

Montserrat Clua i Fainé

**CULTURA, ÈTNIA I NACIÓ:
UNA APROXIMACIÓ A L'ESTUDI DEL
NACIONALISME DES DE L'ANTROPOLOGIA
SOCIAL**

Tesi doctoral dirigida pel
Dr. Ramón Valdés del Toro

Departament d'Antropologia Social i Cultural

Facultat de Filosofia i Lletres

Universitat Autònoma de Barcelona

2008

SEGONA PART

ANTROPOLOGIA I NACIONALISME

“La antropología apunta a un conocimiento global del hombre y abarca el objeto en toda su extensión geográfica e histórica; aspira a un conocimiento aplicable al conjunto del desenvolvimiento del hombre desde los homínidos, digamos, hasta las razas modernas, y tiende a conclusiones –positivas o negativas-, pero válidas para todas las sociedades humanas, desde la gran ciudad moderna, hasta la más pequeña tribu melanesia.”

Claude Lévi-Strauss

CAPÍTOL 1**EL DESENVOLUPAMENT HISTÒRIC DE L'ANTROPOLOGIA I L'ESTUDI DEL NACIONALISME**

“In general, anthropologists have been slower to respond to nationalism as a specifically political phenomenon, and slower still to deal with its undoubted power to mobilize people politically in modern societies.”

Jonathan Spencer

Arribats a aquest punt i després d'analitzar les aportacions dels capítols anteriors, sembla que els camins teòrics que busquen explicar el nacionalisme acaben per desembocar, d'una manera o altra, en l'antropologia. O si més no, que la participació de destacats antropòlegs en el debat ha contribuït de manera significativa a que l'antropologia fos considerada una disciplina més que també pot treballar el tema. Una vegada finalitzada, doncs, la revisió històrica de l'evolució dels estudis sobre el nacionalisme en les ciències socials que he efectuat a la primera part de la tesi, en aquesta segona meitat em proposo aprofundir en el desenvolupament específic que l'estudi del nacionalisme ha tingut dins l'antropologia social i cultural.

Tal com ha passat en l'apartat anterior, aquesta secció està dividida en diferents capítols que pretenen analitzar de manera ordenada la producció teòrica d'un període força llarg de temps. En aquest cas he optat per una estructura en sis capítols, començant per aquest primer capítol general que introdueix una reflexió al voltant de certes especificitats de la disciplina antropològica que crec que cal tenir en compte per entendre millor quan i com es va produir l'aproximació antropològica a l'estudi del nacionalisme. El segueix un capítol paral·lel al segon capítol de la primera part de la tesi dedicat als autors considerats “precedents”; en aquest cas s'ocupa dels antropòlegs que abans dels anys seixanta varen fer aportacions teòriques que es poden considerar d'alguna manera relacionades amb el debat sobre la qüestió nacional. Malgrat que abans d'aquesta data tampoc en la nostra disciplina no es troba realment cap intent d'afrontar l'anàlisi del nacionalisme com a

fenomen específic d'estudi per part de cap antropòleg/a, a semblança amb el què ha passat amb els "pares fundadors" en les ciències socials nosaltres també tenim certs avantpassats propis a reclamar com a antecedents teòrics. Si bé en el cas de l'antropologia es dona la particularitat que les aportacions d'aquests antropòlegs "pioners" sembla que no han tingut gaire repercussió en les propostes teòriques que s'han fet després. O en tot cas no han estat tant explícitament reivindicades com a referència a tenir en compte com sí ho han estat, per exemple, Durkheim o Weber en els reculls sobre teories del nacionalisme. De moment l'única reivindicació que he trobat en aquest sentit ha estat, una vegada més, un text de Llobera (1994a) que fa referència a les aportacions de Mauss i Van Gennep al tema. A part d'aquests autors francesos destaca poderosament la figura de Malinowski, un autor clau per a l'antropologia que, com veurem, tingué una relació especial amb el nacionalisme. Finalment tanca aquest capítol una menció de la posició nord-americana a través dels estudis de l'Escola de Cultura i Personalitat dels anys cinquanta i el rol que tingué en el debat teòric les seves propostes al voltant de l'estudi del "caràcter nacional".

Com ja hem vist anteriorment, a partir dels anys seixanta les coses comencen a canviar a nivell geopolític i aquests canvis tenen el seu reflex dins de les ciències socials. En aquest sentit la situació dins de la disciplina antropològica no és una excepció. L'antropologia sociocultural viurà en aquesta dècada i en la següent una autèntica sacsejada teòrica, metodològica i moral que desembocarà en una "crisi" moral, teòrica i metodològica. Ja als anys cinquanta l'antropologia havia començat a experimentar una obertura cap a nous espais etnogràfics i cap a noves maneres més dinàmiques i conflictivistes d'enfocar l'anàlisi de la realitat. Però en les dècades següents es produirà tot un debat sobre el sentit, els límits i la responsabilitat de la disciplina que ha marcat la seva evolució fins a l'actualitat.

Coincidint amb aquest procés - i coincidint també amb la seqüència que hem establert per a l'evolució de l'estudi del nacionalisme en les ciències socials en general,- és en els anys seixanta quan apareixen realment les primeres propostes d'anàlisi del nacionalisme com a fenomen específic des d'una perspectiva antropològica. Aquestes aproximacions pioneres foren elaborades per dos autors que s'han erigit en referents i que han tingut una important participació (per diferents raons i des de diferents perspectives)

en l'estudi del nacionalisme: Clifford Geertz i Ernest Gellner. Geertz és un autor de sobres conegut i ha esdevingut una figura de referència dins i fora de la disciplina, parli del que parli. Però aquí a més es dona la paradoxa de que sense haver realitzat una anàlisi exhaustiva del nacionalisme, Geertz s'ha convertit en un dels noms més citats en els reculls de les teories del nacionalisme en tant que representant o exemple d'una manera d'entendre l'etnicitat i el nacionalisme que s'ha anat perfilant al llarg dels anys com un paradigma específic: el primordialista. L'altre nom de referència aquí és Gellner, l'aportació del qual en les teories del nacionalisme és d'una importància innegable, especialment pel què va significar la seva mirada modernista al fenomen. La magnitud d'aquestes figures dins el panorama antropològic i intel·lectual en general i la importància d'analitzar amb profunditat els seus arguments al voltant del nacionalisme – iniciant línies de treball de les quals han estat representants destacats -, m'han obligat a dedicar-los un capítol específic a cadascun (el tercer i el quart respectivament).

La influència d'aquests autors, paral·lelament amb la importància que pren als anys setanta el debat sobre l'etnicitat, marcarà la producció antropològica posterior al voltant del nacionalisme. Aquesta elaboració teòrica viurà en els anys vuitanta i noranta diferents aportacions al tema marcades, com passa en general en tota la disciplina d'aquest període, per la multiplicitat de paradigmes teòrics i la diversitat en les perspectives utilitzades per enfocar els temes objecte d'estudi. Els quals en general adquireixen un caràcter molt més dinàmic i relacional del què s'havia aplicat fins llavors en l'antropologia "clàssica".

En un principi el debat sobre l'etnicitat es trobava al marge del debat sobre el nacionalisme, ja que bàsicament feia referència a les relacions interètniques que es produïen entre grups considerats minories que conviuen dins de les anomenades "societats plurals", sense fer menció al marc nacional/estatal més ampli i a les ideologies nacionals/nacionalistes implicades en la definició dels grups i els seus drets i deures. Però a la llarga dins de l'antropologia també s'acabarà relacionant etnicitat i nacionalisme, a través d'un procés invers al que es produí en les altres ciències socials: mentre que en aquestes l'estudi del nacionalisme acabarà desembocant en el tema de l'etnicitat, des de l'antropologia és a través de l'estudi de l'etnicitat que la disciplina acabarà entrant en el tema del nacionalisme. En molts casos a partir de considerar-lo una variant dels diferents

tipus d'etnicitat analitzades. Sigui com sigui, a partir d'aquest moment els dos elements esdevindran íntimament relacionats i hi haurà un seguit de propostes elaborades des de diferents punts de vista sobre l'etnicitat que intentaran donar compte del fenomen nacional.

Amb l'objectiu d'intentar recollir d'una manera mínimament representativa i coherent aquesta multiplicitat de propostes presento un cinquè capítol que resumeix els aspectes més importants per a l'estudi del nacionalisme del debat sobre l'etnicitat i que recull les principals aportacions que sobre el nacionalisme s'han fet des de l'antropologia des de la publicació de l'obra de Geertz i Gellner fins a l'actualitat postmoderna. El capítol inclou un breu repàs a les teories de l'etnicitat que tant importants han estat en el desenvolupament de les teories del nacionalisme.

Finalment hi ha un sisè i últim capítol que, en forma de conclusions, clou tota la tesi. En aquest espai intento no sols fer un repàs final que reculli tot allò que ha anat sortint al llarg del text, sinó que també proposa un marc teòric d'aproximació a l'estudi del nacionalisme elaborat des de la perspectiva antropològica i que espero que pugui servir de referència per a treballs futurs sobre el tema.

L'objectiu d'aquest primer capítol, doncs, és donar una pinzellada històrica del desenvolupament general de l'antropologia i de les seves especificitats per tal de veure com aquestes poden explicar la seva complexa relació amb el nacionalisme com a fenomen i com a objecte d'estudi. Espero que aquesta visió sumària (juntament amb el repàs als precedents que la seguirà) permetrà entendre millor quina era la situació d'on partien i amb què s'enfrontaren els primers antropòlegs que van gosar plantejar el tema del nacionalisme des de la seva disciplina, quin era el seu camp de treball i els seus referents teòrics disponibles.

1.1. L'antropologia com a ciència

Com ja he dit, en termes generals el desenvolupament dels estudis antropològics sobre el nacionalisme mostra un panorama cronològic molt similar a la seqüència que hem

establert en l'apartat anterior per al conjunt de les ciències socials en general. No serà fins al 1963 quan Geertz (que esdevé, com en molts altres temes, un pioner dins de l'antropologia) i al mateix any Gellner, inicien la participació antropològica en l'estudi del nacionalisme. Així mateix els anys vuitanta, els anys de màxima producció teòrica al voltant del nacionalisme, coincideixen també amb la publicació i recepció de les obres més destacades i influents de Gellner sobre el tema.

Aquesta coincidència cronològica podria explicar-se aplicant a l'antropologia les mateixes causes circumstancials socials i polítiques que hem apuntat abans com a elements explicatius de la manca de desenvolupament de l'estudi del nacionalisme en les ciències socials en general. En aquest sentit, doncs, l'antropologia respondria com una disciplina social més al context històric dins el qual es construeix la producció teòrica. I la seva relació amb l'estudi del nacionalisme esdevindria, per tant, dintre de la "normalitat" o molt similar a la de la resta de ciències implicades.

Però penso que una bona interpretació del desenvolupament històric de l'antropologia ha de tenir en compte també certs factors idiosincràtics interns a la pròpia disciplina que intervenen en la seva evolució. I que permeten explicar millor fets sorprenents com ara l'absència de cap mena de referència al tema del nacionalisme en l'apartat dedicat a la política de qualsevol dels manuals d'introducció a l'antropologia que més freqüentment s'utilitzen per a introduir-se en l'estudi d'aquesta disciplina. O que tampoc aparegui citat en les entrades dedicades a l'antropologia política de dos dels diccionaris enciclopèdics més utilitzats actualment dins la disciplina (Barnard & Spencer 1996 i Bonte & Izard 1991), malgrat que en el primer d'ells sí que s'hi troba una entrada pròpia pel terme "Nacionalisme" i en el segon s'hi fa una referència explícita en l'entrada dedicada a "Cultura". Tampoc apareix com a tema específic d'anàlisi de l'antropologia política en una de les millors síntesis que s'han escrit recentment sobre aquest subcamp de la disciplina (Vincent 1990). Sembla doncs que, independentment de que s'hagi entrat més o menys tard en l'estudi del nacionalisme, des de la disciplina es negui la necessitat d'afrontar aquest àmbit d'estudi com a tema específic de l'antropologia política, ignorant o negligint la important contribució que des de la disciplina s'ha fet en el seu estudi i renunciant al seu dret a participar i a ser escoltada en aquesta recerca interdisciplinària.

Aquesta renúncia és doblement sorprenent si es parteix (com és el cas aquí) de la més absoluta convicció que l'antropologia és justament una de les disciplines més ben situades per analitzar el nacionalisme com a objecte d'estudi propi, en tant que fenomen d'identitat de grup basat en una certa idea de cultura. I que una demostració d'aquesta bona disposició de la disciplina envers l'anàlisi del fenomen es troba en la constatació que les aportacions dels antropòlegs, un cop s'han produït, han esdevingut cabdals en el desenvolupament de la teoria (o teories) del nacionalisme. Des d'aquest convenciment, doncs, la pregunta que es planteja immediatament ja no és ¿per què l'antropologia s'ocupa d'analitzar el fenomen nacionalista a partir dels anys seixanta?, sinó ¿per què no ho féu abans d'aquesta data?.

Crec que la resposta pot estar en certs elements idiosincràtics de l'antropologia, en una especificitat disciplinar que ha marcat la seva participació en el debat. I que es basa en la manera com aquesta històricament ha considerat quin era el seu objecte d'estudi propi i els marcs teòrics i metodològics que s'han utilitzat per analitzar-lo. Quan parlo d'elements idiosincràtics de la disciplina estic fent referència tant a la forma com aquesta s'ha desenvolupat en termes generals des dels seus inicis com, més específicament, a la manera com s'ha originat i desenvolupat dins seu el subcamp de l'antropologia política, que seria l'especialitat dins la qual caldria esperar lògicament que es produís l'aproximació al fenomen nacional i l'estudi del nacionalisme.

Haig d'advertir d'entrada que sóc conscient que tota aproximació a la història de l'antropologia com la que estic utilitzant ara - que parteix d'una definició unitària i en singular de la disciplina - és per definició parcial i esbiaixada. Com passa amb la resta de ciències socials, quan es parla de l'antropologia en singular en realitat s'està donant una imatge simplista d'una disciplina que s'ha desenvolupat de diferents maneres en diferents països, seguint el què podríem denominar "tradicions nacionals" específiques. Tal i com estan posant de relleu alguns treballs recents (Cardoso de Oliveira 2000; Krotz 1997), ens hem acostumat a pensar una història de la disciplina que en realitat només recull les antropologies construïdes des dels centres de poder, les anomenades "antropologies hegemòniques", que es corresponen habitualment a allò que s'ha fet principalment a Gran

Bretanya, els Estats Units i, en menor mesura, a França. El predomini de la mirada anglosaxona és total en l'antropologia i així s'ha reflectit fins ara en la història de la disciplina, que a poc a poc comença a pensar-se a si mateixa en plural i intenta conèixer i donar a conèixer les “antropologies del món” (Ribeiro & Escobar 2006).

Un predomini anglosaxó que també es reflectirà en aquest repàs als estudis antropològics del nacionalisme, ja que aquestes són les principals línies de recerca conegudes i reproduïdes pels propis investigadors. Això no significa que no hi hagi hagut importants i interessants aproximacions al tema del nacionalisme des de les “altres” antropologies (les “perifèriques”, “del sud” o “sense història”), però ni les conec prou bé, ni un treball de síntesi com el que ens ocupa hi podria donar abast. Només per posar un exemple, la tradició “nacional” que conec millor, la tradició antropològica espanyola, mereixeria per si sola un extens treball d'anàlisi. Segurament a causa de la seva pròpia situació “nacional” és una de les antropologies que ha exhibit des de molt aviat un gran interès pel tema nacionalista i d'identitat ètnica en general, produint treballs de qualitat que lamentablement no sempre han rebut el ressò que es mereixen en l'àmbit de recerca internacional.

Una vegada més, doncs, es pot observar com el context històric i polític determina la producció teòrica, els temes d'estudi i la forma d'abordar-los, ja que totes les tradicions antropològiques estan culturalment mediatitzades i contextualment situades. I trobem de nou una qüestió que plantejàvem al principi de la tesi, ara aplicada al cas de l'antropologia: la constatació de que les principals produccions teòriques sobre el nacionalisme han estat elaborades des de l'hegemonia occidental (angloamericana principalment); és a dir, des d'estats on la pròpia realitat nacional no sol ser considerada problemàtica.

Sigui com sigui, fent una sumària ullada a la història d'aquesta antropologia en singular (que és el sentit més habitual i que es troba en els llibres clàssics d'història de la disciplina), es pot percebre que des dels seus inicis aquesta s'ha construït sobre una espècie de contradicció fundacional¹⁵¹. A nivell teòric, tal i com l'etimologia del seu nom indica,

¹⁵¹ Espero que el/la lector/a tingui en compte que aquestes breus pàgines de repàs general no volen ni poden ser una descripció exhaustiva de la història de la disciplina. I encara menys entrar en la discussió sobre la

l'antrophos-logia va néixer amb la pretensió de convertir-se en la Ciència de l'Home. Aquella disciplina que, tal com recull magistralment la definició clàssica de Lévi-Strauss (1980:319) que encapçala aquest apartat, volia explicar tot el què fa referència a l'ésser humà en la seva totalitat, en qualsevol temps i espai. Es tracta d'un objectiu molt ambiciós que en principi la majoria d'antropòlegs subscriuriem (malgrat saber que es tracta d'un objectiu en gran mesura utòpic i inaccessible). I que és el què els guia a fer el que anomenariem Antropologia en majúscules: un esforç de síntesi que, a partir dels informes etnogràfics i la comparació, pretén establir lleis (universals, generals o particulars) sobre la conducta social dels individus condicionada per la seva cultura. O com a mínim, tal com s'expressa en una fórmula recent més modesta, que ens porta a intentar convertir l'antropologia en "*una forma moderna de conocimiento experto interesado en la otredad*" (Ribeiro & Escobar 2006:37).

Tanmateix, acte seguit d'haver fet aquesta proclama de bons propòsits hom s'ha d'apressar a puntualitzar l'inevitable però. Com afirma Geertz (1995a[1996]:101), "*Tanto ante sí misma como ante los otros, la antropología siempre ha ofrecido una imagen borrosa de sí misma; es amplia, general y de grandes aspiraciones ("el estudio del hombre"), y al mismo tiempo particular, miscelánea y obsesionada con cosas raras, como rituales de pubertad, intercambios de regalos o terminologías de parentesco.*" En realitat la major part de la pràctica antropològica no s'ha fet aplicant tal magne objectiu de conèixer la totalitat de la realitat humana.

Per una banda, la magnitud de l'empresa original ha portat a una especialització temàtica que amb el temps ha generat diferents branques o especialitats amb entitat suficient per constituir disciplines pròpies: l'antropologia física, l'antropologia arqueològica, l'antropologia lingüística i l'antropologia social i cultural. De fet, en l'actualitat només en la tradició acadèmica americana es segueix mantenint una certa formació generalitzadora que inclou en els primers cursos una aproximació a les diferents "branques" abans de començar l'especialització en una d'elles. En altres casos, com és en general a Espanya, la separació entre les branques és absoluta i els antropòlegs que es dediquen a l'antropologia social i cultural es limiten (en el millor dels casos) a mantenir

datació del seu origen. En aquests moments estic fent referència a la seva institucionalització com a disciplina acadèmica, que es produí bàsicament durant l'últim terç del segle XIX.

contactes esporàdics amb els col·legues de les altres especialitats des del reconeixement dels forts límits que hi ha entre els diferents àmbits de treball.

Suposo que es tracta d'un procés inevitable i que no es pot considerar com a absolutament negatiu, malgrat les últimes tendències dins del món acadèmic proposin tornar a acostaments generals i transversals al coneixement. El problema si de cas està en un altre lloc. I és que, independentment de la separació en especialitats acadèmiques, l'antropologia sociocultural (que és la que ens interessa aquí), gairebé des dels seus inicis i en la seva major part ha renunciat a aquell vell objectiu de coneixement de totes les societats del món per igual. Per consideracions teòriques i extrateòriques (incloses l'atzar històric i l'evolució de les diferents tradicions acadèmiques) l'antropologia social¹⁵² s'ha desenvolupat com una disciplina separada de la història i la sociologia. I a la pràctica s'ha dedicat a estudiar només un tipus determinat de societats¹⁵³. Unes societats que han rebut al llarg del temps diferents etiquetes denominadores i que encara avui no sabem ben bé com anomenar si no és posant el terme descriptiu entre cometes: "salvatges", "primitives", "àgrafes", "subdesenvolupades", "exòtiques", "pre-literàries" o "altres". Es tracta d'un important nombre de societats, molt diferents entre elles i que aparentment només presenten un element en comú: el fet que - fins a temps força recents - no havien estat mai les societats d'origen dels antropòlegs que les estudiaven¹⁵⁴.

¹⁵² A partir d'ara faré servir el terme antropologia social per referir-me a l'antropologia social i cultural, que és a la que hem estat fent referència en tota la tesi. He escollit aquesta fórmula simplement per guanyar en agilitat i espero que no s'interpreti com una aposta per un tipus o altre d'antropologia en el debat terminològic sobre si l'antropologia que fem o hem de fer és social o cultural.

¹⁵³ És cert que ja fa temps que dins de l'antropologia s'aplica una altra manera d'entendre i treballar que entén que cal incorporar en l'anàlisi antropològica *també* a les cultures i societats occidentals. Però si la contraposem al volum total de la producció antropològica, la seva presència és clarament minoritària. I la pròpia idea de que cal afegir o incorporar *també* aquestes societats ja reflecteix com efectivament havien quedat al marge de l'anàlisi. En general segueix predominant una pràctica de la disciplina com la ciència "de l'altre" que continua renunciant a intentar entendre *totes* les societats, incorporant la societat occidental en la comparació al mateix nivell que les altres.

¹⁵⁴ Com veurem després, aquesta afirmació no és del tot precisa, ja que en els seus inicis tant l'antropologia europea com la nord-americana varen fer treballs d'investigació en els seus territoris. Però fins i tot en aquests casos no es tractà d'estudiar realment la societat d'origen de l'antropòleg (urbana, industrial, moderna), sinó d'aquell "altre" que es trobava entre "nosaltres". En el cas europeu foren els treballs dels folkloristes sobre les comunitats rurals i les formes de vida "tradicionals" i la cultura popular a punt de desaparèixer. En el cas nord-americà foren els estudis dels nadius indígenes americans o "primeres nacions" que constituïen el seu "altre" dins de casa. Tornaré sobre aquesta qüestió més endavant, en parlar dels precedents.

Ens trobem doncs, que des dels inicis de l'antropologia es va establir una separació temàtica i disciplinar. Per una banda, les societats dins les quals es va originar la disciplina (les societats "modernes", "desenvolupades", "occidentals") l'estudi de les quals estava en mans primer de la Història i després també de la Sociologia. Per l'altra banda, les societats "diferents", les "altres", que no tenien història escrita o que no es consideraven prou dignes d'interès per part d'aquelles ciències i que es van convertir en l'element que tradicionalment ens defineix, ens destaca i ens singularitza com a disciplina. La delimitació principal es féu a partir del criteri de l'escriptura: història de les societats civilitzades o els seus antics estats; antropologia dels pobles primitius que no tenen escriptura ni història coneguda. Com a molt alguns antropòlegs intentaren fer "etnohistòria", que és la història que es podia fer de les societats sense escriptura, bàsicament aplicada als antropòlegs del camp nord-amerindi, a partir de la tradició oral o de la història feta pels etnòlegs a partir de l'enquesta de camp (Izard & Watchel 1991:350). I amb una diferència d'orientació en la forma d'entendre la causalitat (històrica o funcional) que ha portat també a reservar durant molt de temps l'anàlisi del camp polític a la Història.

Darrera d'aquesta divisió entre dos models de societat hi ha alguna cosa més que un repartiment de l'àmbit d'estudi de cada ciència en una espècie de divisió internacional del treball intel·lectual establert des de finals del segle XVIII (Ribeiro & Escobar 2006) i dins la qual a l'antropologia li hauria correspost "el lloc del salvatge" (Trouillot 1991). Em temo que en el fons el què hi ha és una concepció etnocèntrica i paternalista de "l'altre" que segueix considerant aquestes societats en un nivell diferent al nostre. Una concepció que potser era comprensible en els inicis de la disciplina però que no té raó de ser en l'actualitat.

Mica en mica l'antropologia ha repudiat (almenys en teoria), l'antiga distinció entre societats primitives i civilitzades i ha començat a estudiar les societats abans considerades pertanyents al saber històric. Produint-se així un cert acostament entre les dues disciplines: "*En primer lugar, si la Europa de los Estados-nación no es toda la historia de la humanidad ni la humanidad exótica toda la antropología, es que una y otra disciplinas han renunciado a basar el reparto de sus competencias en una clasificación unívoca de las sociedades.*" (Lenclud 1991:347).

Però durant molt de temps el què ha predominat dins la disciplina ha estat aquesta subtil i subjacent perspectiva etnocèntrica. I possiblement aquest sigui el motiu de que hi hagi hagut tants problemes per trobar una forma de denominar l'objecte d'estudi de l'antropologia sociocultural que no esdevingués al cap de poc temps políticament incorrecta. Cada nou terme encunyat per descriure d'una forma no pejorativa els subjectes estudiats esdevé ràpidament tant inadequat com l'anterior que pretenia substituir, perquè es formula en funció d'aquesta imatge que contraposa els dos tipus de societats i que continua reproduint aquesta distinció entre el "nosaltres" (societats que es caracteritzen com a complexes, modernes, desenvolupades, democràtiques, políticament centralitzades, amb una història "calenta"...) i "els altres" (tots aquells que –encara- no són com nosaltres i que per tant, els manca obtenir allò que ens caracteritza). Mentre no canviï el rerefons ideològic que hi ha darrera, el canvi de terminologia és una feina pràcticament inútil, ja que els nous termes no tarden en cobrir-se de les velles connotacions negatives.

En tot cas, la qüestió és que aquesta distinció ha fet que gran part de la construcció teòrica en antropologia s'hagi basat gairebé en exclusiva en aquest tipus "exòtic" de societats, a partir de les quals s'han elaborat els termes i conceptes analítics i els paradigmes explicatius de la realitat cultural. De manera que, a la inversa dels sociòlegs i politòlegs (als quals tant sovint retraïem que fan afirmacions sobre la naturalesa social de la humanitat basant-se només en un model de societat occidental que no és l'única possible), a vegades l'antropologia oblida que també fa construccions teòriques deixant al marge un model de societat, l'occidental, amb un pes important en el món contemporani. Com ja denunciava fa més de vint anys Teresa San Román (1984:124), "*Oblidar les societats complexes, avui, comença a significar oblidar-se de l'home.*"

Per tant, aquesta separació disciplinar no és simplement temàtica o geogràfica. D'alguna manera es pressuposa que hi ha dos tipus d'humanitat (el món salvatge vs. el món civilitzat), als quals corresponen dos gèneres de coneixement distints i això té implicacions teòriques, metodològiques i epistemològiques (Lenclud 1991:346). Entre elles, que la sociologia i l'antropologia es desenvolupessin com a disciplines separades amb objectes d'estudi, propostes teòriques i metodologies diferenciades. En aquest context,

doncs, no sembla tant rar que l'antropologia "deixés" l'estudi del nacionalisme en mans de la sociologia i la política. Percebut com un producte exclusiu de les societats complexes occidentals (sobretot en els seus orígens, específicament europeus), el nacionalisme estava naturalment al marge dels possibles interessos teòrics dels antropòlegs. No era un tema que els toqués investigar a ells en i per principi, donat que els antropòlegs treballaven en societats locals no europees on el nacionalisme aparentment no hi era present. Un plantejament que reflecteix el marcat eurocentrisme que des del principi han tingut les investigacions al voltant del nacionalisme i que indirectament també l'ha reforçat.

D'altra banda, aquesta interpretació limitada de l'àmbit d'estudi de l'antropologia ha condicionat el desenvolupament general de la disciplina i ha anat paral·lela a l'establiment d'una metodologia d'investigació particular. S'ha pressuposat que els antropòlegs treballen amb grups de dimensions més reduïdes, societats "més simples" en la seva organització social, basades en el sistema de parentiu i fàcilment aprehensibles per part d'un etnògraf a través del treball de camp. Aquesta visió es va estendre a partir de l'obra de Boas i Malinowski, quan es generalitza el mètode etnogràfic com a principal forma d'obtenció de coneixement empíric antropològic. Aquest mètode, basat en la descripció de la forma de vida i de pensar d'un grup local a partir de l'aplicació de tècniques qualitatives en el camp, acabarà esdevenint el model clàssic d'estudi antropològic que s'imposarà durant la major part de la història de la disciplina. I especialment durant el període més important de la producció antropològica "clàssica", que va aproximadament entre els anys vint i els anys seixanta del segle XX.

A parer meu, aquest mètode de treball (malgrat els problemes metodològics que implica al voltant de la mida que han de tenir les poblacions a investigar si es volen aplicar les tècniques etnogràfiques qualitatives), no hauria de ser incompatible per se amb l'estudi del nacionalisme. Si s'entén que aquest s'expressa també a través del nivell microsocial, no hi ha dubte que hi ha aspectes del nacionalisme que es poden observar millor amb l'aplicació del treball de camp en comunitats reduïdes. Ara bé, la suma d'aquest mètode de treball amb el predomini del paradigma funcionalista (amb una concepció de les societats estudiades enteses com a entitats aïllades, ahistòriques i gairebé apolítiques), sí que ha estat una letal combinació que durant molt de temps ha fet impossible plantejar el tema del

nacionalisme com a objecte d'estudi dins la disciplina. A tot això cal sumar-hi (o potser també n'és en part la conseqüència) el retard dins de la disciplina de l'estudi de la política com un subcamp específic d'estudi. La tardana aparició de l'antropologia política i sobretot, les característiques que van definir els seus plantejaments teòrics d'inici, varen fer bastant difícil que es pogués proposar dins seu abordar l'anàlisi d'un tema com el que ens ocupa.

1.2. El desenvolupament de l'antropologia política

L'antropologia política, com a branca o especialitat temàtica dins de l'antropologia social, tingué una aparició tardana i ha tingut una curta vida comparada amb altres camps d'estudi dins de la disciplina (com poden ser el parentiu o la religió). Excepte el breu període que va entre 1940 i meitats dels 60s (en què hi hagué una generació d'antropòlegs polítics excepcionalment cohesionats, que van establir un cànon i un programa com a subcamp específic) en general la definició antropològica de la política i els seus continguts estaven totalment absents de l'antropologia que es practicava. O, en el millor dels casos, es considerava que la política d'alguna manera es podia trobar a tot arreu, subjacent en els altres temes d'investigació que s'estaven analitzant i que per tant, era un aspecte sobre el qual no calia aprofundir (Vincent 2002:428).

El desenvolupament de l'antropologia política com a especialitat temàtica va molt lligada a l'hegemonia cultural britànica sobre un món imperial anglòfon i l'hegemonia cultural nord-americana sobre un sistema-món dominat pels interessos de la Guerra Freda. I per tant, no és estrany que els moments més crítics en la història d'aquesta subdisciplina coincideixin amb factors històrics relacionats amb aquestes dues potències polítiques: el declivi de l'imperi i la desfeta americana en la guerra del Vietnam. Seguint aquest model històric, Vincent (2002:428) distingeix 3 etapes en la història de l'antropologia política. Una primera era formativa que situa entre 1879 i 1939, en la qual els antropòlegs estudiaven temes polítics de forma indirecta, incidentalment als seus interessos reals, que eren uns altres. Una segona fase, la que considerariem l'edat clàssica de l'antropologia política i que abraça des de 1940 fins a 1965, quan es va desenvolupar un cos de

coneixement sistemàticament estructurat i un discurs autoconscient com a subdisciplina. La tercera etapa començaria a mitjans dels anys seixanta, quan la crisi general de la disciplina afectà, com no podia ser d'altra manera, també aquesta branca d'estudi. En aquest cas els canvis paradigmàtics dins la disciplina general prengueren un important impuls polític que afavorí la regeneració i revitalització d'una antropologia política que primer fou descentrada i després deconstruïda.

1.2.a. De 1879 a 1939

Es pot dir que en aquest període no existia una mirada antropològica al tema polític. El màxim que hi havia era l'aplicació de la distinció evolucionista clàssica (derivada principalment de l'obra de Morgan) entre societats gentilícies i societats amb estat. Una distinció que durarà fins als anys trenta. De les primeres societats els evolucionistes es limitaven a senyalar el què podria ser el germen o esbós d'estructures polítiques en el sentit modern del terme, a partir de l'anàlisi d'estructures de govern informals. És a dir, bàsicament a través de l'anàlisi del paper del parentiu en l'organització del poder i del món simbòlic que hi està relacionat. Per altra banda les societats primitives amb estat s'estudiaven bàsicament per intentar determinar quin en podia haver estat l'origen, buscant reconstruir les baules que havien d'explicar l'evolució des de les societats sense política (primitives) fins a l'aparició de l'estat burocràtic contemporani. Aquest, però, quedava fora de l'espai d'anàlisi antropològica.

L'interès per l'evolució de la civilització i, sobretot, per l'origen i desenvolupament de l'estat, va continuar amb un gran impuls als anys cinquanta i seixanta gràcies a l'aplicació de noves tècniques arqueològiques i al sorgiment de plantejaments neo-evolucionistes. I en gran mesura continua avui dia en molts manuals antropològics americans on es planteja una tipologia de sistemes polítics (que distingeix entre bandes i tribus igualitàries, societats jeràrquiques i societats estratificades) que veu directament de les velles classificacions evolucionistes sobre salvatgisme, barbàrie i civilització (Vincent 2002:429).

El què m'interessa destacar aquí és que ja des d'aquest primer evolucionisme s'aplicà una perspectiva que s'ocupava dels "pobles primitius" entesos com a unitats d'anàlisi tancades (en forma de "societats" o "tribus") que es podien comparar. I així delimitades, com a màxim se n'analitzava la seva organització política interior, mai la seva relació política amb el marc geopolític més ampli (ja fos una federació d'estats, un protectorat colonial o un territori sotmès dins un bast imperi occidental) en el qual es trobaven habitualment incloses aquestes societats estudiades. Una perspectiva local i limitada que continuarà posteriorment malgrat el canvi teòric que significà l'establiment de la perspectiva holística funcionalista en el període d'entreguerres.

1.2.b. De 1940 a 1965

Després del període evolucionista i difusionista que s'havia caracteritzat per un ús conjectural de la història, l'antropologia funcionalista clàssica deixà la història al marge i es dedicà senzillament a descriure el funcionament de societats "primitives". Però aquestes eren estudiades com a unitats aïllades, ahistòriques, autosuficients i simples. És a dir, continuaven essent conceptualitzades sense cap mena de relació amb el món exterior que hi havia més enllà de les fronteres del poblat.

Així doncs, les monografies funcionalistes clàssiques d'aquest període no tenien en compte el context històric ni el marc polític més ampli i es tancaren en l'àmbit manejable del poblat o la tribu i les seves "estructures tradicionals". S'efectuaven relats sincrònics d'unes poblacions que apareixien sense passat i sense relacions pre-colonials amb altres grups simplement perquè no es (re)coneixia cap història anterior a l'arribada dels europeus (Sahlins 1999). Els antropòlegs funcionalistes pretenien oferir una descripció etnogràfica de la forma de vida dels pobles "nadius" en un moment particular del temps i evitaven els contactes forans o els elements d'aculturació que podien fer disminuir "l'autenticitat" de les cultures estudiades i de les seves estructures de funcionament. I sobretot, es negaven a considerar qualsevol referència al què consideraven especulacions sobre el passat històric.

Els plantejaments teòrics funcionalistes no es prestaven a tenir en compte els marcs polítics més amplis dins dels quals es trobaven les societats "primitives" analitzades. El

problema més greu, però, és que tampoc tenien en compte com aquestes formes de vida “tradicionals” en realitat estaven condicionades per la presència colonial. Malgrat que en realitat les possessions colonials els proporcionaven els espais per fer treball de camp (des de finals del segle XIX i al llarg del XX), poques etnografies tenien en compte la presència del colonialisme i com aquest actuava sobre la societat indígena observada. L’objecte d’estudi era concebut al marge de la història i dels conflictes polítics que realment s’estaven produint sobre el terreny (sobretot en el cas dels estudis britànics que es realitzaven en territoris africans governats sota el sistema colonial de “govern indirecte”).

Aquesta perspectiva s’aplica per igual a les dues línies dominants que es poden distingir dins l’antropologia social britànica des dels anys 30 fins als 60 del segle XX (Kuper 2005). En una línia trobaríem a Malinowski i els seus deixebles que, a finals dels anys 20, inicien una relació directa de la *London School of Economics* amb el govern colonial (a través de la creació al 1926 del *International Institute of African Languages and Cultures* i posteriorment amb la col·laboració amb el *Colonial Social Science Research Council* creat al 1944). Aquesta col·laboració acabarà derivant en la creació d’una antropologia africanista orientada a donar suport a la política colonial indirecta que el govern britànic exercia en aquest continent. I explicaria la producció de les monografies que es publiquen durant aquest període, que analitzen principalment processos socials a curt termini i localitzats en les comunitats “tradicionals”, sense fer esment de les estructures polítiques més àmplies que emmarquen i condicionen aquestes realitats locals.

Però també seria aplicable a l’altra línia de treball que es va desenvolupar (en un segon terme fins als anys seixanta) a Òxford amb Radcliffe-Brown i altres destacats antropòlegs com Evans-Pritchard i Fortes. Es tractava d’una antropologia crítica amb el compromís polític de Malinowski i els seus seguidors i que, per contra, postulava la defensa d’una antropologia científicament “pura” al marge de la participació política. I precisament, per no ser acusats de col·laboradors amb el sistema colonial, van deixar l’anàlisi de la presència del colonialisme absolutament fora de la descripció etnogràfica.

L’exemple clàssic d’aquests plantejaments és la recopilació editada per Meyer Fortes i Evans-Pritchard al 1940, *African Political Systems*, considerada per molts l’origen

de l'antropologia política com a especialitat temàtica pròpia dins de la disciplina. Aquesta compilació de 8 assaigs al voltant de diferents tipus de sistemes d'organització política a Àfrica esdevingué un llibre clau que marcà el model estructural-funcionalista per fer la comparació dels sistemes polítics. En ell s'hi estableix una distinció que esdevindrà clàssica entre societats amb un sistema polític centralitzat i societats acèfales o sense una organització política aparent.

El llibre reflecteix la necessitat que tingueren els autors de donar sentit a un tipus de formació política (els estats africans centralitzats) que tenia més a veure amb les monarquies i repúbliques europees que amb les comunitats a petita escala amb les quals els antropòlegs solien treballar. Malgrat tot, els principis de sincronia i holisme de l'anàlisi funcionalista estaven tant integrats en el model que la metodologia dominà el discurs més que no les relacions polítiques i el canvi polític real. D'aquesta manera en els diferents capítols s'hi féu una anàlisi de les institucions polítiques, càrrecs, drets, deures i normes a petita escala. I sempre amb la funció de mantenir l'equilibri social, sense fer atenció a les iniciatives individuals, els processos, les lluites pel poder o el canvi polític que podien amenaçar aquest ordre realment. Així quedaren determinats quins temes polítics eren "naturalment" més importants i calia estudiar principalment: el parentiu, la bruixeria o els ritus d'iniciació. D'aquesta manera, doncs, encara que no fos el seu objectiu ni la seva voluntat, aquests treballs també acabaran adreçats a resoldre les qüestions generades pel govern indirecte, sense fer però cap menció al procés colonial. Es seguiran acceptant les tribus com a societats distintives i com a objecte d'estudi, sense adonar-se que molts dels elements "tradicionals" que se suposava que les caracteritzaven eren justament resultat del procés colonial.

No és estrany, doncs, que l'obra fos àmpliament criticada anys després per, entre altres coses, obsessionar-se en els sistemes de llinatge i les polítiques de parentiu, negligir la història, remarcar el primitiu a expenses del complex i, sobretot, servir als interessos de l'administració colonial (Vincent 2002). Als anys seixanta i setanta el funcionalisme serà criticat per ignorar el canvi i fracassar en analitzar el context colonial. Però en aquell moment, afirma Kuper (2005), els estudis de canvi social eren considerats bàsicament com a treball social, és a dir, antropologia aplicada. I després de la IIª Guerra Mundial els

puristes acadèmics estigmatitzen aquest tipus de recerca com a menys científica i prestigiosa que els estudis “teòrics”. El refús d’analitzar el context colonial esdevingué, doncs, la “marca” des la teoria per no ser acusats de col·laborar en el debat polític. En definitiva, doncs, els crítics que abjuraren de l’antropologia aplicada, justament per això, tampoc parlaven de l’impacte del colonialisme.

Algunes coses començaren a canviar en l’antropologia política als anys cinquanta, abans que es produís la gran crisi dels anys seixanta. Des de dins de l’antropologia social britànica Leach farà una de les primeres crítiques als plantejaments clàssics funcionalistes al mostrar en el seu treball clau, *Sistemas políticos de la Alta Birmania* (1954), l’existència de sistemes polítics que no seguien la tipologia política establerta pel model africà, sinó que canviaven a través del temps i en funció de les decisions preses en grup i individualment. L’accent que va posar Leach en la capacitat (conscient o no) d’elecció política dels individus obrí la porta a un tipus de plantejaments molt més dinàmics i centrats en l’acció dels agents socials que es donaren en l’antropologia política d’aquest període i que formaran l’anomenada *Teoria de l’acció*. Però fins i tot una etnografia tant innovadora com la de Leach – principalment pel fet de que posa l’accent en el canvi enlloc de en l’estabilitat - segueix deixant al marge la recent història colonial i els seus efectes en les societats estudiades.

Aquesta situació començarà a canviar quan, enfrontats amb les primeres situacions d’independència al Tercer Món i amb les contradiccions i ràpids canvis que aquests processos generaven, alguns antropòlegs començaren a estudiar estructures polítiques paral·leles o substituïdes de les estructures tradicionals i la seva relació amb el poder formal. S’inicia doncs una nova forma d’entendre l’anàlisi política centrada en el conflicte i les lluites pel poder, posant l’accent en els actors individuals i les seves accions en l’arena política. I en aquest espai destaca l’obra i la figura de Max Gluckman, que amb el seu treball a Centre-Àfrica (al *Rhodes-Livingston Institute*) i amb els seus deixebles a Manchester, crearà tota una escola d’anàlisi molt més dinàmica i interessada en processos polítics més amplis que el simple estudi de la comunitat local. Incorporant, ara ja sí, la història colonial i les seves repercussions a través de l’estudi de la interrelació entre l’estat colonial i les relacions socials locals. “*Indeed, he was in the forefront of arguing that*

anthropologists were concerned with contemporary societies –not archaic survivals- and even when their field sites were located at a distance from the centers of metropolitan power they should pay attention to larger-scale economic and political forces.” (Calhoun 2005:87-88).

En alguns deixebles de Gluckman, com és el cas de Turner, hi trobem anàlisis molt interessants del funcionament real del poder a nivell local i la seva relació amb les estructures rituals i simbòliques. Però en general aquestes recerques sobre el funcionament de la política continuen emmarcades en l'espai micro, en l'àmbit limitat de l'acció local, de manera que segueixen quedant al marge l'anàlisi de les relacions de poder entre les comunitats i les estructures polítiques de caire més ampli, com pot ser l'estat dins els quals es reproduïxen aquests governs locals. L'excepció aquí és la magna trilogia de Bailey (1957-63) que féu una etnografia política que seguia l'acció política des del poblat fins el nivell del districte i la política electoral nacional a l'Índia. Però, lamentablement, no arriba a entrar en l'anàlisi del fenomen nacionalista en aquest interessant país. Caldrà esperar l'arribada de la crisi de l'antropologia dels seixanta i, sobretot, els desenvolupaments dels anys setanta, per a què la perspectiva àmplia de la política comenci a aplicar-se realment.

A grans trets, les característiques descrites per a l'antropologia funcionalista britànica són aplicables també a l'antropologia cultural americana del mateix període. Durant els anys de domini acadèmic del particularisme històric boasià, l'anàlisi detallada, sincrònica i limitada dels pobles indígenes americans reproduceix en gran mesura el mateix model ahistòric i aïllat d'anàlisi dels “primitius” dels funcionalistes. Un model que, com veurem després, seguiran també els desenvolupaments posteriors del culturalisme americà a través de l'Escola de Cultura i Personalitat.

Uns paràmetres generals d'anàlisi pel què fa a la concepció limitada i micro-històrica de l'objecte d'estudi que tampoc trenquen els primers intents d'estendre l'anàlisi antropològica americana més enllà del territori nacional que inicien, als anys trenta, els estudis de comunitat de Redfield i l'escola de Xicago. Si bé serà aquesta escola una de les primeres després a treballar el tema de l'etnicitat i les relacions d'aculturació que es produeixen entre grups diferents convivint en espais multiètnics, el marc dels estudis de

comunitat (*village*) segueix essent bàsicament local. I malgrat que els bolxevics lluitaven pels carrers de Tepoztlan mentre ell hi estava fent treball de camp, Redfield va retornar a un paradigma d'estudi de les societats (*folk*) sense història: “*No paradigm held more potential for the study of political change than that of culture-contact, but so engrained were the synchronic and holistic principles of functional analysis that methodology dominated the discourse rather than political relations and political change.*” (Vincent 2002:430).

És més. Malgrat que molts d'aquests treballs s'estan efectuant en territoris que són ex-colònies espanyoles que han passat per un procés de “construcció de la nació” des de l'obtenció de la independència - un procés en el qual la figura dels indígenes, el mestissatge i la varietat racial/cultural ha estat, en molts casos, un element de debat important sobre l'essència nacional-, l'estudi d'un fenomen d'abast més general com és el nacionalisme d'estat i els efectes de la ideologia nacional/estatal en les comunitats indígenes tampoc no hi té espai.

En tot cas, els anys que van entre 1946 i 1960 són viscuts als Estats Units (almenys des de la perspectiva de Geertz 2002:3) com un període “*of after-the-war exuberance, when a wave of optimism, ambition, and a sense of improving purpose swept through the human sciences.*” Una generació d'antropòlegs americans que havien experimentat de prop la guerra servint a l'exèrcit s'incorporaren a la universitat un cop acabada aquesta. I amb la seva edat i experiència modificaren els esquemes acadèmics que hi havia hagut fins llavors: “*What had been an obscure, isolate, even reclusive, lone-wolf sort of discipline, concerned mainly with tribal ethnography, racial and linguistic classification, cultural evolution, and prehistory, changed in the course of a decade into the very model of a modern, policy-conscious corporate social science. Having experienced working (mostly in connection with propaganda, psychological warfare, or intelligence efforts) in large, intellectually diverse groups, problem-focused collections of thrown-together specialists, most of whom they had previously known little about and had less to do with, anthropologists came back to their universities in a distinctly experimental frame of mind.*” (Geertz 2002:3). Els antropòlegs, doncs, començaran a incorporar-se en grups de treball interdisciplinaris que, guiats per una fe cega en la capacitat de progrés de la modernitat (i

molt influïts per la lectura parsonsniana de Weber), generen un intens treball democratitzador i modernitzador al Tercer Món. Un model d'anàlisi modernista que ja hem vist en el capítol dedicat a les ciències socials en general i que, en termes generals, seguia deixant al marge l'estudi del fenomen nacionalista per se. Però que en el cas dels antropòlegs tingué la part positiva de que els obligà, a molts ells per primera vegada, a adaptar els seus models teòrics i metodològics a l'estudi de societats a gran escala, civilitzacions amb història escrita, estats amb governs estables i molt sovint amb una composició cultural-nacional complexa.

En termes generals, doncs, es pot afirmar que aquest període es caracteritza perquè tant l'antropologia britànica com l'americana deixaren de banda l'anàlisi dels processos polítics que succeïen simultàniament al moment en què els etnògrafs efectuaven els seus estudis, però que superaven l'àmbit polític més ampli que volien (o podien) abastar. Ja fos l'imperialisme (en el cas de l'antropologia britànica, francesa i americana desenvolupades a Àfrica i al sud-est asiàtic), ja fos l'estat modern nord o sud-americà (en el cas de l'antropologia desenvolupada al continent americà). L'anàlisi de les societats no-europees, percebudes i estudiades com a unitats simples, petites i aïllades esdevé absolutament incompatible amb l'estudi d'un fenomen com el nacionalisme, percebut principalment com un fenomen de reclamació política de "nacions sense estat" dins el marc dels estats políticament centralitzats de la vella Europa.

1.2.c. La crítica dels anys seixanta

Aquesta és la situació general en què es troba l'antropologia "clàssica" fins que es materialitzen els últims processos d'independència de les colònies africanes i asiàtiques als anys seixanta. I no és casualitat que al costat dels esdeveniments polítics del moment es produeixin també canvis en els marcs teòrics i en la conceptualització de l'objecte d'estudi de la disciplina. Però no fou sols un procés de substitució de paradigmes teòrics i d'aparició de nous temes d'interès. Fou principalment i per sobre de tot un important trasbals en termes polítics, ja que s'inicià un debat ètic sobre la forma de treballar de la disciplina, es va qüestionar el paternalisme de fons que guiava l'orientació de

l'antropologia respecte els seus subjectes d'estudi i es van plantejar els seus límits i responsabilitats amb aquests.

La primera conseqüència d'aquests canvis geopolítics és la generació d'un intens debat al voltant de l'anomenada desaparició de l'objecte d'estudi. La imatge de l'altre tal com era tradicionalment concebut (societats aïllades, tancades, rurals, amb modes de vida tradicionals funcionant harmònicament sense conflictes) no es podia mantenir més davant unes societats en lluita per la independència, amb migracions cap a grans ciutats multiètniques i que reclamaven demandes polítiques i econòmiques absolutament modernes. O s'acceptava la fi de la disciplina, o es modificava el seu objecte de treball i, sobretot, la manera de conceptualitzar-lo.

Alguns autors de pes, com Evans-Pritchard, van resoldre aquest dilema enviant (ja als anys cinquanta) els seus deixebles a treballar en un nou espai geogràfic i temàtic: les comunitats camperoles de zones rurals tradicionals dins de països europeus i no-europeus mediterranis. Aquesta iniciativa produirà un seguit de treballs (entre ells el famós estudi de Pitt-Rivers sobre Grazalema) que donaran forma i sentit a una nova àrea cultural d'estudi: la mediterrània. Ara bé, amb aquests plantejaments de fet no es canviava ni el mètode ni el paradigma funcionalista, sinó que simplement s'intentava aplicar l'estil utilitzat en els estudis de comunitat de Redfield i l'escola de Xicago a nous tipus de *villages*. Tal i com s'ha criticat posteriorment (Llobera 1999), aquesta opció va reproduir i fins i tot multiplicar les limitacions i problemàtiques associades al paradigma funcionalista. Però s'ha de dir a favor seu que foren els primers a iniciar una nova manera d'entendre l'espai europeu com a objecte d'estudi que és el que a la llarga permetrà, per fi, un acostament antropològic a l'anàlisi de les societats occidentals.

Però potser el problema de fons no era que els pobles primitius s'haguessin modernitzat i que calgués trobar nous "pobles" dins dels nostres territoris occidentals, sinó reconèixer que potser els primers no havien estat mai tan primitius com des d'aquí se'ls havia interpretat. És a dir, el què es requeria era un canvi d'enfocament teòric. És ara quan es comença a qüestionar el paradigma funcionalista pel fet de treballar com si les societats investigades estiguessin al marge del temps històric i dels efectes de la presència

occidental colonial. I com a resultat de la caiguda del paradigma dominant l'antropologia va haver de començar a buscar nous camins, diferents alternatives que s'han anat desenvolupant (algunes amb més èxit que d'altres) fins al dia d'avui¹⁵⁵.

Tots aquests canvis tingueren importants repercussions en l'evolució de la disciplina, si bé prengueren diferents formes en cada tradició nacional. En l'antropologia social britànica s'inicia als anys seixanta una forta desorientació que arribarà fins als anys vuitanta (Kuper 2005) i que és el resultat de les dures crítiques que es faran als estudis britànics en territoris africans i asiàtics sota processos colonials. Als EUA, per contra, es viu un moment de gran producció teòrica i etnogràfica. Precisament si alguna cosa caracteritza aquest període és un progressiu desplaçament del predomini disciplinar des de la Gran Bretanya cap als Estats Units, que es convertiran (i en gran mesura encara s'hi mantenen) en el principal focus de producció acadèmica i intel·lectual de la disciplina.

La necessitat de buscar paradigmes alternatius implicà canvis no sols en termes de perspectiva teòrica, sinó que també aparegueren nous temes a treballar. En resposta a les altres ciències socials, que comencen a fer recerca de camp en les recentment independitzades nacions del també recentment creat concepte de Tercer Món, l'antropologia política hagué de crear una agenda pròpia i distintiva. Paral·lelament al desenvolupament a Europa d'estudis històrics sobre la classe treballadora (amb el renouement de la història que va significar per a l'antropologia el treball de E.P.Thomson), el camperol i les dones, es desenvolupa un interès de l'antropologia política per la resistència camperola, els moviments obrers i les crisis del capitalisme a Àfrica i Llatino-Amèrica. Així mateix al sud d'Àsia s'inicien els anomenats "*subaltern studies*", amb autors com B. Cohen, que comencen a desmantellar la historiografia imperial del subcontinent i a estimular un replantejament dels estudis sobre les relacions de poder, l'imperialisme, el nacionalisme, la insurgència camperola, de classe i de gènere a l'Índia colonial (Vincent 2002:432).

¹⁵⁵ Un bon retrat de com es vivia tal crisi en plens anys setanta és el text de Llobera (1972): "Postscriptum: Algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la cultura".

En el marc europeu és en aquest període que caldria situar l'incipient treball de Gellner (1963) sobre el nacionalisme i els primers temptejos amb el tema d'un antropòleg francès seguidor de Mauss, Louis Dumont. Parlarem d'ells en els propers capítols.

Pel què fa al cantó americà, l'"exhuberència de postguerra" deixarà pas als anys seixanta i mitjans dels setanta a una forta decepció marcada per les crítiques a noves formes d'imperialisme (o neo-imperialisme) vinculades a la Guerra de Vietnam i al col·laboracionisme dels antropòlegs en escàndols com el Projecte Camelot (Gough 1968; Asad 1973). Segons la versió de Geertz (1995a:113), *"Algo sobre lo que parece haber un acuerdo generalizado (lo que, por supuesto, en sí mismo no lo hace verdadero) es que, al menos en los Estados Unidos, los sesenta fueron totalmente diferentes a los cincuenta, algo completamente distinto. Los cincuenta fueron complacientes, los sesenta convulsivos; en los cincuenta se vestía bien, en los sesenta de forma desaliñada; los cincuenta fueron silenciosos, los sesenta chillones. Vietnam, el movimiento de los derechos civiles y la contracultura fueron el kairos americano: el punto en el que el futuro cambió."*

En realitat no era la primera vegada que l'antropologia americana es trobava vinculada a projectes polítics concrets. Ja en el seu temps Boas havia participat activament en la promoció d'una antropologia anti-racista. I durant la II^a Guerra Mundial els antropòlegs americans es veieren arrossegats a fer estudis de política participant directament en els despatxos de Washington. O bé com Mead i Bateson aplicant la psicologia per fer perfils dels patrons culturals de conducta dels enemics i dels aliats; o bé com Murdock fent guies etnogràfiques de les illes del Pacífic (que posteriorment li serviren de model per a l'elaboració de la Mostra Etnogràfica Mundial). Però en aquest període els antropòlegs americans que estan fent treball de camp a Àsia i el Pacífic es troben amb la situació de passar de ser científics que promouen la modernització dels països del Tercer Món a ser sospitosos de col·laboracionisme en un món dividit per la Guerra Freda. Aquesta és justament la situació en la que es troba Geertz mentre està fent el seu treball de camp a Indonèsia i que es reflectirà en els seus escrits dels anys seixanta i setanta. *"Whatever was happening in the Third World, it did not seem to be the progressive advance of rationality, however defined. Some sort of course correction in our procedures, or assumptions, and our styles of work, in our very conception of what it was we were trying to do, seemed, as*

they say, indicated." (Geertz 2002:9). És en aquest període quan Geertz fa la seva pionera aproximació al tema del nacionalisme (Geertz 1963a) que l'acabarà convertint en el paradigma de l'aproximació primordialista per als estudis posteriors sobre teories del nacionalisme. Ho veurem amb detall després.

Però el tema clau en l'antropologia americana dels anys setanta serà l'etnicitat. *"Questions of ethnicity and cultural belonging were opened up in the Sixties. The decade did not invent the politics of identity, but it put it on the sociological agenda in a way different from the earlier twentieth-century discussions of immigration and assimilation."* (Calhoun 2005:77). Les polítiques d'etnicitat i el paper de les elits com a líders dels moviments socials (tant en les noves nacions com en les agitacions racials dels EUA de finals dels seixanta) generaren un nou focus d'interès teòric. Des de que en aquests anys el tema de l'etnicitat començà a fer-se present en les ciències socials en general i en l'antropologia en particular¹⁵⁶, s'ha generat una important línia d'investigació (amb una extensa producció i un apassionat debat entre posicions primordialistes i instrumentalistes) que arriba fins als nostres dies. Faré menció especial al debat sobre l'etnicitat en el darrer capítol d'aquest apartat de la tesi, donat que a partir dels anys vuitanta el debat sobre l'etnicitat apareix directament vinculat amb el debat sobre el nacionalisme.

Per altra banda, els anys setanta són a Europa i especialment a França, els anys de domini del pensament marxista estructural (o neo-marxista) i el desenvolupament de les teories de l'imperialisme. L'economia política guanya terreny en l'anàlisi de les polítiques del Tercer Món, aplicant una mirada conflictivista dels processos polítics i situant les societats a petita escala en els processos econòmics i polítics més amplis. En aquest cas l'anàlisi s'estendrà a un nivell macro que va més enllà dels límits del propi estat, elaborant teories del sistema-món. Un model que en l'antropologia política pren la forma d'un nou marxisme revisionista que analitza les formes polítiques als móns colonials i postcolonials posant l'accent en l'intercanvi desigual, la dependència política i econòmica, els modes de producció i el subdesenvolupament. És en aquest marc que es tracten secundàriament elements nacionalistes, en tant que aquests formen part dels moviments d'alliberament de

¹⁵⁶ Segons un estudi de Leo A. Despres (1975) dels índexs de textos i manuals d'antropologia, no és fins al 1971 que es comença a trobar el concepte d'etnicitat. No en deu ser aliè l'impacte de la publicació de la compilació de Barth (1969), *Los grupos étnicos y sus fronteras*.

l'anomenat Tercer Món i tenen un important potencial revolucionari. Però no són tractats amb profunditat per si mateixos, donat que des de la perspectiva marxista - com sempre-, es consideren simplement elements necessaris en el procés de desenvolupament, etapes que seran superades i que acabaran desapareixent amb l'avenç de la modernitat. Malgrat tot, *“el énfasis de esta escuela sobre los grandes procesos regionales es saludable, por lo menos en un punto. Los antropólogos tienen una tendencia a tratar las sociedades, incluso aldeas, como si fueran entidades aisladas, con poco sentido de los grandes sistemas de relaciones en los cuales estas unidades están insertas. Los trabajos ocasionales (e.g. Political Systems of Highland Burma de Edmund Leach) que han visualizado las sociedades dentro de un gran contexto regional han sido de una inclasificable (y admirable) rareza: ignorar el hecho de que los campesinos forman parte de Estados, y que hasta sociedades y comunidades “primitivas” están invariablemente envueltas en grandes sistemas de intercambio de todo tipo es una seria distorsión de los datos, y es virtud de los economistas políticos recordárnoslo.”* (Ortner 1984[1993]:34). És en aquest marc neo-marxista on es situaria l'interessant obra de Peter Worsley (1964).

En tot cas, malgrat que en els anys seixanta s'inicien les primeres aportacions antropològiques a l'estudi del nacionalisme amb l'obra de Geertz i Gellner, caldrà esperar ben bé fins als anys vuitanta a que la disciplina comenci, per fi, a prendre's seriosament el tema. És en aquesta dècada quan més influència té l'obra de Gellner. I no és estrany. També és ara quan l'antropologia europea comença una nova etapa, segurament afectada, com la resta de ciències socials, per la importància dels fets que van sacsejar el vell continent a finals dels vuitanta: *“The Reunification of Europe in 1989 is an event comparable with the French Revolution, and the Reformations, in its significance. (...) We will have to re-think it all, even if the fruits of our thoughts will not provide material for a new Grand ideology, even if the time of such ideologies is over. We shall see. A social science such as anthropology cannot remain indifferent to these changes. It is, after all rooted in them. Social anthropology, at any rate as practised in Britain and in what may be called the intellectual sterling zone, is linked in its origins to the history of European thought and its internal divisions.”* (Gellner 1993a:2)

Aquest canvi coincideix en el temps amb l'aparició d'una veritable antropologia històrica, que no sols incorpora realment la història dels pobles en l'anàlisi (i aquí destaca considerablement l'aportació de Sahlins), sinó que s'inicia per primera vegada una branca d'història crítica de la pròpia disciplina i una reflexió deconstructivista de la pròpia disciplina que marcarà les produccions antropològiques postmodernes. Tots aquests factors tindran lògicament els seus efectes en les propostes antropològiques al voltant del nacionalisme que es fan en els anys vuitanta i noranta i que veurem en el darrer capítol d'aquest apartat.

En definitiva doncs, el què apareix clarament en l'esquema històric que he intentat esbossar en aquestes pàgines és que el desenvolupament intern de la disciplina i, sobretot, de l'estudi de la política dins seu, no ha afavorit una aproximació antropològica a l'estudi del nacionalisme abans dels anys seixanta, independentment del què van fer o fessin les altres ciències socials. Per un motiu o per un altre, durant la major part de la seva història l'antropologia política s'ha limitat a l'estudi de formes de govern informals (principalment el rol del parentiu en l'organització del poder i del món simbòlic que hi està relacionat), aplicant una mirada funcionalista tancada en les "estructures tradicionals" del poblat o la tribu que ha promogut o facilitat l'allunyament de la disciplina de l'estudi del fenomen nacional. L'antropologia ha aplicat durant massa temps una mirada localista i limitada del seu objecte d'estudi que ha impedit observar com es relacionaven les identitats i les polítiques comunitàries amb les estructures geopolítiques més àmplies dins les quals aquestes solien trobar-se immerses. El nacionalisme, com altres temes vinculats a les societats complexes contemporànies, no han esdevingut part dels interessos antropològics fins fa ben pocs anys.

Malgrat tot, cal dir a favor de la disciplina que, quan finalment inicia aquesta via de treball, ho fa exactament en el mateix moment en que s'hi posen la resta de ciències socials, que fins llavors tampoc havien dedicat al nacionalisme l'atenció que es mereixia. I que els antropòlegs seran dels primers i més influents autors a intervenir d'una manera decisiva a en l'anàlisi del fenomen.

CAPÍTOL 2

A LA RECERCA DELS PRECEDENTS ANTROPOLÒGICS

“Importa conocer quién hace la ciencia social y a quién destina sus conocimientos. Las respuestas a tales preguntas ayudan a entender en parte cómo se construyen las ciencias sociales.”

Honorio M. Velasco

En aquest capítol pretenc fer una mirada a quins poden haver estat els “precedents” en l’estudi del nacionalisme dins de l’antropologia. Recordem que per precedents estic fent referència a antropòlegs que abans dels anys seixanta plantegin alguna qüestió relacionada amb el tema nacional en la seva obra, ja que abans d’aquesta data no hi ha hagut cap intent d’elaborar una veritable proposta explicativa del nacionalisme. Per tant, a aquests autors se’ls pot considerar antecedents del debat teòric si ofereixen alguna reflexió sobre la qüestió nacional que sembla interessant o pertinent des de la perspectiva actual.

Aquest capítol, doncs, és paral·lel al que hi ha a la primera part de la tesi dedicat als avantpassats teòrics del nacionalisme en les ciències socials en general. I per tant, també s’hi troben el mateix tipus de problemes metodològics que ja hem plantejat abans a l’hora de determinar els límits entre autors teòrics i marcs cronològics. Però de nou, la idiosincràsia de l’antropologia com a disciplina afegeix problemàtiques específiques a tenir en compte en l’anàlisi.

Si, com ja hem argumentat, la recerca en el passat de la disciplina de precedents teòrics (que puguin justificar les propostes explicatives construïdes en el present) és una constant en el desenvolupament de totes les disciplines, l’antropologia social tampoc no hauria de ser una excepció en això. I de fet no ho ha estat en la majoria dels temes que ha estudiat. Com ens recorda un magnífic text de Stolcke dedicat a la desmemòria antropològica envers alguns dels seus avantpassats, *“Al menos hasta los años setenta, siempre que los antropólogos se han interesado por el pasado de su disciplina, han tendido a interpretarlo desde la perspectiva conceptual y teórica que orientaba sus propias actividades antropológicas. Estas incursiones esporádicas en la historia de la*

disciplina no dejan de ser así más que intentos de legitimar, mediante linajes cuidadosamente seleccionados, sus propias predilecciones intelectuales para dotarlas de autoridad, para consolidar aquello que podía resultar controvertido o para desprestigiar lo que se rechazaba o simplemente para establecer como alternativa válida lo que podía resultar polémico, evocando padres fundadores u otras figuras ancestrales reconocidas o de reciente descubrimiento.” (Stolcke 1993:159). Encara avui es retorna una i altra vegada als escrits dels primers antropòlegs (és a dir, bàsicament als evolucionistes de meitats del segle XIX) per intentar “descobrir” en els seus textos elements pròxims o aplicables a les propostes que s’estan presentant al segle XXI sobre temes clàssics com el parentiu o la religió.

Ara bé, curiosament i a diferència del què em vist que passava amb els “pares fundadors” de la sociologia, justament en el tema del nacionalisme aquesta recerca de referents antropològics no s’ha donat. És possible que aquesta absència simplement reflecteixi el retard que hi ha hagut dins la pròpia disciplina en reconèixer la participació que aquesta ha tingut i pot tenir en l’estudi del nacionalisme. I que, per tant, només sigui qüestió de temps que comencin a aparèixer treballs de recerca en aquesta línia. Però també és possible que aquesta despreocupació per les aportacions dels precedents en aquest tema reflecteixi la conceptualització limitada i parcial que durant tant de temps s’ha tingut de l’objecte d’estudi de la disciplina. Si s’assumeix de partida la concepció de que la disciplina “tradicionalment” només s’havia d’ocupar de societats primitives i aïllades, lògicament se’n deriva que no cal dedicar cap esforç a buscar referències a un tema que, pel seu caràcter modern i occidental, de segur ha estat totalment aliè al treball i als interessos dels antropòlegs. D’aquesta manera doncs, la recerca sobre el nacionalisme des de l’antropologia s’ha produït als anys seixanta partint des de zero, fent taula rasa i negligint qualsevol possibilitat d’obtenir cap mena de benefici teòric de la recerca de referències al tema en el passat disciplinar. Malgrat que això signifiqui oblidar que en realitat els antropòlegs viuen i actuen, com tothom, en contextos sociopolítics i històrics concrets. I que, per tant, ells i la seva obra s’han vist afectats, directa o indirectament, també per discursos i conflictes nacionals i nacionalistes específics.

L'excepció aquí és, una vegada més, l'obra de Llobera. En una compilació de textos sobre l'antropologia a Europa (Goddard et al. 1994), Llobera va dedicar un capítol a les aproximacions antropològiques a l'estudi del nacionalisme a Europa. Malgrat que el títol parla d'Europa i malgrat que en el text es fa referència a autors contemporanis com Dumont o Gellner, en realitat el text es centra en l'anàlisi de l'obra de dos autors "precedents": Van Gennep i Mauss (Llobera 1994a). En aquest capítol veurem exactament quines han estat les contribucions d'aquests dos referents antropològics a l'estudi de la qüestió nacional.

No sé fins a quin punt aquest text de Llobera és pot considerar el resultat lògic de l'extensió del seu treball de recerca de precedents des de les ciències socials fins al camp de l'antropologia. Després d'haver treballat a Durkheim, Marx i Weber, és possible que la recerca l'hagi derivat fins a aquests altres autors. Però no deixa de ser curiós que l'únic treball que s'ha fet sobre els precedents antropològics en el tema del nacionalisme es situï precisament dins la tradició nacional francesa; la que - en termes generals -, menys ha problematitzat la qüestió nacional i menys ha participat en el debat teòric sobre el nacionalisme. Segons Noiriél (1991:77) l'índex de la *Revue française de sociologie* entre 1960 i 1984 (precisament el període en què l'estudi del nacionalisme s'inicia amb força en el món anglosaxó) no menciona ni una sola vegada els temes "nació", "nacionalisme" ni "nacionalitat". Malgrat les intencions inicials d'afrontar el tema de precedents tant influents com Mauss o Durkheim, no serà fins als anys 90 (segurament per l'impacte tant dels fets de Ruanda com pels de Iugoslàvia), que s'iniciarà un interès de les ciències socials franceses envers la nació i el nacionalisme (Bidart 2003).

Pel que fa a les altres dues tradicions nacionals dins de les anomenades antropologies hegemòniques, la britànica i la nord-americana, malgrat ser on s'ha produït la principal teorització sobre el nacionalisme, el silenci sobre els precedents és absolut. No obstant això, en aquest capítol faré menció a dos tipus de precedents habitualment no tinguts en compte. Per una banda veurem algunes aproximacions (iniciades precisament per Gellner) a la gran figura de l'antropologia social britànica, Malinowski i la seva relació amb el nacionalisme centreeuropeu. Per altra banda recordarem els treballs al voltant del

caràcter nacional que es van elaborar a l'antropologia culturalista nord-americana a mitjans dels anys cinquanta.

Prèviament, abans d'analitzar els precedents de la disciplina antropològica, hem de resoldre un problema fonamental: delimitar quan comença històricament l'antropologia i per tant, quan tenim els primers antropòlegs que poden ser considerats precedents, ja que ni tant sols en això ens hem posat d'acord els antropòlegs. I en el nostre cas és important marcar aquest inici perquè, depèn d'en quin moment el situem, ens podem trobar precisament amb la destacable coincidència entre l'origen de la disciplina i l'origen del nacionalisme.

2.1. Sobre els orígens de l'antropologia

El problema de la datació dels orígens de l'antropologia és de fet el resultat directe de la manca de consens dins de la pròpia disciplina al voltant de quin és el seu objecte d'estudi. I això acaba generant un cercle viciós de difícil resolució. Com ho expressa Stolcke (1993:148-9): *“Debería ser obvio, aunque no siempre lo es, que una historia de cualquier disciplina requiere antes que nada una definición de esa disciplina como precondition para poder delimitar su campo de investigación, fijar el punto de partida de esta historia y decidir sobre su periodización. Hay, no obstante, casi tantas definiciones de la antropología como gustos y miradas antropológicas y la mayor parte de ellas son más o menos triviales y/o circunstanciales. (...) He aquí uno de los dilemas de una historia de la antropología. Si, por una parte, para poder escribir una historia de la antropología habría que tener una idea clara de en qué consiste la disciplina, por otra, sólo el hacer su historia puede proporcionarnos esa idea.”*

Possiblement per tots aquests problemes la història de la disciplina s'aferra a les dades més segures. I, tot i l'extrema varietat de tradicions nacionals i la presència de reflexions filosòfiques al voltant de la diversitat humana des de l'Antiguitat, hi ha un acord força general en situar l'origen de l'antropologia en el moment de la seva institucionalització com una disciplina acadèmica amb pretensions científiques. Aquest

origen se sol situar a Europa (principalment a Anglaterra, Alemanya i França) i als Estats Units en el període que va entre 1860 i 1890.

La dificultat, doncs, no està en situar quan es produí la institucionalització de la disciplina, que sembla més o menys clara, sinó en determinar en quin moment històric es començà a pensar en la diversitat cultural (que se suposa que és el nostre objecte d'estudi) d'una manera més o menys sistemàtica. Per alguns autors l'inici de la reflexió antropològica es situaria en el Renaixement i el "descobriment" del continent americà que, conjuntament amb l'aparició i extensió de l'ús de la impremta, permeteren el plantejament i difusió de problemes alhora filosòfics i pràctics per explicar la diversitat (Caro Baroja 1985; Lisón Tolosana 1976; Hodgen 1964). I des del principi aquesta diversitat fou interpretada dins la unitat de la humanitat, que és el gran debat en joc. Aquí estaria l'origen dels primers sistemes etnològics del món i l'inici d'un gran debat públic i permanent que serien els símptomes d'una "filosofia antropològica" crítica i relativista (representada per figures com Acosta, Las Casas o Montaigne).

Aquesta reflexió serà recollida i àmpliament desenvolupada pels posteriors filòsofs il·lustrats que, per a d'altres historiadors de la disciplina, són considerats realment els iniciadors de la reflexió antropològica (Lowie 1937; Evans-Pritchard 1987). Des d'aquesta perspectiva el segle XVIII estarà marcat pel naixement d'un projecte antropològic explícit que acompanya i vol guiar el segon moviment de grans descobriments, en el Pacífic, a l'interior d'Àfrica i Amèrica: "*La reflexión filosófica y crítica sobre las formas de gobierno acude a los datos comparativos salidos del corpus etnográfico e histórico de la Antigüedad y del movimiento nacido con el Renacimiento, y autonomiza a la sociedad y sus instituciones como objeto de conocimiento (Montesquieu).*" (Menget 1991:342) Precisament en Montesquieu i els il·lustrats escocesos situa el punt d'origen de la seva història del pensament antropològic Evans-Pritchard (1987).

El que voldria destacar aquí és que si partim d'aquesta interpretació dels orígens de la disciplina, aleshores ens trobem davant una de les qüestions més importants que, en la meua opinió, planteja l'estudi antropològic del nacionalisme: la coincidència cronològica i geogràfica dels inicis tant de l'antropologia com del propi pensament i discurs nacionalista.

És precisament en un marc geopolític de formació i/o consolidació dels primers estats-nació europeus i americans i la seva expansió colonial i imperial on es desenvoluparà el primer interès per estudiar d'una manera rigorosa i científica la diversitat cultural al segle XIX. Ja sigui estudiant la cultura tradicional pròpia que defineix l'especificitat de cada poble o nació (estudiada pels folkloristes a Europa), ja sigui observant com s'organitzen les societats primitives en els nous territoris descoberts (camp que cobriran els primers antropòlegs evolucionistes).

Per tant, no és estrany trobar que alguns personatges il·lustres varen participar per igual en la creació dels dos tipus de discursos, esdevenint-ne els seus "antecedents" més il·lustres. Aquesta coincidència es personifica en les figures dels escriptors del segle XVIII (especialment en els filòsofs morals de la il·lustració anglesa i escocesa) i després en els intel·lectuals europeus del segle XIX (especialment els romàntics alemanys i els folkloristes).

Es tracta d'una coincidència que no crec que sigui casual, fruit simplement de l'atzar. I si no és casual, implica uns corol·laris sobre els orígens i desenvolupament de la disciplina que requeririen d'una anàlisi en profunditat, que a hores d'ara no s'ha fet. Malgrat que ja al 1987 Gellner establia aquesta relació en termes generals entre el nacionalisme i les ciències socials: *"El siglo XIX fue la edad del nacionalismo. Fue también la época en que nacieron las grandes ideologías seculares y asimismo fue el período durante el cual surgieron las ciencias sociales. Estos tres acontecimientos no dejan de estar relacionados. Las turbulencias y la inestabilidad que estaban socavando el antiguo orden naturalmente condujeron a ciertos hombres a tratar de comprender lo que ocurría, a investigar los fundamentos mismos de la sociedad, a captar los principios de las nuevas formas sociales que estaban emergiendo; y condujeron a otros a intentar cambiar el mundo o, mejor dicho, las direcciones en que debería producirse el cambio."* (Gellner 1987:9) Precisament aplicant aquesta idea Gellner farà en aquest llibre una anàlisi de la relació de Malinowski amb el nacionalisme que veurem més endavant en aquest mateix capítol. Però més enllà d'aquesta anàlisi de Gellner i que en alguns textos es troben algunes referències indirectes que semblen enfocar cap al mateix tema, encara avui aquest no ha estat afrontat directament tal com la importància i complexitat del fenomen requeririen.

La realitat, doncs, és que en el segle XVIII a Europa coincideixen un conjunt de reflexions al voltant dels individus i les societats que tenen en les figures de la Il·lustració el seu màxim exponent. I que mostren un interès per conèixer i delimitar la diversitat social i cultural que els converteixen en precedents tant de la reflexió antropològica com dels discursos polítics sobre els pobles i les nacions que es desenvoluparan després des de diferents enfocaments teòrics i polítics. *“Thus, alongside the comparative study of moral systems in France, the conjectural study of the development of human society in the Scottish Enlightenment, and the biological study of humanity, we find a strong research tradition in Central and Eastern Europe focused on the historical relations between people and nations – not only in the non-Western world but also in Europe itself. This tradition was fostered not in centralized states like France and Britain, but in multi-ethnic countries with greater sensitivity to social formations ranging from ethnic groups to national cultures and nation-states.”* (Vermeulen 1996:184)

D'aquesta manera, doncs, caldria preguntar-se si les primeres reflexions sobre la diversitat cultural i la seva expressió en els diferents grups humans (sigui sota la forma teòrica que sigui), s'inscrivien en una preocupació política més general de l'època per delimitar i definir els diferents pobles i les seves característiques intrínseques. Les pròpies i les dels altres o “exòtics”. I si els diferents desenvolupaments “nacionals” de la disciplina en els diferents estats van tenir o no a veure amb el tipus de context social i polític on aquesta es desenvolupava. Sabem que històricament les ciències socials han nascut de la necessitat de governar i administrar les poblacions. Per què hem de creure que l'aparició i desenvolupament de la disciplina no estava llavors, igual que ara, condicionada pels interessos polítics i històrics de les societats a les quals pertanyien els antropòlegs?

L'antropologia ja ha establert aquest tipus de relació ètica i política pel què fa a la implicació històrica entre la disciplina i fenòmens com el colonialisme, l'imperialisme i el racisme. Així es va desenvolupar una teoria crítica amb el paper (directe o indirecte) de l'antropologia en la construcció del racisme (a través de l'ús del concepte de raça i la construcció de classificacions racials) i una ferotge crítica al rol col·laboracionista que també tingué amb els processos imperialistes (a través del conceptes de primitius/civilitzats

i el paradigma evolucionista de classificació de les societats). Però sembla que no ha arribat a fer aquesta mateixa reflexió pel què fa al nacionalisme, un fenomen ell mateix també força interrelacionat amb els tres anteriors. Encara no s'ha plantejat realment quin ha estat el lligam entre la construcció teòrica dels conceptes de classificació dels grups humans que hem elaborat i utilitzat des de l'antropologia (ja sigui la raça, l'ètnia o la cultura) i el seu ús en el discurs nacionalista.

No es tracta de buscar un altre pecat del qual acusar a la ja prou maltractada disciplina. Sinó de recordar una vegada més que la ciència, o millor dit, que els diferents desenvolupaments disciplinaris es correlacionen amb el context històric i polític on s'estan produint. I que habitualment els investigadors intenten donar sentit al món que els envolta aplicant la visió que hi ha en aquells moments del món, una cosmovisió que orienta metateòricament el treball dels científics. Els historiadors, per exemple, ja han fet aquesta reflexió, reconeixent l'important rol jugat per la ciència històrica en el desenvolupament del nacionalisme i en la construcció de l'imaginari nacional. Aplicant el mateix tipus de revisió crítica a la nostra disciplina, doncs, no sembla tant descabellat establir un lligam entre l'origen del pensament antropològic sobre la diversitat humana i un interès més ampli de l'època per definir (políticament i científicament) els grups humans que formaven els pobles i les nacions i les seves característiques delimitadores. I aquest interès s'expressaria tant en la seva versió biologista (que intentava determinar i classificar les diferents races humanes), com en la seva vessant històrica (que explicava el passat de les "nacions" europees, tot reforçant-les en el procés) o sociològica (que intentava establir el funcionament de les societats dins de cada una d'aquestes nacions preestablertes).

Es tracta d'un tema complex dins del qual no hi caben banalitzacions simplistes que estableixin un lligam únic i unidireccional entre la construcció de conceptes teòrics i la seva utilització en discursos polítics. Però el què és innegable és que els conceptes i eines teòriques que hem construït des de la disciplina per descriure i delimitar les diferents societats a través de la seva cultura serveixen perfectament i han estat utilitzats des del discurs polític per delimitar els pobles i les seves pertinences. I encara ho són. Que el terme escollit per delimitar la pertinença al grup sigui la raça, l'ètnia, la cultura o la nació, i que a través d'aquests conceptes es derivin ideologies de pertinença i polítiques de discriminació

com el racisme, l'etnicitat o el nacionalisme, només ens mostra que uns i altres, científics i polítics, intel·lectuals i ciutadans, estan vivint en un context on hi ha un fort interès per determinar els límits i característiques dels grups humans i les seves especificitats. La pregunta que caldria fer-se és per què.

És important, doncs, pensar que sovint no estan tant allunyats els objectius i mètodes científics dels usos polítics d'aquest treball. I no ens hauria estranyar descobrir que els dos discursos que desitjaríem entendre com a separats i desconnectats, el polític i el científic, en realitat han evolucionat conjuntament. Establint-se préstecs de termes i conceptes entre un i altre. Modificant-se els significats teòrics i polítics d'aquests termes en cada moment històric: raça, ètnia, poble, cultura... Els dos discursos s'han retroalimentat mútuament: delimitant políticament quins havien de ser els temes socials sobre els quals calia establir aproximacions teòriques; proporcionant eines conceptuals i arguments d'autoritat per a legitimar les accions i els discursos polítics.

I aquí el rol de la idea de cultura (en tant que element diferencial de la forma de vida, essència i especificitat d'un poble) és vital. No és aquí el lloc per reiniciar el debat sobre el concepte de cultura, tantes vegades plantejat i mai acabat i que té la seva pròpia complexitat (vegeu, entre altres, Kroeber & Klukhohn 1952; Wright 1998; Eagleton 2000; Stolcke (coord.) 2003). Només vull remarcar que des del principi, sigui quina sigui la definició acadèmica de cultura que s'hagi utilitzat, sempre ha estat acompanyada d'un significat polític d'element de diferenciació dels pobles. Al costat de la Cultura en majúscules (o civilització), entesa com a aquelles capacitats i habilitats socialment apreses per tots els humans – aquella propietat universal de la vida social humana que es contraposava a l'existència animal-, sempre hi ha hagut el concepte de cultura en minúscula (o *kultur*), una visió configuracional on enlloc de cultura en minúscula hi ha les cultures, aquella especificitat particular que defineix els pobles amb límits tangibles i els distingeix de la resta. “*Cultura era lo que los pueblos tenían y mantenían en común, griegos o navajos, maoríes o puertorriqueños, cada uno la suya propia.*” (Geertz 2000:252-3)

Una idea de cultura que s'aplica per igual tant a les propostes dels folkloristes que intentaven recuperar aquella cultura genuïna que conservava les arrels més pures d'un poble en territori europeu, com a les propostes dels antropòlegs que establien distincions entre les formes de vida dels pobles primitius i el món civilitzat. I que ha funcionat com un terme més o menys paral·lel, emparentat o sinònim d'altres com el de poble, raça, ètnia o tribu. I tots ells, amb més o menys preeminència depenent del moment històric, han servit per legitimar l'existència i l'essència de la nació.

La "cultura" doncs, s'ha d'entendre també com un concepte teòric sorgit d'un context històric concret. Segons Wolf (1982), el context en què algunes nacions europees lluitaven pel domini i d'altres s'esforçaven per tenir independència política i identitat separada. Un concepte teòric que servia (i serveix encara) doncs, com a concepte polític: *"Probar que cada nación en lucha era dueña de una sociedad distintiva, animada por una cultura o espíritu especial, sirvió para legitimar sus aspiraciones a formar un Estado separado con su propia personalidad. El concepto de culturas separadas e integrales respondió a este proyecto político."* (Wolf 1982:467) La qüestió és si no caldria fer extensiva aquesta reflexió de Wolf a la resta de termes i conceptes utilitzats dins de la disciplina per delimitar els grups humans i les seves diferències.

Pocs antropòlegs semblen haver-se adonat d'aquesta interrelació entre la disciplina i el nacionalisme. A part de Gellner i Wolf, pocs més han parlat del tema. Una excepció és Hart (2003) que ho aplica al cas concret de l'antropologia social feta al Regne Unit. Afirmar que el desenvolupament de l'antropologia britànica d'entreguerres encaixava molt bé amb el moment històric en què el projecte de Versalles reemplaçava els antics imperis pel nou sistema d'estats-nació. I que la seva principal contribució no fou tant mantenir la pau en les colònies sinó apuntalar l'estat-nació "a casa": *"The age of nationalism, our own, likewise needed a vision of the world as a medley of isolated cultures, and the social anthropologists provided one. It is unlikely to be the last in the sequence of paradigms."* (Hart 2003:2) L'aplicació del model etnogràfic de Malinowski seria una adaptació del nacionalisme centreeuropeu a l'estudi de les societats primitives, on l'etnògraf descriuria els eterns costums d'uns camperols propers a la naturalesa i lligats a través del parentiu d'una forma molt similar al model de *Volk* reproduït a les nacions europees que buscaven

el seu estat propi. D'aquesta manera *"The new academic ethnographers reproduced that political model in their 'primitive sociology', lending to a war-ridden and fragmented world the appearance of timeless universality. Moreover, Radcliffe-Brown's contribution, structural functionalism, claimed that the simpler societies replicated in microcosm eternal principles of social order, as manifested in the corporate states of the inter-war period. Malinowski and Radcliffe-Brown shared Durkheim as a precursor because their discipline was implicitly conceived as a means of defending the nation-state and its 'organic' division of labour against revolution."* (Hart 2003:2)

D'aquesta manera el model d'etnografia basada en el treball de camp, que ha estat i continua essent tant important per a l'antropologia social, tindria un origen històric específic i una funció social contemporània: *"It was appropriate to insist that social anthropology was distinctively British. This was, after all, the nationalist century."* (Hart 2003:2)

Tornaré després a la qüestió del paper de Malinowski i el nacionalisme centreeuropeu en el desenvolupament de l'antropologia social britànica. En tot cas, el tema plantejat aquí és complex i la seva importància requereix d'una anàlisi amb profunditat que no puc oferir aquí. Em limitaré a apuntar dues qüestions derivades d'aquesta hipòtesi de l'origen comú i no casual dels dos discursos.

Per una banda ens podem preguntar fins a quin punt l'aparició de la disciplina antropològica és el resultat d'un procés modernitzador tal com l'entenia Gellner, esdevenint així l'antropologia un exemple empíric que confirmaria la seva teoria. Si partim de la premissa que l'antropologia, com la resta de ciències, no es mou al marge del que passa el món; si acceptem la tesi modernista de Gellner i altres autors segons la qual en la modernitat es produeix un canvi sociopolític, tecnològic i econòmic que explica la necessitat de que la identificació ètnica i cultural esdevingui, també, criteri d'organització política; si, en definitiva, assumim tots aquests arguments, potser podem trobar una explicació a per què en aquest període modern (i postmodern) uns i altres estem tant interessats per la idea de cultura i per determinar les característiques pròpies i diferencials dels diferents grups humans.

Per altra banda, pensant en si fossin certes aquestes hipòtesis, caldria plantejar-nos quin és i quin pot ser el paper de l'antropologia en tot aquest tema actualment, en el món contemporani. Si es confirma que hi ha hagut una interrelació entre aquests dos discursos en origen, cal preguntar-se quina continuïtat ha tingut aquesta relació al llarg del temps. Si és cert que hi ha una relació (directa o indirecta) entre la construcció acadèmica de paradigmes de delimitació dels grups humans i l'interès polític de classificació dels individus en funció de la seva pertinença en tals grups, hem de pensar que aquesta relació no és només una cosa del passat sinó que ha continuat i continua avui dia. I considerar quines conseqüències ètiques i epistemològiques té aquesta relació per a l'antropologia que estem practicant avui dia.

Alguns exemples etnogràfics ens mostren quin ha estat el paper dels antropòlegs i les seves classificacions etnogràfiques en els processos de descolonització i de construcció de les noves nacions independents. Però aquest rol de suport d'autoritat de l'antropologia ha continuat també en temps més recents en processos contemporanis de demanda de drets nacionals (com s'ha vist en el procés de descomposició de l'antiga URSS i l'ex-Iugoslàvia) i en les reclamacions de drets polítics d'alguns grups indígenes (Piella 2004; Larrea & Ruíz-Peinado 2004)¹⁵⁷. Com ens recorden Ribeiro & Escobar (2006:28-29): *“El rol que la antropología cumple en la construcción de nación es bien conocido (para el caso de Brasil, ver, por ejemplo, Peirano, 1991); es suficiente con anotar que los antropólogos suelen contribuir en la (re)creación de ideologías sobre la unidad o la diversidad nacional amparados por la autoridad académica que se refleja en las políticas de educación e intervenciones de Estados y de organizaciones no gubernamentales. Como lo muestra vividamente Andy Toussaint (2006), los dilemas que los antropólogos australianos enfrentan con respecto a su autoridad en los procesos de reclamación de tierra por parte de la población aborigen ilustran las intrincadas relaciones entre la antropología, los aparatos del Estado y la auto representación de las disciplina, en especial con respecto a su estatus científico.”* Ens trobem doncs, en múltiples situacions en les quals els etnògrafs

¹⁵⁷ I potser aquí també podríem incloure com a element de debat polític la pròpia definició antropològica del concepte de grups “indígenes”, tal com reflecteix la polèmica iniciada per Kuper (2003) i resposta per Barnard (2006) i altres autors en un debat aparegut a *Social Anthropology*, 14 (1), 2006. V. també Sahlin 1999.

sovint es troben incòmodament implicats directament en decisions polítiques no buscades. Però, en quantes altres situacions polítiques l'aportació teòrica de l'antropologia també hi ha estat present sense que aquesta en fos directament responsable?

2.2. El cas dels folkloristes

Un exemple paradigmàtic de la unió del rol teòric i el rol polític és el dels folkloristes. En la primera part de la tesi (capítol 1) ja plantejàvem la dificultat metodològica de distingir en alguns autors si la seva aportació al debat sobre la qüestió nacional era únicament teòrica o bé també política (com exemplificava molt clarament el cas de Renan). Amb els folkloristes aquesta dificultat apareix absolutament impossible de superar. Aquests personatges tendeixen a mesclar el dos espais a través d'una obra que, en alguns casos, fonamenta explícitament i sense cap mena de pudor la recerca de la cultura tradicional tant per motius polítics com científics. Els folkloristes, inspirats directament pel romanticisme, buscaren en el món rural i tradicional les arrels de la nació històrica. I d'aquesta forma barrejaren, tant la recerca genuïna d'una cultura específica pel noble motiu de conèixer una realitat abans de que desaparegui, com l'objectiu de legitimar a través d'aquesta recerca demandes polítiques concretes. Els treballs dels pioners investigadors de la cultura varen obrir el camí cap al desenvolupament d'una nova disciplina, alhora que donaven poderosos elements per a les reivindicacions dels primers nacionalistes europeus.

Per part de les teories del nacionalisme hi ha hagut un reconeixement general de l'important paper que varen tenir directament els folkloristes en els inicis del discurs i els diferents moviments nacionalistes a Europa (Hroch 1985; Anderson 1983). Malgrat que no està tant clar quin és l'ordre dels factors en aquesta relació. Mentre que en l'esquema històric de Hroch primer hi hauria un interès romàntic (i encara no polític) pel folklore que amb poc temps acabaria derivant en un discurs nacionalista, Herzfeld (1996) afirma que la idea de la recollida i anàlisi sistemàtica d'aquestes dades emergeix amb més força amb el dramàtic sorgiment del nacionalisme romàntic europeu de la primera meitat del segle XIX.

El què sembla inqüestionable és que l'interès folklòric per la cultura material i els costums i saviesa popular al món rural va absolutament lligat amb l'ascens del nacionalisme a Europa. Tot i això, encara avui dia no s'ha produït una anàlisi amb profunditat de quines implicacions té aquest fet per a l'antropologia. Davant el fet innegable del rol que va jugar el folklorisme en la "construcció nacional" europea la resposta habitual des de la disciplina ha estat reduir la importància dels folkloristes com a avantpassats acadèmics.

Com ja he dit, totes les històries tendeixen a recordar a aquells avantpassats dels quals un se'n pot sentir orgullós i que li permeten establir genealogies il·lustres. Vistos amb recel o fins i tot amb disgust precisament per aquest vessant polític, els folkloristes solen ser relegats (juntament amb els primers antropòlegs racialistes que mesuraven cranis), a un panteó d'avantpassats molt llunyans i poc honorables, com aquells parents incòmodes que preferim esborrar de la memòria familiar. O fins i tot se'ls situa en una línia de filiació exclusivament política que no tindria res a veure en objectius, mètodes ni resultats amb la línia científica que va portar a la creació de la "veritable" antropologia (Prat 1991)¹⁵⁸.

Així doncs, la implicació directa d'aquests autors i el seu treball amb el nacionalisme ha fet que tradicionalment fossin subestimats o marginats en la història de la disciplina. Si a això si suma la tendència general a considerar que l'antropologia es dedica principalment a l'estudi dels "altres" pobles (o "exòtics") es pot entendre la negativa a reconèixer que el desenvolupament del folklorisme a Europa *també* forma part dels nostres orígens com a disciplina. En el mateix moment que l'antropologia assoleix la seva

¹⁵⁸ En aquest text, que ha esdevingut un dels principals referents en la història de l'antropologia espanyola, Prat (1991) construeix un model dual (i en certa mesura maniqueu) que contraposa un discurs antropològic "apolític" (construït per científics naturalistes orientats per una voluntat il·lustrada de captar l'evolució de l'home en general) a un discurs folklorista "políticament contaminat" (portat a terme a les zones "nacionalistes", és a dir, Catalunya, País Basc i Galícia, per part dels literats romàntics guiats per l'objectiu polític d'obtenir l'essència de l'home nacional). Mentre altres autors com Aguirre (1992) o Calvo (1997) reivindiquen els dos discursos com a "precursors" directes de la moderna antropologia cultural espanyola i catalana respectivament, Prat (i Comellas 1984) reivindica com a avantpassat vàlid només el primer. Ara bé, només cal mirar amb atenció les evidències històriques que proporciona el mateix Prat per veure que de voluntat científica i devoluntat política se'n pot trobar (amb diferent èmfasi, naturalment, donades les relacions de poder que hi havia) a ambdós cantons. Per altra banda, dins de la genealogia honorable que formen els primers naturalistes espanyols tenim tendència a oblidar-nos d'incloure a alguns avantpassats dedicats a estudiar la part biològica de l'individu no tant honorables com desitjaríem (v. Ronzón 1991).

maduresa com l'estudi científic dels "altres" colonitzats, el folklore acadèmic es desenvolupa coherentment com una branca d'aquesta ciència dedicada a l'estudi dels "exòtics" domèstics que es trobaven en el territori rural interior dels estats-nació (inicialment a Europa però després també a molt països asiàtics com Japó, l'Índia i Corea). I com a subdisciplina o especialitat temàtica aplica en aquests territoris patris els mateixos conceptes, mètodes i paradigmes que la disciplina mare, compartint amb ella la idea de cultura o la seva genealogia teòrica¹⁵⁹. Especialment la seva primera adherència al model d'anàlisi a través de les "supervivències" (*survivals*) de la doctrina evolucionista (una epistemologia que el folklore fou molt més lent a refusar que la resta de la disciplina).

De fet els paral·lelismes entre l'evolucionisme del segle XIX i el folklore de finals del XIX són evidents, no només pel què fa a la seva respectiva metodologia sinó perquè ambdós es dediquen a reconstruir de manera teòrica una història (marcada per un seguit d'apriorismes teòrics i ideològics) que converteixen el seu objecte d'estudi en un exemple o model contemporani del propi passat: el passat de la civilització humana exemplificada en els "primitius" per part dels evolucionistes; el passat de la pròpia cultura específica mantingut en la tradició que guarda el món rural per als folkloristes. El folklore de la pagesia seria al passat de les societats occidentals urbanes modernes el què les cultures primitives són al passat de la humanitat. De fet el mateix Tylor (1871[1977]:42) establia aquesta associació entre salvatges, pagesos i primitius en considerar que les cultures pageses mantenen les supervivències (en les pràctiques, hàbits i eines) que constitueixen la prova palpable de l'evolució de la humanitat des del salvatgisme fins a la civilització. *"Miremos al moderno campesino europeo usando su hacha y su azadón, veamos la cocción de sus alimentos o el asado sobre el fuego de troncos, observemos el lugar exacto que la cerveza ocupa en sus cálculos de felicidad, oigamos su cuento del fantasma en la vecina casa encantada, y el de la sobrina del granjero que fue embrujada con ataduras en sus entrañas hasta que cayó presa de convulsiones y murió. Si elegimos de este modo, cosas que hayan cambiado poco en el largo curso de los siglos, podemos trazar un cuadro*

¹⁵⁹ Es pot posar com a exemple el cas dels folkloristes catalans de principis del segle XX, que van traduir i adaptar el *Notes and Quires on Anthropology* (creat per la *British Association for the Advance of Science* per a la recollida de dades etnogràfiques a l'Àfrica) als seus estudis en el món rural català, amb l'objectiu de crear un Arxiu d'Etnografia de Catalunya (Prat 1991)

en el que apenas habrá un palmo de diferencia entre un labrador inglés y un negro del África Central.”

D'aquesta manera, doncs, no seria descabellat considerar als folkloristes els iniciadors dels primers treballs antropològics en i sobre el territori europeu i la seva població. Però l'exclusió de la història de la disciplina d'uns autors que resulten incòmodes políticament per la seva estreta relació amb les reivindicacions nacionalistes, ens ha portat durant molt de temps a considerar que l'antropologia no s'havia dedicat a l'estudi de les societats europees fins als anys cinquanta. Passant així per alt un tipus de desenvolupaments antropològics que han tingut molt importància en algunes tradicions nacionals no hegemòniques, com poden ser les que s'han produït en molts països de l'Europa central i de l'Est. Països on encara avui dia l'antropologia es troba molt vinculada al què se sol denominar etnologia, una especialitat que es pot entendre com l'herència dels estudis folkloristes i que actualment es defineix com l'estudi de la cultura tradicional local (Ciubrinskas 2005). Una etnologia europea que, ben entesa i ben aplicada, ens permet desenvolupar aquella part de l'antropologia dedicada a estudiar-nos a nosaltres mateixos (Diaz de Viana 1999). Una etnologia europea dins la qual aparegueren els primers intents antropològics de plantejar la qüestió nacional, ja que els seus practicants es trobaren directament enfrontats amb el tema: "*le fait majeur avec lequel l'ethnologue est en prise dès l'abord est le fait national.*" (Maget 1968:1249)¹⁶⁰

En definitiva, doncs, la qüestió més important que planteja el cas del folkloristes no és si cal reconèixer el seu rol i participació en els orígens i desenvolupament de l'antropologia o bé negar-los cap valor al seu treball pel fet que les seves propostes estaven guiades o foren utilitzades amb propòsits polítics relacionats amb reivindicacions nacionals vàries. A parer meu el què és important aquí és adonar-nos que el cas dels folkloristes il·lustra amb una gran claredat la relació directa o indirecta que hi ha hagut i encara hi ha entre l'antropologia i el nacionalisme. I que cal començar a plantejar quines

¹⁶⁰ Marcel Maget esdevindrà un dels primers antropòlegs francesos a plantejar el tema nacional, convertint-lo en un dels temes centrals de l'etnologia europea (v. Noiriel 1991:82-83; Bidart 2003:191-195). També és un dels primers en reconèixer com els diferents processos de nacionalització que es donen al llarg del segle XIX als diferents països europeus van acompanyats del desenvolupament dels sabers "populars", ja sigui amb el nom de *Volkskunde* a Alemanya o de *folklore* a Anglaterra i França (Maget 1968:1272).

conseqüències té això per a l'antropologia, especialment per aquells que intentem aplicar-la al marc europeu.

2.3. Des de l'antropologia francesa: els casos de Mauss i van Gennep

Com ja he dit, els únics antropòlegs estudiats explícitament com a precedents a tenir en compte en el debat sobre el nacionalisme són Marcel Mauss i Arnold van Gennep. Aquests dos autors foren reivindicats per Llobera que, després d'haver explorat el cas de Durkheim, continuà el seu esforç per trobar precedents teòrics en antropologia sobre l'estudi de la qüestió nacional a Europa¹⁶¹. L'objectiu principal del text de Llobera (1994a) és presentar la contribució de van Gennep, un autor que considera silenciada dins de la disciplina pel que fa a la seva contribució al tema nacional. És per això que li dedicarà la part principal del text (unes 10 pàgines), mentre que dedicarà menys espai (4 pàgines) a la recerca que Mauss va fer sobre la nació.

L'interès de Llobera per van Gennep més que no pas per Mauss pot respondre a la necessitat de treure a la llum l'aportació d'aquesta figura en el camp d'estudi de la qüestió nacional, ja que fins llavors havia restat absolutament ignorada. En canvi, pel que fa a Mauss, malgrat que des de l'antropologia en general es desconeix aquesta part de la seva obra, des de les teories del nacionalisme ja s'hi havia fet alguna referència (v. Noiriel 1991; Bidart 2003). També pot estar relacionat amb el fet que la contribució de van Gennep (en forma d'un llibre i quatre articles) és més sistemàtica i substancial que la de Mauss (que es limita a 50 pàgines fragmentàries d'un tractat inacabat sobre la nació i un curt paper sobre la nació i l'internacionalisme). Però sospito que també es pot deure al fet que el primer ofereix una mirada al tema nacional més similar a la del propi Llobera, mostrant-se favorable al principi de la nacionalitat i destacant la continuïtat al llarg del temps del sentiment nacional i la seva importància emocional. Mentre que el segon posa de relleu la novetat i modernitat del concepte occidental de nació.

¹⁶¹ Haig d'agrair al Dr. Llobera que em fes arribar generosament una còpia del seu text al 1994, després d'assistir a un curs de doctorat sobre Durkheim que en aquella època ell impartia a la UAB. Ja llavors em va ser una útil lectura, però no el vaig poder incorporar en la tesina que vaig escriure al 1998. Ara per fi puc fer-ho i fer públic, do ncs, el meu deute amb ell.

Sigui o no aquesta la causa del seu interès per aquests autors, tal pretensió no devaluaria en cap sentit el treball de Llobera, ja que és ben legítim buscar en els precedents allò que ens pot guiar en la nostra recerca actual. En tot cas explicaria el seu interès per uns autors que, a parer meu, aporten poc a les teories actuals del nacionalisme. Jo no gosaria afirmar, com fa Spencer (1996:392) que Mauss va escriure un important assaig sobre el nacionalisme i els rituals de la nació. Tot el que tenim de Mauss és un recull fragmentari i poc sistemàtic de diferents capítols (escrits probablement durant el 1919-20) i que formen part d'un projecte de llibre al voltant de la nació que, per les raons que sigui, mai va poder portar a la pràctica¹⁶². Els fragments foren publicats pòstumament a l'*Année Sociologique* al 1953-54, amb un "Advertissement" previ de Lévy-Bruhl on mostra el seu recel al fet de publicar uns escrits inacabats, sense el repàs ni el permís de publicació del seu autor i que "*sans doute, ne correspondait pas exactement au dernier état de sa pensée.*" (Lévy-Bruhl 1953-4:5). El text intenta analitzar quin tipus de societat és la nació i quines són les seves característiques definitòries i amb prou feines s'hi menciona el nacionalisme.

Per la seva banda l'obra de van Gennep al voltant de la qüestió nacional és limitada a quatre articles i un llibre, *Les éléments extérieurs de la Nationalité*, publicat al 1922 i que representava el primer volum d'un *Traité comparatif des Nationalités* que havia de comptar amb dos altres volums més que mai va arribar a escriure. En aquests materials van Gennep intenta fer una anàlisi de la nacionalitat i les seves característiques. I com que es centra en la nacionalitat, a la qual pren com un fenomen social donat del qual no discuteix el dret natural a existir, no ofereix cap mena d'anàlisi ni reflexió al voltant de la nació i el nacionalisme.

Quin és, doncs, el valor real de les aportacions d'ambdós autors al debat actual sobre el nacionalisme? Sembla que el més interessant de tot plegat és descobrir que hi va haver uns antropòlegs que als anys vint es van interessar per la qüestió nacional, més que no pas el què en van dir concretament. Allò que té més valor, doncs, no és si ofereixen una

¹⁶² Lévy-Bruhl, que va heretar el text de Mauss un cop mort Leenhardt i que es va encarregar de la seva edició, afirma que Mauss havia confiat als seus familiars que preparava una obra magna sobre la nació però que aquest projecte va quedar relegat per darrera d'altres treballs més pròpiament etnològics i per l'ensenyament al *Collage de France*, que l'ocuparen fins a la seva mort. V. Lévy-Bruhl (1953-4:5).

anàlisi nova o interessant del tema, sinó el fet en si de trobar uns antropòlegs que a principis del segle XX varen tenir la voluntat d'afrontar un tema propi de les societats occidentals modernes. I el què és més interessant és que en intentar fer-ho reflecteixen una mirada específica al tema: la visió francesa d'entreguerres.

Ara bé, si aquest és un dels principals valors de la recuperació d'aquestes figures, llavors en el text de Llobera hi manca, més que mai, una anàlisi contextual dels escrits dels dos autors respecte a la seva biografia i les seves opcions polítiques i intel·lectuals; una anàlisi que correlacioni la seva obra i el marc geopolític on es movien dos autors coetanis però amb una trajectòria professional i intel·lectual ben diferent.

Per una banda tenim a Marcel Mauss (1872-1950) un francès d'origen jueu amb una activitat política intensa, especialment vinculada al socialisme. Considerat tant un antropòleg com un sociòleg i un historiador, la seva importància no es deriva d'una producció escrita destacable en quantitat (no va acabar cap de les grans obres que havia emprès) però sí en qualitat. La seva obra està disseminada en curts però importants assaigs (com l'influent *Essai sûr le don*, de 1925) que encara avui són font seminal de reflexió i polèmica. Però com Boas pel cas nord-americà, Mauss tingué un rol molt rellevant a l'acadèmia francesa com a promotor de la sociologia i l'etnologia a través de la seva intensa participació a l'*Année Sociologique* i amb l'esforç que esmerçà en rescatar i difondre l'obra d'autors contemporanis seus que havien mort a la Gran Guerra. Mauss esdevingué així el lligam personal i intel·lectual entre el treball del seu oncle Durkheim i figures posteriors de l'antropologia francesa com Lévi-Strauss i Dumont. A partir de 1925 Mauss funda i organitza (conjuntament amb Lévi-Bruhl i P. Rivet) l'*Institut d'Ethnologie* de la Universitat de París i així situa realment l'antropologia dins de França. Malgrat que ell sempre féu treball de despatx, dictà les instruccions de les regles del mètode etnogràfic i formà a la primera generació d'etnòlegs de camp francesos (com Dieterlen, Griaule, Leiris o Métraux).

Per altra banda tenim a Arnold van Gennep, nascut només un any més tard que Mauss i mort també només set anys més tard, però amb una trajectòria professional molt diferent a la de Mauss. Van Gennep és considerat un etnògraf i lingüista francès tot i el seu

origen (nascut a Ludwigsburg, Wurtemberg, de pare alemany descendent d'emigrants francesos i mare holandesa) i malgrat que l'acadèmia francesa sempre li va negar un lloc com a professor o com a investigador. Les causes de la fredor amb què el tractà l'acadèmia francesa es poden deure simplement a que va sofrir el mateix destí que molts altres científics socials francesos, que varen quedar eclipsats pel pes de l'escola durkhemiana (Llobera 1994a:94); amb l'afegit que van Gennep havia sotmès a una crítica implacable els escrits dels membres de l'*Année* (Evans-Pritchard 1987:239). Sigui com sigui, el fet és que en general ha estat un autor que ha quedat en un segon pla. Se'l coneix i cita bàsicament només pel seu treball sobre els ritus de pas, una obra publicada al 1909 i que es convertí aviat en clàssica per ser la primera formulació del concepte i teoria dels ritus de transició just quan es començava a classificar l'abundant literatura etnogràfica sobre actes religioso-màgics que havia reunit l'antropologia evolucionista. Però en general s'ignora que van Gennep fou un gran etnòleg-folklorista que va dedicar la meitat de la seva vida a intentar convertir l'estudi del popular en un treball rigorós i científic. Un esforç que va dedicar principalment a la zona de Savoia i que culminà amb una obra immensa però actualment bastant desconeguda com és el *Manuel de folklore français contemporain* (1937-58). Potser aquest treball de recerca en el folklore francès i europeu en general pot explicar el seu interès per la qüestió de les nacionalitats.

Malgrat tenir dues trajectòries ben diferents, curiosament ambdós autors escriuen sobre el tema nacional gairebé al mateix temps: Mauss al 1919-20; van Gennep al 1922. Comparteixen, doncs, les inquietuds dels intel·lectuals francesos que acabaven de viure la I^a Guerra Mundial i que percebien la qüestió de les lluites nacionals com un debat absolutament present en la seva realitat política més immediata. Com afirma Llobera (1994a:93-94): *"No doubt the important event which exercised the mind of these two leading anthropologists in this direction was the partial application of the principle of self-determination after the First World War to the constituent parts of the Austro-Hungarian and Ottoman empires. The fact that both contributions remained unfinished and fragmentary (particularly that of the Mauss) may be the result of the appearance of more pressing anthropological pursuits – as Henri Lévy-Buhl (1953-4) suggests for Marcel Mauss – or simply that the task was more difficult and complex than they had anticipated."*

Contràriament, doncs, al cas de Weber que hem vist anteriorment (on la impossibilitat de separar la ciència de la política li impedí abordar l'anàlisi del nacionalisme com a objecte d'estudi), en el cas de Mauss la seva activitat política intensa no sembla afectar la seva capacitat científica per parlar del tema. Una altra cosa és que aconseguixi treure'n bons resultats. Segons afirma Bidart (2003:191): *“Occupés à fixer les fondements des sciences sociologiques et anthropologiques, profondément marqués par la guerre et ses ravages parmi leurs amis et collaborateurs, attentifs à toutes les formes de ‘rationalisation’ de la vies sociale, soucieux de concilier engagement socialistes et considérations positivistes, Durkheim et Mauss mesurent la portée sociale et symbolique majeure du fait national sans pour autant parvenir à le transformer en objet d’étude privilégié. On en reste à l’esquisse.”* En tot cas en el propi text Mauss expressa ben clarament com el seu treball està guiat per l'objectiu polític d'aplicar el coneixement científic de la teoria política sobre la nació a la pràctica: *“Nous pourrons alors, mais alors seulement, arriver à des conclusions pratiques et politiques. En matière de science, on ne saurait aller trop lentement; en matière de pratique on ne peut attendre. Il faut que la science réponde avec son savoir immédiatement, même à coup de consultations provisoires et empiriques, comme est dans une certaine mesure notre travail.”* (Mauss 1919-20[1953-54]:14-15)

El què sembla innegable és que la seva posició política condiona la seva activitat científica, en el sentit que aplica una mirada molt francesa (i socialista) del tema. De fet tant Mauss com van Gennep (com també anteriorment havia passat amb Durkheim) no es plantegen el tema del nacionalisme com un objecte d'estudi a analitzar perquè aquest és un fenomen que no els afecta directament com a ciutadans francesos. Des de la seva perspectiva la nació no és una entitat problemàtica o problematitzable, sinó una realitat política empírica que es dona allà on es trobi una nacionalitat amb un estat propi. Com és precisament el cas de França, un dels rars casos en què es produeixen aquestes coincidències notables i *“plus belles”* (Mauss 1919-20:43). I per tant, la seva anàlisi es centrarà, o bé en la naturalesa de la nacionalitat en el cas de van Gennep, o bé en establir el lloc que ocupen les nacions dins els diferents tipus de societat en el cas de Mauss.

Pel què fa al llibre de van Gennep¹⁶³, segons Llobera (1994a) el què guiava a l'etnòleg francès era un interès pels forts sentiments i nocions associats amb la nacionalitat, el poder dels quals creia que no podia ser ignorat. El seu objectiu era exposar quin són els trets que permeten distingir les nacionalitats d'altres sistemes d'agrupament de masses i especialment, quins són els diferents factors que fan sorgir el què anomena les "forces nacionalitàries" (*forces nationalitaires*) (Llobera 1994a:95). Van Gennep entenia el concepte de nacionalitat tal com s'entenia a la França de l'època, com un fenomen social que reflecteix el desig d'existir com a nació (és a dir, tenir el seu estat) d'una comunitat amb una civilització i història comuna. És a dir, estretament relacionat amb el principi de les nacionalitats que s'estava aplicant a Europa en aquells moments. Van Gennep era conscient que l'exemple de França on coincidien estat i nació era una excepció i que Europa en realitat era un mosaic de nacionalitats que no volien ser assimilades o absorbides en estats aliens. I el què és més important, ja llavors afirmava que estudiar i intentar explicar aquesta realitat europea heterogènia era un objectiu de l'antropologia (Llobera 1994a:96).

Van Gennep també era conscient de la dificultat o impossibilitat de donar una definició científica de nacionalitat i per això suggereix el terme "nacionalitari". Remarca la varietat i fluïdesa de les formes fenomèniques de la nacionalitat, de manera que no es pot fer un llistat dels elements que la constitueixen i prou, sinó que és crucial fer referència a l'element conscient de pertinença. Per altra banda la nacionalitat és un fenomen polític especial, dinàmic, resultat d'una combinació d'idees, sentiments i desigs i afectat per una varietat de forces (Llobera 1994a:95). En tot cas, l'anàlisi de van Gennep es limita a traçar els factors externs que determinen la nacionalitat, especialment els símbols (com les banderes o el vestuari) i els seus signes més poderosos (com el llenguatge o el territori).

Com el mateix Llobera reconeix, van Gennep no arriba a articular una teoria comprensiva de la nacionalitat sinó que proporciona només una representació plàstica de les manifestacions externes de la nacionalitat, de manera que "*it lacks a consideration of the internal materials from which the nationality is formed, how these materials are assembled and the framework that sustains them and keeps them in place.*" (Llobera

¹⁶³ Donat que a dia d'avui m'ha estat impossible accedir a un exemplar del llibre de van Gennep, per a aquesta part segueixo totalment la interpretació que en fa Llobera (1994a).

1994a:104). Però a Llobera li interessa el text de van Gennep per la demostració que aquest fa de l'antiguitat del sentiment de nacionalitat, que assimila al patriotisme. Segons l'etnògraf francès la investigació antropològica comparativa de les tradicions d'autogovern a l'antiga Europa i Àsia ens mostra clarament que és un fenomen que existia en temps pre-moderns. *"It is on the basis of comparative human science that the European past can be recovered; the nationalitarian principle is a European legacy that was destroyed by an oppressive State modelled on the Oriental empires (p.42)."* (Llobera 1994a:98)

En canvi a mi m'interessen més els elements que d'una manera anacrònica podríem anomenar "constructivistes" de l'anàlisi de van Gennep, el qual malgrat remarcar la importància emocional dels elements simbòlics de la nacionalitat, s'adona del caràcter dinàmic, controvertit i políticament manipulable que aquests tenen. Dinàmic perquè remarca que cap dels símbols de la capa externa de la nacionalitat constitueixen el cor de la nacionalitat i s'ha demostrat que la seva desaparició no implica la fi del complex emotiu i reflectiu que constitueix la nacionalitat. Controvertit perquè reconeix que moltes de les costums i rituals que es consideren manifestacions culturals pròpies i específiques d'un grup en realitat solen trobar-se presents en diferents països. I políticament manipulable perquè van Gennep és conscient de la importància que l'acció dels propis governs té en elements com la qüestió lingüística (per exemple a través de la creació i manipulació de censos) o en la interiorització de símbols (com els cartogràfics a través de l'ús de mapes a l'escola).

Per altra banda, malgrat que Llobera no hi posi l'accent, van Gennep mostra l'absoluta modernitat d'alguns dels elements de la nacionalitat (com pot ser la importància que es dona a la llengua, la precisió en la delimitació de les fronteres, o la tendència contemporània de fer coincidir el nom del territori amb el dels seus habitants). El llibre conclou afirmant que la superposició i combinació de tots els símbols analitzats determina en els individus i les masses la formació d'una representació (tangibile) sensible de la seva nacionalitat, però que els símbols poden perdre part de la seva importància, especialment quan la nacionalitat està ben establerta (Llobera 1994a:103-4).

A criteri meu, ofereix idees més interessants Mauss, malgrat que ho faci en un discurs menys articulat i fluid que el de van Gennep. Recordem que l'aproximació principal de Mauss al tema és un conjunt de textos (inacabats i no revisats) escrits al voltant de 1919-20, en els quals reflexiona al voltant de la nació i l'internacionalisme. Malgrat aquest caràcter de provisionalitat Noiriel (1991:80) afirma que es tracta de la primera anàlisi sociològica d'envergadura sobre la qüestió nacional. En tot cas el seu assaig té el valor intrínsec de ser un dels primers treballs antropològics que reflexiona sobre un problema polític del món occidental modern com és la nació relacionant-lo amb les societats arcaïques, amb les quals estableix comparacions (per exemple amb el totemisme).

L'objectiu de la primera part del text de Mauss (1919-20) és intentar analitzar el lloc que ocupen les nacions dins els diferents tipus de societats. Preocupat per establir taxonomies socials i per intentar ser clar i didàctic, ofereix una anàlisi de la nació on aplica el seu concepte de "fet social total": malgrat notar la importància dels factors econòmics en la formació de la nació, també pren com a elements d'anàlisi la política, la llengua, la religió i la moralitat. Per altra banda, tal com ell mateix confessa (Mauss 1919-20:12), se sent inspirat per les idees inèdites de Durkheim sobre el tema, de manera que reemprèn els seus pressupòsits, la lògica de classificació i els seus judicis de valor. Així posa l'accent en la necessària integració del conjunt dels membres d'una societat en un conjunt solidari a través de l'homogeneïtzació de l'espai polític consecutiu a l'extensió de la ciutadania política, els processos de nacionalització de l'activitat econòmica i l'assimilació nacional mitjançant la reducció de les heterogeneïtats internes i la construcció de símbols comuns (Noiriel 1991:80).

Mauss vol investigar quin tipus de societats, de totes les existents històricament, es poden realment anomenar nacions i quins són els criteris que permeten distingir-les d'altres formes socials. Utilitzant les poques dades disponibles que hi havia en aquell moment sobre els sistemes polítics d'arreu del món i al llarg de la història i aplicant-los el mètode comparatiu, estableix una tipologia evolucionista de tipus de societats a partir de les seves formes polítiques (un model evolutiu d'alguna manera paral·lel al què aplicarà posteriorment al concepte de persona en un assaig publicat al 1938). A criteri de Mauss

(1919-20:20), “*Les sociétés humaines actuellement vivantes sont loin d’être toutes de la même nature et du même rang dans l’évolution. Les considérer comme égales est une injustice à l’égard de celles d’entre elles où la civilisation et le sens du droit sont plus pleinement développés.*” En la classificació que proposa, la nació es situaria en el punt més alt d’una evolució que va des de les societats primitives polisegmentàries (tal com les denominava Durkheim) fins a l’estat modern, passant entremig per les societats tribals i els pobles o imperis antics.

Amb aquesta mirada evolucionista i seguint la idea que les civilitzacions són sistemes coherents i constrenyedors igual que el món físic o biològic, estableix una comparació entre els diferents tipus de societat i les espècies animals (equiparant per exemple, el nivell d’evolució dels quatre tipus de societats - de menor a major - amb la distinció dins el regne animal entre invertebrats inferiors, formes superiors d’invertebrats, insectes i mol·luscos i finalment vertebrats).

Tot reprenent la vella distinció d’Aristòtil entre *ethnè* (poble o ètnia) i *poleis* (o polis, però que ell anomenarà estats o nacions), Mauss situa el criteri d’evolució del nivell més baix (l’ètnia) al més alt (la nació) en el grau de vertebració, solidaritat i consciència de sí mateixa que adquireixen les societats al llarg de la història. El pas de les societats polisegmentàries a l’estat modern, doncs, va paral·lel a un procés d’individuació de les nacions i d’homogeneïtzació dels seus membres, una major interdependència de l’individu amb el grup i més solidaritat i consciència de pertinença. Només pot esdevenir una nació aquella societat absolutament integrada, que hagi abolit tota segmentació en clans, ciutats, tribus, dominis feudals o reialmes, de manera que no hi hagi cap intermediari entre la nació i el ciutadà.

Però no tant sols això. A criteri de Mauss les úniques societats que realment es poden considerar nacions seran aquelles que hagin assolit un estat centralitzat on es distingeixi clarament, la ciutadania, com a representat sobirà, dels seus representants, els governants: “*Le roi de France dans son Louvre ou son Vincennes, celui de l’Angleterre dans sa Tour de Londres, le tsar dans son Kremlin, sont des héritiers de cette instabilité, de cette séparation du souverain et du citoyen qui, à notre avis, caractérise les États non*

encore parfaitement intégrés, qui ne méritent pas le nom de nation.” (Mauss 1919-20:19). És a dir, que la nació va lligada amb la democràcia, un sistema que només elaboraren a cert nivell les ciutats gregues i la seva imitació llatina. I foren les dues primeres grans repúbliques del món occidental, els EUA i la França revolucionàries, les que portaren la doctrina de la teoria a la pràctica i que l'elevaren a la dignitat de doctrina fonamental i exclusiva de la vida política.

El concepte modern de nació neix doncs, de l'extensió dels drets i deures de la ciutat a la nació, de manera que des del principi s'estableix una correlació entre la idea de patriota i de ciutadà: *“Cette unité locale, morale et juridique est exprimée dans l'esprit collectif, d'une part par l'idée de patrie, d'autre part, par l'idée de citoyen. La notion de patrie symbolise le total des devoirs qu'ont les citoyens vis-à-vis de la nation et de son sol. La notion de citoyen symbolise le total des droits qu'a le membre de cette nation (civils et politiques, s'entend) en corrélation avec les devoirs qu'il doit y accomplir.*” (Mauss 1919-20:29)

Les dues nocions de pàtria i ciutadà en el fons no són, doncs, més que una sola i mateixa institució que dona a la república moderna tota la seva originalitat, novetat i dignitat moral. Així esdevé conscient, reflexiva. I l'individu neix a la vida política i pràctica a través seu. Ja no és un súbdit, sinó que la societat sencera esdevé en algun grau estat, el cos polític sobirà: la totalitat dels ciutadans. *“Cependant c'est aux États de l'Europe de la fin du Moyen Age qu'était réservé de fonder la doctrine que le citoyen était non plus celui d'une cité mais celui d'une nation, et qu'il n'y avait nation que là où le citoyen participait par délégation parlementaire à l'administration de l'État.”* (Mauss 1919-20:29-30) És una idea totalment nova, absolutament estranya a l'antic règim, de que un individu només pot servir a la seva pàtria: *“C'est précisément ce qu'on appelle la Nation, cette chose que l'Anglais s'imagine avoir été créée par la Grande Charte, et qui fut réellement créée aux États-Unis en 1777 par le Congrès de Richmond, et au Champ-de-Mars lors de la journée de la Fédération. Même ces sortes de rituels du pacte, imitation des théories du Contrat social, sont l'expression voulue de cette idée que la Nation, ce sont les citoyens animés d'un consensus. Et inversement ces théories du Contrat général qui sont à la base des droits et des théories anglais ou suisse ou française et l'expression de*

cette valeur du contrat, cette doctrine de la volonté générale et de l'origine populaire de la loi, sont simplement la traduction philosophique d'un état de fait." (Mauss 1919-20:30).

Com ja es veu amb la definició de *polis*, Mauss està aplicant la mirada francesa que converteix en sinònims estat i nació: la nació és el conjunt de ciutadans d'un estat democràtic. Malgrat que l'autor intenta distingir subtilment entre els dos conceptes i afirma que la nació és més jurídica i emotiva que l'estat, al cap i a la fi n'ofereix una primera definició on els dos elements esdevenen absolutament indissociables: "*Nous entendons par nation une société matériellement et moralement intégrée, à pouvoir central stable, permanent, à frontières déterminées, à relative unité morale, mentale et culturelle des habitants qui adhèrent consciemment à l'État et à ses lois.*" (Mauss 1919-20:20) Entesa així, el títol de nació només s'aplica a un petit nombre de societats històriques i per moltes d'elles només des de temps recents.

Un cop establert l'origen de la nació i haver-ne ofert una primera definició, l'anàlisi de Mauss es dedica a anar desgranant amb més detall cadascun dels trets o caràcters principals de les societats nacionals. De tots ells m'interessa destacar que, malgrat la importància que l'autor dóna a la unitat política i econòmica de la nació i als elements més "voluntaristes" de l'adhesió ciutadana a aquest model de societat, no deixa de remarcar com a ingredient imprescindible de la nació la presència de l'element cultural (o allò que els francesos entenen per nacionalitat): "*Une nation digne de ce nom a sa civilisation, esthétique, morale et matérielle, et presque toujours sa langue. Elle a sa mentalité, sa sensibilité, sa moralité, sa volonté, sa forme de progrès, et tous les citoyens qui la composent participent en somme à l'Idée qui la mène.*" (Mauss 1919-20:27-28, cursiva seva) I constata que l'augment considerable del nombre i la força de les nacions no ha portat a una uniformització de la civilització sinó tot el contrari. Hi ha hagut una individuació més profunda de les nacions i les nacionalitats a través dels importants esforços que fan les societats per diferenciar-se, exagerant la singularitat dels seus trets culturals (per exemple amb la demanda de posseir una llengua pròpia exclusiva). Una unitat i singularitat que el porten a comparar la nació amb el clan: "*Tout, dans une nation moderne, individualise et uniformise ses membres. Elle est homogène comme un clan primitif et supposée composée de citoyens égaux. Elle se symbolise par son drapeau,*

comme lui avait son totem: elle a son culte, la Patrie, comme lui avait celui des ancêtres animaux-dieux. Comme une tribu primitive elle a son dialecte élevé à la dignité d'une langue, elle a un droit intérieur opposé au droit international. Comme le clan, à la façon d'une vendetta, elle exige des compositions, comme celle que la France exigea pour le meurtre du sergent Mannheim." (Mauss 1919-20:31)

Segons Mauss la individuació de la nació és visible en dues classes de fenòmens diferents: en la mentalitat i en la raça. Però contràriament al què creuen la majoria de nacions, no és la raça o la mentalitat la que crea la nació, sinó al contrari: és la nació la que crea la raça (*"c'est parce que la nation crée la race qu'on a cru que la race crée la nation"*, p.34), el llenguatge nacional (*"c'est lorsque les langues de culture devinrent, avec la formation des nations, les langues du peuple, que les sentiments dont elles étaient l'objet s'étendirent au peuple entier"* p.35), o l'orgull per la seva civilització específica (*"[la nació] enseigne sa littérature comme si elle était la seule, la science comme si elle seule y avait collaboré, les techniques comme si elle les avait inventées, et son histoire et sa morale comme si elle étaient les meilleures et les plus belles"*, p.37). El què és important destacar és que ens trobem davant un fet nou: la voluntat del poble (expressada a través d'institucions estatals com les acadèmies nacionals de la llengua) d'intervenir políticament dins de processos que fins ara havien estat deixats a variacions i desenvolupaments inconscients. I per això es fa un esforç per trobar o fer reviure els orígens (vertaders o falsos) de la nació en els elements populars: *"Les musées d'ethnographie, les retours aux arts nationaux, les modes successives qui se sont emparées d'eus, tout cela, c'est le même fait. Alors que c'est la nation qui fait la tradition, on cherche à reconstituer celle-ci autour de la tradition."* (Mauss 1919-20:40)

Després d'examinar els diferents factors que intervenen en la formació de la nació, Mauss acaba oferint una segona i més sofisticada definició de nació: *"En somme une nation complète est une société intégrée suffisamment, à pouvoir central démocratique à quelque degré, ayant en tout cas la notion de souveraineté nationale et dont, en général, les frontières sont celles d'une race, d'une civilisation, d'une langue, d'une morale, en un mot, d'un caractère national."* (Mauss 1919-20:43) En alguns casos poden manca algun

d'aquests elements, però en les nacions aconseguides (com França, naturalment) coincideixen tots.

En la segona part del text Mauss ofereix una reflexió sobre l'internacionalisme, intentant analitzar com s'han regulat les relacions de les nacions entre elles, els problemes d'interrelació a través de la guerra i les conclusions que se'n deriven. Tot plegat per poder establir algun dia un atlas geogràfic i històric summari de les relacions socials generals: *“Mais il faut qu'on sente ainsi que les relations entre les nations modernes, les grandes nations en particulier, ne sont qu'un cas des relations entre sociétés.”* (Mauss 1919-20:45). Malgrat que aquesta part no està tan ben articulada com la primera, en ella l'autor constata que les nacions tendeixen cap a una interrelació cada vegada més intensa entre elles, multiplicant-se els intercanvis i préstecs (que sempre han existit) entre elles. Això el porta a constatar *“le double phénomène, en apparence seulement contradictoire, d'un courant nationaliste, portant de groupements humains à s'isoler dans une sorte d'individualisme farouche, et, par ailleurs, d'une liaison toujours plus étroite entre les divers groupes nationaux soumis par la force des choses à s'associer en raison de leurs besoins communs.”* (Lévy-Bruhl 1953:6) Tot i que es tracta d'uns fragments que ofereixen poques novetats al debat que ara ens ocupa, no puc deixar de constatar que els arguments que planteja Mauss sobre els préstecs entre civilitzacions (i el nivell d'heterogeneïtat/homogeneïtat cultural que això implica) semblen un avanç dels que farà servir al 1952 Lévi-Strauss en el famós text *Raça i història* que va escriure per encàrrec de la UNESCO.

En definitiva doncs, el text de Mauss ens ofereix una interessant visió del concepte francès de nació dels anys vint. El seu assaig acaba essent un bon recull de l'origen del concepte polític de la nació i d'alguns dels processos històrics pels quals aquest concepte passa a ser central en la vida política contemporània. L'èmfasi en la temporalitat i la contextualització històrica dels termes i conceptes el porta a demostrar la modernitat i exclusivitat occidental de la nació. La nació apareix com una creació dels filòsofs europeus del segle XVIII que serà portada a la pràctica pels teòrics i polítics de les revolucions francesa i americana. I constata que la introducció del mot “nació” és d'un ús recent i en general poc estès, tant en el llenguatge tècnic dels juristes i els filòsofs, com

encara més entre els pobles: *“Les Français parlent assez clairement et font un usage assez constant du mot [national], mais ils sont encore les seuls. La plupart des autres langages leur ont emprunté ce mot. Signe déjà que l'idée n'a pas été élaborée partout en même temps et de façon naturelle”* (Mauss 1919-20:12). Però malgrat la constatació de la gènesi històrica i geogràfica de la idea moderna de nació i tot i que posa l'accent en el poder creador de la institució nacional, res no el fa dubtar de la realitat de la nació com a realitat social empírica, que troba exemplificada, com no podia ser d'altra manera, en el model francès.

Aquesta conceptualització de la nació ens porta, finalment, a fer menció de les poques referències sobre el nacionalisme que apareixen en el text. A diferència de Durkheim, Mauss no té una visió negativa del nacionalisme, malgrat que sap que aquesta és la visió generalitzada entre els seus contemporanis: *“Le nationalisme en est encore en somme la seule force un peu positive. Mais bien que le nationalisme soit générateur de maladie des consciences nationales, il n'est avant tout que l'expression de deux réactions: l'une contre l'étranger, l'autre contre le progrès qui soi-disant mine la tradition nationale. Vider cet abcès; remplir au contraire de tout ce qu'elle contient de riche l'acceptation de cette idée, voilà la tâche urgente de toute théorie politique.”* (Mauss 1919-20:11-12).

D'aquesta manera Mauss associa el nacionalisme amb la noció de nacionalitat, amb la lluita que algunes comunitat tenen per conservar o infantar la seves nacions (és a dir, per assolir un estat propi). Una reivindicació que considera lògica i legítima, ja que entén que els pobles reclamin el dret a tenir la seva llengua, la seva individualitat nacional. Tot i remarcar la modernitat de la necessitat d'un poble de ser independent, de resistir-se a la imposició d'una altra civilització, entén que aquest és un procés que no es pot aturar. I que aquesta lluita que a Europa ja fa 120 anys que dura (des de la fi de les guerres napoleòniques fins a la Gran Guerra) i que en opinió de Mauss encara no s'ha acabat, continuarà en les poblacions dominades, on les nacions joves es revolten contra l'estranger i lluiten per assolir la independència: *“La lutte entre des nationalismes et des impérialismes n'est pas finie. La popularisation des civilisations n'est pas encore finie non plus, ni leur individuation. (...) Elles se singularisent, elles se séparent, en un mot elles se*

créent un caractère collectif.” (Mauss 1919-20:41) És més, Mauss denuncia que els intel·lectuals d'Europa occidental no es facin a la idea de la importància d'aquests processos i les lluites de les “nacionalitats” oprimides, especialment a l'Est, i pensa que es pot deure a que en general aquests pensadors viuen en nacions fetes al llarg de molt temps, la majoria lliures i democràtiques.

És curiosa aquesta última crítica de Mauss als intel·lectuals europeus, ja que de fet reflecteix la situació de desinterès general pel tema nacional en el pensament francès. Un desinterès que justament ha convertit els textos de Mauss i van Gennep en interessants i notables excepcions. I que pot explicar el poc ressò que van tenir els seus textos quan van aparèixer publicats: als anys 20 els de van Gennep, al 1953-4 el de Mauss. La intel·lectualitat francesa continuà ignorant el tema fins ben bé els anys 80 i encara avui no és pas un àmbit on les ciències socials franceses hagin destacat (excepte, dins l'àmbit francòfon i per motius bastant comprensibles, la producció elaborada des del Quèbec canadenc). Lamentablement, doncs, ningú va recollir el desafiament que va suposar l'aposta d'aquests antropòlegs de plantejar la necessitat urgent de la nostra ciència per analitzar un tema propi de la societat contemporània, introduint així la nostra societat com una més en les seves comparacions històriques. Recordem però, una vegada més, que aquest desinterès dels precedents antropològics pel tema nacional no ha estat una exclusivitat francesa.

2.4. Malinowski i el nacionalisme centreeuropeu

En l'àmbit de la tradició anglosaxona no s'ha produït aquesta recerca de precedents com la que hem vist pel cas francès. Només s'ha produït un acostament al tema, i de manera indirecta, a través de l'anàlisi d'un referent dins de l'antropologia social britànica, Bronislaw Malinowski. I en realitat aquesta aproximació s'ha fet bàsicament des de l'antropologia centreeuropea i posant l'èmfasi principal en la part polonesa de la biografia de Malinowski, deixant força de banda els anys que aquest va passar a Gran Bretanya i els Estats Units.

El primer a relacionar Malinowski amb el nacionalisme fou Gellner, que al 1987 va proposar la tesi de que calia entendre l'obra antropològica de Malinowski com el resultat de la reacció de l'autor als processos nacionalistes que s'estaven produint a centreeuropa en el període de la seva formació. Aquests plantejaments els va proposar per primera vegada Gellner en el seu llibre *Cultura, identidad y política* (Gellner 1987:58-85). El llibre agrupava un conjunt d'assais que pretenien veure les teories i les reaccions provocades pels canvis socials fonamentals produïts en el segle XIX i XX, seguint la hipòtesi que hem vist citada abans (p.253) segons la qual nacionalisme, ideologies i ciències socials estaven estretament interrelacionats. Entre tots els assais n'hi havia un que duia l'enigmàtic títol de "Zenón de Cracovia o Revolución en Nemi o El desquite polaco. Drama en tres actos" i que estava dedicat a Malinowski¹⁶⁴.

Utilitzant les troballes dels estudiosos polonesos sobre els anys de joventut de l'etnògraf i analitzant les seves influències intel·lectuals (bàsicament les idees epistemològiques de Mach), Gellner intentà veure fins a quin punt les propostes teòriques i metodològiques de Malinowski podien estar relacionades amb la seva experiència política. Malgrat reconèixer que no tenia dades directes per a poder derivar aquesta relació: "*En su propio caso sólo podemos especular hasta qué punto los motivos políticos acompañaron a los motivos metodológicos. Malinowski habló claramente de sus preocupaciones metodológicas; las otras pueden haber sido secundarias.*" (Gellner 1987:84).

La idea bàsica que vol demostrar Gellner és que: "*Bronislaw Malinowski, el principal fundador de la antropología contemporánea, utilizó en efecto las ciencias sociales como alternativa del nacionalismo.*" (Gellner 1987:9). Afirmar que amb la nova forma d'entendre l'antropologia i el treball de camp que Malinowski aplicarà en la disciplina, en realitat estaven fonent el romanticisme i el positivisme europeus en una

¹⁶⁴ Des d'aquest primer escrit fins al seu últim llibre, en el qual treballava quan va morir, Gellner mostra una espècie d'identificació personal i intel·lectual amb Malinowski. És innegable que hi ha certs paral·lelismes, malgrat la diferència en el moment històric, en la biografia dels dos autors (ambdós originaris d'Europa Central que van haver d'exiliar-se dels seus països a Anglaterra per culpa de la guerra i que van trobar un refugi en l'antropologia i a la LSE). I com recollien tant el seu fill David Gellner en el pròleg, com Stevens Lukes al Prefaci de *Language and Solitude*, en gran mesura el pensament polític de Malinowski reflectia el del propi Gellner: "*He seems to have identified with Malinowski particularly in his attitude to nationalism, since he advocates, as the only humane way to deal with multi-ethnic situations of conflict, exactly Malinowski's combination of cultural freedom and decentralisation, on the one hand, with political centralisation, on the other.*" (David Gellner 1998:ix).

forma totalment nova: *“que hizo posible investigar las viejas comunidades del orbe, pero que al mismo tiempos rehusaba asignar autoridad política al pasado. Su célebre sincronismo fue no sólo una guía en el intenso trabajo practicado sobre el terreno y un medio para repudiar la especulación evolucionista, sino que fue también un modo de rechazar esa manipulación nacionalista del pasado para ponerla al servicio de fines actuales, rasgo tan característico de la Europa Central y de la Europa Oriental.”* (Gellner 1987:9-10)

L'anàlisi de Gellner intenta veure com es conjuga el pensament teòric i filosòfic de Malinowski amb la seva condició personal i nacional particular. Malinowski (1884-1941) era un polonès de Cracòvia que al 1935 es trobava el seu país dividit i annexat per tres potències, dues de les quals intentaven absorbir-los. Segons Gellner, Malinowski, en tant que membre d'una nació sense estat (és a dir, “sense història” en el sentit hegelian), es trobava enfrontat amb la necessitat de, o bé acceptar el model cosmopolita que negava cap possibilitat d'existència a Polònia, o bé reconèixer com a antropòleg la força del sentit “orgànic” de les comunitats històriques i la seva continuïtat i recolzar així les demandes nacionalistes. *“¿Y qué pensar si el hombre en cuestión es un polaco que desea ser antropólogo? ¿Debe elegir entre ser cosmopolita y ser hegeliano? En la superficie la situación parecía ser ésa. O, mejor dicho, parecía serlo hasta la década de 1920.”* (Gellner 1987:62)

Davant les opcions oposades de l'assimilació cultural o bé la lluita nacionalista, Malinowski optà per una via intermèdia que defensava el valor de la cultura però repudiava el culte nacionalista a la història i els estats. Això ho aconseguia a través de separar el manteniment de l'ordre i el govern de tot vincle amb la cultura o amb interessos nacionals especials. I especialment negant a la història cap capacitat explicativa o justificativa del present polític: *“Se hizo posible entonces cobrar un agudo sentido de la comunidad, o Gemeinschaft, y de su papel en la vida humana, y al mismo tiempo se hizo posible repudiar firmemente el culto de la historia y toda equiparación del hecho de ser miembros plenos de la humanidad con la posesión de un estado propio. El descubrimiento y la difusión de esta nueva opción fue un acontecimiento importante y el hecho más significativo en la historia de las ideas europeas.”* (Gellner 1987:62)

D'aquesta manera, doncs, Gellner mostra com Malinowski arriba a formular uns plantejaments antropològics completament nous que el convertiran en l'alternativa a Frazer. Situat enmig del debat europeu del moment entre raó (racionalisme) i comunitat (romanticisme), la seva orientació positivista i el seu holisme sincrònic iniciaran una tercera via d'anàlisi. Una via nova que s'adequa molt bé tant als seus interessos teòrics i metodològics (un funcionalisme anti-evolucionista), pràctics (poder treballar amb material etnogràfic de societats àgrafes sense profunditat històrica), com polítics (la defensa de la cultura del grup independentment de la seva història). En opinió de Gellner (1987:83, èmfasi seu): "*Malinowski jugó su mano magistralmente. Fue un nacionalista cultural y un internacionalista político. Su holismo reivindicaba la importancia de la cultura, en tanto que su positivismo invalidaba firmemente el imperativo político nacionalista supuestamente impuesto por la historia. De manera que la misma combinación de elementos hallados en Mach, que le permitieron suceder a Frazer, también le suministró una cédula coherente para justificar su actitud cultural y política.*"

Aquest argument bàsic el repetirà Gellner, sense gaires variacions, anys més tard en diferents escrits, dedicats o no a Malinowski. Per exemple en l'entrevista que al 1991 li feu Davis a la revista *Current Anthropology*. O bé en un article sobre "Anthropology and Europe", publicat a *Social Anthropology* al 1993¹⁶⁵. En ambdós llocs Malinowski apareix enfrontat al què ara Gellner ja ha etiquetat com "el dilema Habsburg". Aquest dilema fa referència a l'elecció a què s'enfrontava la intel·lectualitat de Viena i Cracòvia de finals de segle XIX i primera dècada del XX entre dues teories del coneixement que es corresponien a dues visions del món i que s'expressaven també en dues opcions polítiques oposades. Per una banda hi havia una sociologia universalista en la tradició individualista burgesa que aplicava una mirada cartesiana de la realitat segons la qual l'individu és lliure d'actuar. Per altra banda hi ha havia una sociologia comunalista o orgànica herderiana o hegeliana que posava l'accent en l'esperit col·lectiu i que veia a l'individu en tant que membre d'una comunitat, que és la que en realitat determina el joc. Ambdues visions

¹⁶⁵ També en textos específicament dedicats a Malinowski. Com el capítol 6 de *Encounters with nationalism* (1994), que porta l'explicit títol "A non nationalist Pole" i que reproduceix un article publicat originalment a *Current Anthropology* el 1987: "The political thought of Bronislaw Malinowski". I finalment, en el seu últim llibre, publicat pòstumament i dedicat justament a relacionar a Wittgenstein i Malinowski a través del seu substrat comú vienès: *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma* (1998).

estaven lògicament connectades amb la història i la composició de l'imperi Habsburg i derivaren en dues formes polítiques ben diferents: el liberalisme, individualista/universalista versus el nacionalisme romàntic/holista (Gellner 1993a:3).

Aquesta era la confrontació a la qual s'enfrontaven els intel·lectuals del moment, els quals havien d'escollir entre una de les dues opcions. Com per exemple Wittgenstein i Malinowski (Gellner 1998). La idea que repeteix Gellner és que el què fa especial a Malinowski i la forma com va establir una nova disciplina i professió és justament que va optar per una tercera via intermèdia entre les dues. Una part del seu passat (l'interès del seu pare pels dialectes polonesos, la seva experiència d'observació a Zakopane, la seva implicació amb els escriptors del moviment modernista romàntic) pertanyia a la mirada romàntica que li proporcionà un sentit de la cultura i la seva unitat pròpia dels etnògrafs nacionalistes i populistes de l'Europa de l'est. Però els seus interessos epistemològics i filosòfics el feien molt proper al neopositivisme de Mach. De manera que, repetint l'argument anterior, Gellner afirma que: *"It is the combination of these two elements which engendered the distinctive Malinowskian functionalism in anthropology. The romantic hypostatisation of culture was retained, but was justified, in quite a new way, by an empiricist epistemology. The sense of culture as an independent reality was detached from a worship of history: on the contrary, history was subjected to a severe empiricist critique. (...) the nationalist and populist practice of immersion in a culture, for the love of that culture, was turned into the main methodological tool of the new science, and endowed with a positivist rationale. The East European romantic moved from the Carpathians to the Trobriands, did much the same thing as before, but provided new reasons for so doing."* (Gellner 1993a:4)

Malgrat no tinguem manera de confirmar-lo, l'argument de Gellner és molt interessant perquè està suggerint que la manera de fer i entendre l'antropologia de Malinowski (que es convertirà en la manera de fer l'antropologia contemporània), podria ser el resultat directe de la influència del context sociopolític nacional i nacionalista de l'època en l'autor. Però el més interessant no és el fet que aquesta opció teòrica i metodològica va servir simultàniament a la carrera científica i a la posició política personal de Malinowski. El més interessant és que Gellner està mostrant com la proposta

de Malinowski trasllada la mirada nacionalista europea de la cultura i la seva importància (que s'havia aplicat en els treballs folkloristes) a l'estudi dels "pobles primitius", establint una continuïtat entre la visió romàntica de la cultura i l'anàlisi antropològica de les cultures. I recordem que aquesta interpretació de l'antropologia és la que ha dominat la disciplina durant bona part de la seva història: *"It was thus that the characteristically British style of social anthropology was born: the blending of the field research practice born of East European populist nationalism, with the philosophical premises supplied by radical empiricism... This paternity has continued to be dominant till this day: the basic profile of the profession and its paradigm has not really changed."* (Gellner 1994:5)

I no ha canviat possiblement perquè, tal com plantejava Hart (2003) tot continuant l'argument de Gellner, aquest tipus de nova antropologia encaixava a la perfecció amb el context nacional del moment. Almenys pel què fa a l'antropologia social britànica: *"The British could reasonably claim to have launched 'ethnography' as the dominant worldwide paradigm of social and cultural anthropology in the 20th century. And Malinowski was its prophet. He got the model from Central European nationalism: the ethnographer describes the timeless customs of a peasantry living close to nature and bound together by kinship, the living soul of a Volk seeking a state to match its culture and territory. His timing was perfect. (...) The age of nationalism, our own, likewise needed a vision of the world as a medley of isolated cultures, and the social anthropologists provided one."* (Hart 2003:2)

Com ja he comentat abans, Gellner va repetir el nucli del seu argument, sense gaires variacions, en diversos documents. Un d'ells fou un article que va publicar originalment al 1987 a *Current Anthropology*. En aquest text, dedicat al pensament polític de Malinowski, Gellner confirmava la seva visió de l'etnògraf polonès com un nacionalista cultural i un internacionalista polític, fet que explicaria la seva defensa del govern indirecte colonial. I ho feia a partir de l'anàlisi de l'última obra escrita per Malinowski, *Freedom and Civilization* (1944) i les dades que es tenien sobre la seva experiència amb l'imperi Habsburg en els seus anys de joventut. Al 1994 Gellner reeditava aquest text en forma de capítol 6 del llibre *Encounters with nationalism*, però curiosament en el text no incorporava cap referència a un article que havia publicat Peter

Skalník just l'any anterior, al 1993. Skalník, utilitzant els mateixos materials que Gellner però també la correspondència personal i textos no publicats de l'etnògraf polonès que es troben en el fons documental de la biblioteca de la LSE (*British Library of Political and Economic Sciences*), aprofundia en el pensament polític de Malinowski¹⁶⁶.

Sota el títol de “Malinowski, la guerre, le nationalisme et l'État”, l'article de Skalník intentava demostrar que els esforços de Malinowski per formular una teoria veritablement científica de la cultura s'han d'entendre dins de la perspectiva d'un combat que el polonès mantingué contra la guerra, el nacionalisme, el totalitarisme i la mala antropologia. El text volia mostrar com als anys trenta Malinowski, després d'haver viscut la primera guerra mundial i percebent clarament els perills que amenaçaven amb una nova guerra, es comprometé explícitament amb el tema polític - com a humanista i com a intel·lectual -, esdevenint un activista en contra del nazisme i el totalitarisme. Skalník ofereix així una imatge una mica diferent de Malinowski de la que estem acostumats. I el defineix com: *“un humaniste passionné qui, à la différence des autres, ne se contentait pas de déclarations bien intentionnées en faveur des peuples opprimés par les guerres et les dictateurs. Au lieu de cela, il cherchait des explications scientifiques aux problèmes politiques contemporains tels que la guerre, le nationalisme et le pouvoir toujours croissant de l'État.”* (Skalník 1993:3, èmfasi meu)

Per una banda Skalník es serveix de la correspondència personal de Malinowski per mostrar com seguia vinculat afectiva i personalment amb la seva Polònia natal, malgrat l'exili i malgrat el seu marcat caràcter cosmopolita. Però sobretot analitza textos poc coneguts de Malinowski, la majoria d'ells publicats a partir dels anys trenta i principis dels quaranta, durant el seu exili a Yale, quan realitzà els seus escrits al voltant de la guerra, el nacionalisme i l'estat, així com la seva teoria de la cultura i de la llibertat

¹⁶⁶ En un primer moment vaig pensar que la proximitat en les dates de publicació dels dos textos no ens permetia saber si Gellner coneixia el text de Skalník o no i si compartia o no la seva anàlisi (malgrat que el text de Skalník és una versió revisada d'una comunicació que va presentar a un congrés que commemorava el centenari del naixement de Malinowski que tingué lloc a la Universitat de Yale uns quants anys abans, al 1986, de manera que semblava estrany que Gellner no en tingués coneixement). En comunicació personal el mateix Skalník em va confirmar que Gellner coneixia el seu text, perquè durant els més de vint anys que van estar en contacte solia enviar-li els seus texts que feien referència a Malinowski (coneixedor de que Gellner estava preparant el llibre de comparació amb Wittgenstein que aparegué pòstumament), però que no coneixia que Gellner fes referència al seu article en cap dels seus escrits. Skalník recorda que de fet Gellner solia fer poques referències a altres treballs en els seus llibres i elegantment suggereix que Gellner no devia trobar tant diferents els seus arguments o no ho va considerar la diferència prou important com per mencionar-la.

(Skalník 1993:12). Especialment analitza amb extensió un assaig que Malinowski va publicar al 1936 als Estats Units sobre la guerra, intentant comprendre el fenomen a través de la reconstrucció històrica. En aquest article Malinowski (1936) defensa el caràcter cultural i no innat de la guerra, analitza quins poden haver estat els seus orígens i explica formes de resolució de conflictes en societats “salvatges”. Però sobretot estableix una clara distinció entre la guerra primitiva (que tenia certs elements funcionals constructius o que implicaven una millora cultural) respecte a la guerra moderna, que condemna absolutament pel seu caràcter destructiu i immoral.

Skalník analitza també un altre text de Malinowski sobre la guerra que va escriure al 1940 durant el seu exili als EUA (malgrat no aparegué publicat fins a principis de 1941), quan Anglaterra encara lluitava en solitari contra l'expansionisme hitlerià. Es tracta d'un llarg article titulat *“An Anthropological analysis of War”* on Malinowski reprèn les seves crítiques a la guerra i el totalitarisme. Però en ells també hi fa una forta crítica a l'estat i en la seva oposició entre nació i estat apareixen algunes referències al tema del nacionalisme. Pel què es desprèn de la lectura que Skalník fa del text, Malinowski no està en contra del nacionalisme en tant que defensa de la cultura de la nació, sinó per la seva demanda d'estat propi, que per ell és el problema de fons de tot plegat. Contrari a l'estat sobirà, al qual considera causant de tots els mals contemporanis, Malinowski es mostra partidari de la defensa de l'autonomia cultural però creu que la demanda de sobirania a través d'un estat propi no defensa la cultura sinó que la destrueix. Com ho expressa clarament: *“L'analyse anthropologique vient à l'aide de ceux qui croient que la guerre doit être abolie. Le nationalisme, au sens d'une demande pour l'autonomie culturelle à l'intérieur de chaque groupe uni par la langue, la tradition et la culture, est légitime et indispensable au développement même de la culture...Le grand ennemi aujourd'hui est l'État souverain, même tel que nous le trouvons dans les communautés démocratiques - sûrement tel qu'il s'est développé au cours de la croissance malfaisante du totalitarisme.”* (Malinowski 1941:308-309)

En la seva oposició entre la nació i l'estat Malinowski estableix una distinció entre “estat nació” i “estat tribu” (o “estat tribal” i “estat nacional”): *“Il soutient l'idée plutôt rigide qu'<une carte ethnographique du monde montre, sur chaque continent, des*

frontières bien définies qui séparent une nation de l'autre. L'unité d'une telle tribu consiste de facto dans l'homogénéité parfois l'identité, de la culture. Tous les hommes de la tribu acceptent les mêmes traditions concernant la mythologie, le droit coutumier, les valeurs économiques et les principes moraux> (idem p.291)" (Skalník 1993:13) D'aquesta manera Malinowski entén la tribu com un grup de gent que s'exerceixen conjuntament a un tipus de cultura i la defineix com "<une fédération d'institutions constituantes, coordonnées et aussi partiellement indépendantes, c'est le prototype de ce que nous définissons aujourd'hui comme la nationalité: une large groupe unifié par la langue, la tradition et la culture.>*" (Skalník 1993:13)*

Diu Skalník que aquesta idea de cultures tancades pot semblar antiquada pels antropòlegs actuals que estudien els canvis dins les cultures i qüestionen l'existència de fronteres culturals netament marcades, però aquestes nocions serviren a Malinowski per emetre la seva convicció fonamental: "*<Ces division ne coïncident pas toujours avec les frontières de l'État. D'où le fait que tous les problèmes politiques contemporains du nationalisme, de l'impérialisme, du statut des minorités, des groupes irrédentistes, sont couverts par le principe de l'autodétermination nationale. De toute évidence, les problèmes de cet ordre dépendent tous des rapports entre la nation et l'État.> (idem p.292)" (Skalník 1993:13)*

D'aquesta manera Malinowski descobreix que la distinció entre unitats culturals i polítiques és necessària, per poder comprendre que la "tribu nació" és una unitat de cooperació cultural, mentre que "l'estat tribu" o "l'estat nació" es defineix en termes de poder central autoritzat i l'organització de les forces armades. Així la "nació tribu" és un tipus més antic i fonamental de diferenciació cultural que "l'estat tribu". Segons Malinowski els dos principis de l'estat i de la nacionalitat haurien de ser separats en la teoria igual com es diferencien en la realitat cultural. El nacionalisme emergeix quan les diferències culturals són posades al servei del poder polític. "*Malinowski pense que le nationalisme est aussi vieux que le pouvoir politiques lui-même. La meilleure protection pour une tribu est son organisation en État tribal, et les États tribaux les plus forts sont ceux qui coïncident avec une nation tribu.*" (Skalník 1993:14) Ja que la base més sòlida de l'organització política, és l'associació entre els grups que cooperen plenament per la

possessió d'una mateixa llengua, un mateix sistema de costums i de drets, els mateixos engranatges econòmics i el mateix tipus d'equipament militar.

Continua el seu argument Malinowski afirmant que les activitats militars tendeixen a la formació dels estats nacions, ja que s'empren per subjectar els veïns i tenir el control polític. Les guerres nacionalistes que han unificat un grup cultural naturalment homogeni han estat sempre una força puixant dins l'evolució de la història. Aquí encara ens trobem davant l'idea malinowskiana d'una aportació constructiva, culturalment productiva de la guerra, en la mesura en que es posa a la creació d'aquesta nova institució puixant, l'estat nació. Però el que li inquieta a Malinowski és que el nacionalisme rarament s'atura a les fronteres culturals legítimes de la nació: el vencedor travessarà fàcilment i naturalment les fronteres de la seva nació esdevenint un poder expansionista: “<Le nationalisme devient facilement impérialisme, c'est-à-dire, la tendance à incorporer d'autres nations sous l'autorité politique du conquérant militaire.> (idem p. 297)” (Skalník 1993:14)

Malinowski conclou que dins les condicions modernes la cultura i la civilització són amenaçades per la guerra, el nacionalisme i l'estat. Allò que ens importa com a antropòlegs, avui com sempre, és la cultura humana com un tot, dins totes les seves varietats (racials, religioses, nacionals o d'interessos). Malinowski defensa l'existència de la nació en tant que portadora de cada cultura, però creu que l'estat hauria de ser el guardià i defensor de la nació, no el seu amo i encara menys el seu destructor.

En aquest sentit Malinowski estaria en contra del nacionalisme en tant que basa l'afirmació d'una nació en l'obtenció d'un nou estat sobirà. Aquest tipus d'afirmació nacional és un error, ja que condueix a l'armament de noves nacions i de nacions més nombroses, quan a parer seu la defensa de la nació hauria hagut de significar solament el desarmament dels perillous veïns depredadors. Des de la seva posició crítica contra l'estat, creu que la defensa de la nació s'hauria hagut de traduir en una demanda d'abolició de tots els altres estats en lloc de crear-ne de nous per a l'adveniment de totes les nacions.

Malinowski és especialment crític amb la forma més radical i destructiva de nacionalisme: el totalitarisme. Considera que el principi del totalitarisme ha introduït la

revolució més radical dins la història de la humanitat en transformar l'existència de la nació i de tots els seus recursos en un instrument de violència, esdevenint un mitjà que la fi justifica. I la fi és l'adquisició de més poder per un estat. El totalitarisme mina gradualment tots els recursos de la cultura i destrueix la seva estructura, per tant és diametralment oposat i incompatible amb la constitució de societats humanes civilitzades. Amb la supressió de la vida cultural i de la llibertat de creació i d'expressió, el totalitarisme condueix així a la destrucció de la nació. El totalitarisme esdevé així la darrera expressió dins el desplaçament de l'equilibri entre l'estat i la nació. La nació canvia la transmissió i desenvolupament de la cultura en un mecanisme bel·ligerant. El nacionalisme dins d'aquesta forma totalitària moderna és pernicios, ja esdevé el més gran enemic de la mateixa nació (Skalník 1993:15)

Lamentablement per a nosaltres l'interès de Skalník per aquests textos de Malinowski no és al voltant del tema del nacionalisme sinó que vol mostrar la posició política general de l'etnògraf polonès envers la situació política que vivia. D'aquesta manera ens descobreix que hi ha un manuscrit de Malinowski titulat *The Curse of Nationalism* i que havia planificat escriure un llibre, *La Nation*, en col·laboració amb Feliks Gross, (però que el projecte no va passar de ser un esbós que ocupava 24 pàgines) però es limita a citar-los i prou¹⁶⁷.

Pel què jo sé, Skalník no ha continuat per aquesta via de treball i s'ha concentrat - com la majoria d'investigadors que treballen la vida i obra de Malinowski -, en l'anàlisi dels seus primers anys de vida i del treball de camp a les Trobriands principalment a través de la seva obra publicada (v. Thornton & Skalník 1993). D'aquesta manera s'ha continuat prestant poca atenció a l'última dècada de la seva vida i els últims llibres que va publicar (Malinowski 1944 i 1945), que són precisament els que han utilitzat Gellner i Skalník per relacionar el pensament polític de Malinowski amb la seva experiència Habsburg. Però segons Cocks (2000) aquests últims escrits reflecteixen també la influència que tingué en el pensament de Malinowski les seves experiències a l'Àfrica colonial, especialment la seva percepció de l'impacte que tingué l'imperialisme sobre els pobles africans

¹⁶⁷ Aquest document forma part de la correspondència que van mantenir Malinowski i Gross i està escrit en polonès, cosa que m'ha impedit accedir al seu contingut. M'hauria agradat comprovar si en el text es fa cap referència a Mauss, el qual, recordem-ho, també va intentar escriure un llibre amb el mateix títol.

colonitzats. I critica que no han estat prou ben analitzats per entendre que la teoria política i cultural de Malinowski incloïa, a part del seu passat polonès i la seva experiència amb el totalitarisme europeu, també les seves experiències presents en territori africà.

Cocks posa com a exemple de la manca d'atenció a aquesta experiència africana de Malinowski justament la relació que aquest va tenir amb el nacionalista kenyà Jomo Kenyatta, que va completar un doctorat amb Malinowski i que va escriure una etnografia sobre els kikuyo de Kenya, *Facing Mount Kenya* (1938) que ha esdevingut un clàssic. Cocks critica que, malgrat que Stocking (1995) i Berman (1996) analitzen amb detall aquesta relació, cap d'ells intenta analitzar l'impacte que va poder tenir aquesta en el treball de Malinowski, subestimant així la seva influència. Malgrat Stocking ha anotat que el viatge de Malinowski per Àfrica va fer-lo més crític amb l'empresa colonial, conclou que Malinowski “...had no more been transformed by African nationalism than Kenyatta by social anthropology. The two men continued to move from different starting points, along different trajectories; their visions of the present world were as different as their visions of the future.” (Stocking 1995:413-15)

En clar contrast amb la ressonant crida de Kenyatta per a la “creixent” lluita envers “l'emancipació completa” que ofereix en la conclusió de la seva etnografia, Stocking es refereix a la posició política de Malinowski com un retorn al paradigma Habsburg d'autonomia cultural sense independència política (Stocking 1991:59-60). No obstant, com ha argumentat Cocks, possiblement Malinowski no estava simplement retornant a la seves primeres experiències poloneses, sinó que la seva teoria es basava en les seves experiències del present; incloses la seva experiència a Swazilàndia amb el rei Sobhuza (que són les que explica Cocks) i les seves observacions i reflexions sobre el feixisme que ens ha relatat Skalník.

Indubtablement un personatge com Malinowski és sempre objecte d'interessants crítiques i anàlisis. I aquesta reflexió al voltant del nacionalisme s'afegeix a les revisions que la seva obra i figura suscita encara avui. Però no sembla que les seves idees sobre el nacionalisme tinguessin un gran impacte en l'antropologia del seu moment i, evidentment, han restat força desconegudes fins que aquests autors més recents no les han posat al

descobert. Malinowski, que en moltes altres coses ha esdevingut una referència absoluta dins la disciplina, en això no va crear escola. I és una llàstima perquè Malinowski apostava, ja llavors, per una antropologia que s'aproximés a l'anàlisi dels fenòmens de la societat "civilitzada" amb la convicció que la seva aportació podia ajudar no sols a comprendre els fenòmens que s'estaven vivint amb intensitat durant aquell període, sinó a buscar solucions que permetessin resoldre efectivament els conflictes i evitar que es poguessin tornar a repetir.

Possiblement no és una casualitat que el primer en interessar-se per aquest aspecte de Malinowski fou Gellner, el qual sembla que trobés en l'antropòleg polonès una espècie d'alter ego amb el qual, malgrat la diferència en els temps viscuts, podia indentificar-se; un antropòleg que, com ell, defensava una mirada universalista i cosmopolita del món. Però no sembla que Malinowski es pugui considerar un precedent de l'anàlisi del nacionalisme de Gellner, el qual ofereix una teoria explicativa que va per camins totalment diferents a les reflexions de l'etnògraf polonès, especialment pel què fa al paper de l'estat. Més aviat sembla que Gellner descobreixi aquesta part de l'obra de Malinowski a partir del seu interès inicial pel nacionalisme i no pas al revés. O així es desprèn de la cronologia de les seves publicacions sobre un i altre tema. Ho veurem en el proper capítol dedicat a Gellner.

No podria acabar, però, aquesta anàlisi sobre Malinowski sense relacionar-lo amb el punt que analitzarem seguidament en el proper apartat: els estudis sobre el caràcter nacional. Foren precisament antropòlegs com ell, estimulats per les teories psicosocials dinàmiques de la naturalesa humana i principalment per la teoria de la psicoanàlisi, els que iniciaren un interès per les qüestions psicològiques dins de l'antropologia. Aquests estudis s'elaboraren amb la intenció de posar en dubte certes asseveracions universalistes sobre el funcionament psicològic humà i derivaren en una nova especialitat temàtica als EUA, l'anomenada escola de Cultura i Personalitat. I serà dins d'aquesta subdisciplina - que arribarà a ser una especialització dins l'antropologia nord-americana - que durant la II^a Guerra Mundial es desenvoluparan els estudis sobre el caràcter nacional.

Però cal dir que el mateix Malinowski fou extremadament crític amb el pensament de Boas, Benedict i Mead al voltant de la noció de “geni cultural d’un poble”, que considerava perillosament propera als conceptes de *Volkgeist* o *Volksseele*, el “geni tribal immaculat” del poble alemany hegel·lià que havia heretat la ideologia hitleriana. Davant una audiència americana que lògicament es sentí molesta per les crítiques de Malinowski, aquest es mostra en contra tant amb la forma com l’escuela boasiana aplicava l’antropologia (considerava que l’obra de Benedict era anticientífica i políticament perillosa, fent una interpretació purament subjectiva de cada cultura), com amb les idees de fons al voltant de la incommensurabilitat de les cultures (Skalniċ 1993:9).

Però, ¿quines eren exactament les idees de l’escuela boasiana al voltant del tema nacional?

2.5. L’aproximació nord-americana a la nació: els estudis sobre el caràcter nacional

A occident, des de temps molt antics, tant en la literatura com en l’assagística però sobretot en les converses corrents i quotidianes, sempre hi ha hagut una certa consciència de les diferències nacionals que han passat per l’atribució d’estereotips nacionals als membres dels països veïns. Com recorda Harris: *“es evidente que existe una tradición mucho más antigua de expresivos retratos psicológicos que subyace no sólo al esquema de Benedict, sino también a los de Dilthey y Nietzsche. Porque a las etnografías más o menos mixtas, socioculturales y psicológicas que se escribieron desde la antigüedad hay que añadir los retratos psicológicos condensados, que se convierten imperceptiblemente en estereotipos y que desde siempre han sido un vicio de todos los observadores de los fenómenos culturales, tanto de los cultos como de los menos cultos.”* (Harris 1968[2003]:344-5). I atribueix el seu origen a la tendència comuna de les tribus i les nacions a estereotipar-se les unes a les altres com a conseqüència de les diferents formes de les seves relacions intergrupals (Harris 1968[2003]:345).

En tot cas, de mica en mica es va passar de l’estereotip a l’apel·lació a un “caràcter nacional”. Especialment a Europa, on a finals del segle XIX i principis del XX, la barreja

entre el romanticisme i els discursos racistes va portar al desenvolupament d'una "psicologia dels pobles" que pretenia determinar d'una manera més exacta els caràcters i mentalitats dels pobles europeus (molt sovint jerarquitzant-los) a través d'establir els trets principals que definien el seu "caràcter nacional". El mateix Mauss ho recollia en el text escrit al 1919-20 sobre la nació que hem vist abans. Constatava que la formació de les grans nacions no havia portat a la destrucció dels "caràcters col·lectius" sinó a la seva accentuació amb l'aparició d'un nou gènere de literatura sobre l'estudi dels caràcters dels pobles i la seva psicologia particular: *"On trouvait dans Montesquieu, et dans Voltaire, et dans Kant l'origine de ces études qui ont si heureusement fixé d'avance tant de documents pour la sociologie, encore à développer sur ce point. Mais ceci n'est que la manifestation littéraire d'un fait: la formation consciente des caractères nationaux. Jusqu'à des époques récentes les caractères des sociétés étaient plutôt l'oeuvre inconsciente des générations et des circonstances où elles s'étaient trouvées intérieures et extérieures."* (Mauss 1919-20:42) El que és segur és que l'aparició d'aquest tipus de reflexions sobre el "caràcter nacional" en aquest període de la història europea reflecteix la importància hi que tingueren la nació i les lluites nacionals en aquell moment i que, lamentablement, s'expressaren amb contundència en els discursos i els actes bèl·lics de la primera meitat del segle XX.

Malgrat tot, no serà fins als anys quaranta que el "caràcter nacional" (entès com les característiques psicològiques, trets o qualitats suposadament permanents i distintius de la personalitat observats en les poblacions de determinats Estats nacionals), no serà objecte d'una elaboració disciplinada. I ho serà precisament en aquest període degut als efectes que la II^a Guerra Mundial va tenir als EUA. La primera generació d'antropòlegs americans formats per Boas es van trobar amb la necessitat de definir el seu lloc polític davant el conflicte. I es van trobar que les necessitats urgents de la política bèl·lica dels estats que intervingueren en la guerra impulsaven a les ciències socials en una determinada direcció: la de crear un coneixement científic amb una aplicació pràctica directa. Aquest tipus d'estudis, alguns finançats directament per les agències governamentals, marcaren un nou estadi en les relacions entre els científics socials i el govern nord-americà.

En el cas dels estudis sobre el “caràcter nacional” varen ser sobretot els antropòlegs els que foren estimulats pels governs bel·ligerants per a què els proporcionessin dades sobre les característiques dels països (amics i enemics) més distants o dels que menys es coneixia. Aquestes recerques foren usades per guiar la política governamental i militar, portar més enllà la cooperació amb els països amb els quals s’havien aliat durant la guerra i planejar un món de postguerra¹⁶⁸. Aquest tipus d’estudis sobre el “caràcter nacional” es desenvoluparen com una especialitat temàtica dins de l’anomenada escola de Cultura i Personalitat, una especialitat que intentava aplicar els mètodes d’aquesta escola a societats a gran escala, les anomenades “cultures complexes”. Però tindran una vida molt breu (s’elaboraren principalment entre mitjans dels anys quaranta i finals dels anys cinquanta), no només perquè amb el final de la guerra i l’establiment de la política de blocs la seva demanda d’aplicació directa va disminuir, sinó perquè foren durament criticats pels mètodes, tècniques i supòsits que els guiaven i caigueren en un fort desprestigi¹⁶⁹.

Recordem que l’escola de Cultura i Personalitat és una subdisciplina exclusivament nord-americana situada en l’encreuament entre l’antropologia i la psicologia. Estava guiada per la recerca de la importància que s’atribueix a la “cultura” en l’explicació del comportament de les persones i en la formació de la personalitat, aplicant una mirada relativista que qüestionava alguns dels supòsits bàsics de la psicologia tradicional. Se’n considera el fundador el lingüista Edward Sapir, que fou influït pels seus contactes personals amb el psiquiatra H.S. Sullivan, però dins de l’antropologia hi destaquen especialment Ruth Benedict, Margaret Mead (que tingué relacions amb E.H. Erikson), Ralph Linton i Cora Du Bois (que van col·laborar amb una altra figura important, el psicoanalista Abram Kardiner). Des d’aquesta escola es posava l’accent en el caràcter culturalment manejable de la personalitat humana i seguint la influència del psicòleg social nord-americà G.H. Mead donaven molta importància a l’estudi dels processos de socialització que es donen en la infantesa, donat que creien que era el moment més important en què es motllurava socialment el caràcter dels individus.

¹⁶⁸ Estudis similars van continuar després de la guerra, per exemple amb el projecte de Recerca en Cultures Contemporànies de la Universitat de Colúmbia, que fou iniciat per Benedict poc després d’esclatar la guerra i que tenia la finalitat de reconstruir la personalitat cultural de les nacions. El projecte fou portat per Margaret Mead després de la mort de Ruth Benedict al 1948.

¹⁶⁹ El desprestigi fou realment molt important donat que, sorprenentment, no he trobat ni una sola referència al “caràcter nacional” en cap dels centenars de pàgines – per a altres temes habitualment tant útils – del *Diccionario* de Bonte & Izard (1991) i de l’*Encyclopedia* de Barnard & Spencer (1996).

Dins d'aquesta línia de treball, doncs, durant el conflicte bèl·lic varis antropòlegs van desenvolupar la idea que l'estudi de les diferències de personalitat determinades per la cultura podia servir també per a comprendre i explicar les diferències entre les nacions occidentals: "*Creían que una cuidadosa valoración de las características comunes a importantes sectores de la población de las naciones comprometidas en el conflicto mundial podría dar más sentido al análisis de los diversos acontecimientos político-sociales que ocurrían en estos Estados nacionales.*" (DeVos 1975:171).

Es va considerar que per obtenir una comprensió més profunda del comportament dels grups nacionals dels països implicats en la guerra, es podien aplicar els mètodes i tècniques antropològics i de psicodiagnòstic utilitzats en els estudis de cultura i personalitat, com ara les observacions etnogràfiques (especialment de la socialització de l'infant dins la família), entrevistes detallades, biografies pormenoritzades, i tècniques psicològiques i psiquiàtriques com l'anàlisi dels somnis i els tests projectius i d'apercepció temàtica, especialment el test Rorschach i el TAT (*Thematic Apperception Test*) (DeVos 1975:171).

D'aquesta manera intentaven entendre els "patrons culturals" (un concepte elaborat i popularitzat per Benedict, 1934) d'estats-nació com Gran Bretanya, Alemanya, el Japó o la Unió Soviètica. Com que en alguns casos els estudis es feien justament sobre països enemics o ocupats mentre encara s'estava en guerra, aquests eren inaccessibles a la investigació directa. Aleshores s'aplicaren tècniques substitutives o indirectes, obtenint informació a través d'entrevistes amb immigrants del país estudiat que estaven als Estats Units o bé utilitzant els mitjans de comunicació de masses com novel·les, premsa o pel·lícules.

Un exemple del primer sistema, conegut com a "estudis d'una cultura a distància" (Mead & Métraux 1953) és el famós treball de Ruth Benedict sobre la cultura japonesa publicat al 1946: *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*. En aquest estudi - encarregat directament pel govern americà a través de l'*Office of War Information* -, s'intentava descriure el caràcter nacional japonès a partir d'unes quantes entrevistes a

membres de la població nipona retinguda als camps de concentració americans. D'aquesta manera es pretenia descobrir els patrons de la cultura japonesa i els trets comuns que definirien el comportament i la personalitat de *tots* els japonesos pel fet de ser membres d'aquesta societat. L'objectiu polític era que a partir de la informació obtinguda pels experts aquests poguessin proposar al govern americà les mesures més adequades culturalment per assegurar la pau.

Malgrat la influència que tingué aquest llibre de Benedict, que està considerada la figura capdavantera de l'escola de cultura i personalitat, en realitat la gran defensora dels estudis del caràcter nacional fou Margaret Mead (1953), deixeble, amiga i col·laboradora de Benedict. Quan ella i el seu marit, Gregory Bateson, van retornar als EUA al 1939 i mentre preparaven per publicar els materials etnogràfics obtinguts a Bali, van començar a aplicar les seves destreses professionals com a científics socials experts en ciències del comportament per assistir als esforços del govern durant la guerra¹⁷⁰. En part gràcies a aquest esforç (que es va vehicular principalment a través de la seva participació en el projecte de Recerca en Cultures Contemporànies), Mead va publicar al 1942 *And Keep Your Powder Dry* - un llibre sobre el caràcter nacional americà -, i la seva torna a l'altre cantó del teló d'acer: *Soviet Attitude toward Authority* (1951). D'altres col·laboradors en el projecte s'encarregaren d'estudiar també aquests dos "caràcters nacionals" (Gorer 1948; Gorer & Rickman 1949) i altres com el d'Alemanya (Lowie 1954) o Anglaterra (Gorer 1955).

Tot i les diferències que presenten els estudis del caràcter nacional entre ells, compartien el supòsit de que existien elements comuns als membres d'un determinat Estat que podien atribuir-se en certa manera a les influències formatives, relativament permanents, del caràcter cultural d'aquell Estat en la naturalesa humana. I que aquesta empremta cultural es deixava principalment en la primera etapa de la vida dels individus. D'aquesta manera van elaborar els seus coneixements sobre el caràcter nacional dels països més llunyans en base al què se sabia de les pràctiques de criança en les cultures que els foren assequibles. "*Ello se hizo en base a una teoría un tanto ingenua en cuanto a la*

¹⁷⁰ Per exemple al 1942, Mead anà a Washington a dirigir el *National Research Council's Committee on Food Habits*, un comitè que aplicava els mètodes antropològics als problemes de preparació i distribució de menjar en els països afectats per la guerra.

relación entre el desarrollo temprano de la personalidad y la configuración nacional resultante que vendría a ser lo que A. Kardiner o Durfenne llamaron 'personalidad básica' y Linton 'personalidad modal'. Especialistas de otras disciplinas, como el psicoanalista Erich Fromm o el sociólogo Robert Merton, apoyaron desde diversos ángulos la idea de una relación entre la estructura social y los tipos de personalidad" (Martínez Cachero 1975:327)

D'entrada doncs, una de les primeres objeccions que es van posar a aquests treballs era que es concedia massa importància a una relació que no està demostrada entre les experiències formatives de la infància i el caràcter nacional. I un bon exemple d'aquesta crítica en fou el treball marcadament polèmic i controvertit de Geoffrey Gorer (Gorer & Rickman 1949) sobre la població russa. En el seu intent de definir el caràcter nacional rus va intentar derivar certes característiques maniacodepressives de la personalitat de l'adult rus (especialment la seva actitud respecte a l'autoritat), al fet que una gran proporció de russos il·lustres haguessin estat enfaixats durant un llarg període de la seva infantesa. Aquest estudi de Gorer (així com un altre treball del mateix Gorer de 1943 que correlacionava el control dels esfínters dels infants japonesos amb la personalitat nipona suposadament compulsiva) han estat un blanc fàcil per a crítics radicals com Harris (1968[2003]:384-8), que l'utilitzen per mostrar el nivell d'absurditat al qual podien arribar algunes interpretacions psicologistes extremes elaborades sense un bon treball de camp a darrera. Però el cert és que aquests casos posen de manifest algunes de les limitacions i abusos dels mètodes seguits en els estudis de cultura i personalitat. Així les crítiques més severes que se'ls van fer (tant al estudis del caràcter nacional com als de cultura i personalitat en general) feien referència a les estructures conceptuals generals en què es movien aquests autors, a les proves presentades, els mètodes seguits i les conclusions extrems (Lindesmith & Strauss 1950).

Pel què fa als pressupòsits teòrics, es partia del supòsit forçós de que en una població donada hi ha característiques de la personalitat comunes a tots els membres i es pressuposava que cada individu representava almenys parcialment patrons extensibles al grup. D'aquesta manera s'unificava a tots els membres del grup, negant la possibilitat que la "personalitat" d'un individu tingui en realitat un potencial de comportament molt més

ampli que les formes previstes dins d'una cultura determinada. Per altra banda, en generalitzar a tot el grup les respostes d'alguns dels seus membres, s'homogeneïtzava aquest i es simplificava la realitat, passant per alt o desconeixent la variabilitat del comportament humà (observat fins i tot en cultures senzilles suposadament aïllades). Una variabilitat que, com recorda Harris, en societats tant complexes i de les dimensions de la japonesa o l'americana és metodològicament prou important: *“Este problema no afecta por supuesto sólo a la obra de Mead, sino que es una cuestión que se plantea a toda investigación etnográfica. Y sin embargo parece verdad que los estudios psicoculturales son especialmente vulnerables a esas críticas que ponen en duda las evidencias en que se fundan. La dificultad crece en proporción directa al tamaño y a la complejidad sociocultural de la población en la que se obtienen las típicas viñetas impresionistas que hemos visto. (...) Ni la intuición, ni la empatía, ni la experiencia cotidiana, ni el entrenamiento en la observación, por muy desarrolladas que esas habilidades lleguen a estar, proporcionan una base adecuada para hacer afirmaciones que se propongan describir algún aspecto típico de la personalidad de millones de seres humanos.”* (Harris 1968[2003]:258-9)

Per altra banda també s'ha assenyalat que aquests estudis no havien tingut degudament en compte els canvis en l'estructura social, que consideraren d'una forma un tant estàtica i ahistòrica. Així mateix tampoc no separaven la relació entre estructura i personalitat de les influències per contacte cultural, tan conspicus des que es va produir l'impacte massiu dels mitjans de comunicació.

La crítica més forta però, fou per qüestions metodològiques. Es criticà sobretot el fet que eren treballs efectuats des de la distància, sense un treball de camp específic tal com mana. Es basaven en entrevistes realitzades amb mostres insuficients i poc representatives de la població d'origen, la qual habitualment quedava lluny del seu abast analític. Molt sovint mancava precisió a l'hora de definir les variables considerades o els estudis eren molt limitats o selectius respecte de les dades i fonts d'informació utilitzats. Quan justament una de les principals crítiques que s'ha fet als estudis orientats des del punt de vista de la psicoanàlisi és la dificultat de validació científica de la determinació dels vincles causals entre les sèries de dades, que depèn d'interpretacions retrospectives molt

elaborades. En el cas dels estudis sobre el “caràcter nacional”, doncs, ens trobem que molt sovint no distingien entre dades i interpretació, de manera que en realitat simplement reflectien impressions etnocèntriques i personals de l’investigador: *“Hay varios estudios sobre el carácter nacional que no resisten un análisis minucioso en cuanto a los métodos, el rigor en la comparación de los datos y otras garantías científicas indispensables. En realidad, algunos de ellos son simplemente relatos de impresiones basados en percepciones de una cultura extranjera falseada cultural y psicológicamente.”* (DeVos 1975:173)

D’aquí en deriva una crítica ètica que acabà per desprestigiar aquest tipus d’estudis, que foren rebutjats perquè sols ajudaven a generar i justificar estereotips nacionals erronis sobre el suposat comportament específic d’un grup estranger. I ho feren justament en un context bèl·lic i postbèl·lic on el clima general ja afavoria prou la creació i adjudicació de prejudicis etnocèntrics de gran utilitat política.

En definitiva doncs, els treballs sobre el “caràcter nacional” de l’escola de cultura i personalitat no han esdevingut precisament un precedent gaire reivindicable. Però més enllà de les crítiques rebudes, absolutament justificades, aquesta mena de treballs tampoc ens són de gaire utilitat pel tema que ens interessa, l’estudi del nacionalisme. Lamentablement aquests estudis partien del pressupòsit de l’existència d’un comportament col·lectiu determinat, identificable, i relacionat amb una especificitat nacional característica inqüestionable. És a dir, partien de l’assumpció com a realitat empírica d’allò que en realitat era el “mite del caràcter nacional”¹⁷¹ i establien una falsa correlació entre un estat = una nació = una cultura = una personalitat = un comportament.

Només que haguessin analitzat el “caràcter nacional” en tant que construcció simbòlica possiblement els seus mètodes de recerca en la socialització de l’infant haurien pogut ser una eina molt útil per veure com es creava i internalitzava l’imaginari emocional

¹⁷¹ Utilitzo intencionadament el títol de l’obra de Caro Baroja (1970) per reivindicar el seu treball, que esdevé un interessant qüestionament del concepte de “caràcter nacional” aplicat al cas d’Espanya. La crítica de Caro Baroja té el valor no tant sols d’oferir un repàs històric brillant que permet veure els canvis que ha viscut la imatge del “ser espanyol” al llarg del temps, sinó que resulta realment interessant si el situem en el context en què fou escrit: l’Espanya tardofranquista que començava a reviuire amb força els moviments de reivindicació nacionalista “perifèrica”.

i conceptual que envolta la idea de nació i els estereotips propis i aliens de sobre el caràcter col·lectiu els grups nacionals. Temes tots aquests que, malgrat que per si sols no permeten explicar el nacionalisme en sí, ajudarien a entendre molts dels elements que hi estan relacionats. És una llàstima que l'èmfasi que Mead i els seus seguidors donaren a les sancions culturals que operen conjuntament en la societat per reforçar les formes de comportament (de manera que les repressions culturals s'assimilen i passen a ser aspectes internalitzats de la personalitat) es centrés en el comportament psicològic i les modalitats de personalitat resultants observades entre els adults. Hauria estat molt interessant veure com aquests mateixos factors de socialització intervenen en la forma com s'assumeixen com a part natural de la personalitat de l'individu la pertinença a la pròpia nació i els valors d'amor i voluntat de sacrifici associats amb ella. No es tracta de negar la importància que tenen els sistemes projectius ideològics i religiosos que deriven de experiències de socialització que es donen primàriament en la família, sinó de veure justament com s'apliquen en una entitat política com és la idea de "nació".

Lògicament plantejar el propi "caràcter nacional" com un mite implica un tipus d'anàlisi molt determinada. Un tipus d'anàlisi històrica, sociopolítica i processual de quins són els contextos polítics que expliquen per què en un moment determinat els diferents estils de vida i maneres de veure la realitat esdevenen configuracions culturals "nacionals" pròpies i específiques que diferencien una unitat nacional d'una altra. Un tipus d'anàlisi diacrònica i crítica que està a anys lluny dels plantejaments que es sostenien en l'antropologia americana d'entreguerres.

2.6. Conclusions

En definitiva doncs, per la seva pròpia idiosincràsia l'antropologia social ha tendit a ignorar el tema del nacionalisme i, en conseqüència, a ignorar també els comentaris o reflexions que, al voltant del tema nacional, haguessin pogut fer alguns dels seus pares fundadors. En aquest sentit, el treball de recerca sobre els escrits de Mauss, van Gennep o Malinowski són clarament pioners i excepcionals. I no seria estrany que si realment s'emprengués una bona recerca en aquest sentit, algun dia descobríssim que també hi ha altres autors "precedents" que van afrontar el tema nacional en textos secundaris, privats o

no publicats, que fins ara havien restat desconeguts o ignorats perquè no formaven part de la seva producció pública o més reconeguda.

En tot cas, els treballs que ja s'han fet sobre els nostres "avantpassats fundadors" ens mostren uns antropòlegs afectats per les circumstàncies històriques i preocupats pels conflictes que assotaven el món en què vivien. Mauss i van Gennep escriuen els seus textos al voltant dels anys vint, afectats per l'experiència de la I^a Guerra Mundial i per la qüestió de les lluites nacionals, un debat absolutament present en la seva realitat política més immediata. Malinowski per la seva banda, escriu sobre el tema durant els anys trenta i principis dels quaranta, mentre s'estava desenvolupant la II^a Guerra mundial i l'expansió del feixisme. Finalment hi ha els treballs dels antropòlegs culturalistes americans, directament relacionats amb els interessos nacionals dels Estats Units durant i després d'aquesta segona gran guerra.

Tots ells intenten aplicar la seva experiència i coneixement antropològic a l'anàlisi científica d'un fenomen polític contemporani, malgrat no sempre ho aconsegueixin. Ja sigui per la seva vivència directa del fenomen que intenten analitzar, ja sigui per les pròpies limitacions de les eines teòriques i conceptuals de les quals disposava la disciplina en aquells moments, en alguns casos l'anàlisi es queda a un nivell superficial o no arriba a cristal·litzar en forma de llibre (com és el cas de Mauss i de Malinowski, que planegen escriure un llibre amb el mateix títol, "La Nació", que mai arribaran a escriure). Però el què és destacable és que no es tracta de meres opinions polítiques fetes a nivell personal, sinó d'intents d'explicar científicament problemes polítics del món contemporani, aplicant el coneixement antropològic disponible a l'anàlisi de la societat occidental.

Sigui com sigui, el què es desprèn clarament de les diferents aproximacions al tema nacional que feren aquests diversos "precedents" és que els antropòlegs europeus problematitzen molt més l'existència i la definició de la nació que no pas els nord-americans, que la prenen com un donat empíric. Lògicament aquesta diferent percepció del fet nacional és resultat directe de la seva experiència vital "nacional", especialment afectada, en el cas europeu, per les lluites nacionalistes i els efectes de les dues grans

guerres. Però el que m'agradaria destacar és que en cap cas renunciem a intervenir en el tema, considerant perfectament vàlida la mirada de l'antropologia per afrontar-lo.

Una situació que no tornarem a veure fins al 1963, quan Ernest Gellner, precisament un altre antropòleg centreeuropeu exiliat a Anglaterra per culpa de la guerra, posi l'anàlisi antropològica del nacionalisme en primer terme tot proposant una teoria explicativa que esdevindrà el model modernista d'anàlisi del tema. Anticipant-se només un miqueta, al mateix any 1963 Clifford Geertz, un antropòleg culturalista americà, escrivia un assaig que el convertiria, amb el temps, en el representant de la perspectiva primordialista del nacionalisme. Anem a veure, doncs, que diuen aquests dos autors.

CAPÍTOL 3

LA PERSPECTIVA PRIMORDIALISTA DE CLIFFORD GEERTZ¹⁷²

“Tampoco me he acercado más al fondo de cualquier cosa sobre la cual haya escrito en estos ensayos que siguen o en otros lugares. El análisis cultural es intrínsecamente incompleto. Y, lo que es peor, cuanto más profundamente se lo realiza menos completo es.

(...)

La antropología, o por lo menos la antropología interpretativa, es una ciencia cuyo progreso se caracteriza menos por un perfeccionamiento del consenso que por el refinamiento del debate. Lo que en ella sale mejor es la precisión con que nos vejamos unos a otros.”

Clifford Geertz

No hi ha dubte que Geertz és una de les figures més representatives del panorama antropològic contemporani. Des de fa uns anys s’ha convertit en un autor de referència en l’antropologia cultural americana i, per tant, donat el predomini nord-americà en la teoria antropològica des de finals de la II^a Guerra Mundial, de tota la disciplina. Com reconeix Kuper (1999:96), *“no hay duda que se debe tomar muy en serio la influencia teórica de Geertz.(...) Al leer sus libros y ensayos, se puede trazar la trayectoria de la concepción antropológica de la cultura durante la segunda mitad del siglo XX.”*

Autor brillant i controvertit alhora, es fa difícil classificar-lo en un camp específic ja que al llarg de la seva obra va tocar diferents temes. Però en termes generals se’l considera un destacat representant del que s’anomena l’antropologia simbòlica. Ell però, preferia considerar-se el promotor d’una antropologia que anomenava “interpretativa”, a partir de la qual s’inicià una línia hermenèutica de la disciplina que ha predominat en l’antropologia americana dels últims i anys i de la qual esdevingué clarament el principal

¹⁷² Una versió adaptada d’aquest capítol va sortir publicada a la revista *Quaderns-e* (Clua 2006) arran de la mort de l’autor. Lamentablement, quan vam conèixer la notícia de la mort de Geertz, aquest capítol ja estava escrit, i donat l’estat avançat de redacció de la tesi, no s’han incorporat els comentaris i recordatoris sobre la seva figura i trajectòria que van aparèixer després i que podrien haver introduït dades complementàries. M’he limitat només a modificar els temps verbals utilitzats en el text per adaptar-los a la nova realitat. Per a una aproximació a la biografia i obra de Geertz, v. també Clua (2007).

exponent. La influència i l'interès que ha generat l'obra de Geertz dins i fora de l'antropologia és innegable, i es reflecteix en el nostre país pel fet, poc habitual, de que gairebé tots els seus textos han estat traduïts i publicats, alguns d'ells immediatament després de que aparegués l'original als EUA.

Nascut a San Francisco al 1926 i format a Harvard, des de finals dels anys 50 que féu de professor d'antropologia. Uns primer anys a Harvard i Berkeley; la intensa dècada dels seixanta a Xicago i, finalment, la major part de la seva carrera acadèmica (des de 1970 fins a l'any 2000 en què en va ser nomenat professor emèrit), la va desenvolupar, a l'*Institute of Advanced Study* de Princeton. Allí va crear una *School of Social Sciences*, on va poder aplicar la seva particular interpretació de l'antropologia i des d'on ha influït fortament sobre diferents generacions de joves investigadors. Geertz féu treball de camp a Indonèsia (a Java, Bali, Celebes i Sumatra) als anys cinquanta i seixanta i després al Marroc (des de 1963 en endavant). I és des d'aquest treball etnogràfic al Tercer Món des d'on parteix per fer les seves propostes teòriques, especialment les que farà al voltant del nacionalisme als anomenats "nous estats" postcoloniais¹⁷³.

La seva obra es defineix per un interès constant per desxifrar els significats que els individus particulars atorguen a la seva experiència i a través dels quals guien les seves accions. Aquest objectiu es reflecteix en l'estudi de temes aparentment tant diversos com, entre altres, l'ecologia cultural, el desenvolupament agrícola i el canvi cultural a Java (*Agricultural Involvement: The Process of Agricultural change in Indonesia*, 1963b); la religió i els rituals de l'estat premodern (*The Religion of Java*, 1960 i *Negara*, 1980); el parentiu (*Kinship in Bali*, 1975) i l'Islam (*Islam Observed*, 1968). Tot i això, ha estat més conegut pel seu treball sobre l'escriptura etnogràfica (*El antropólogo cómo autor*, 1988) i sobretot, com ja he dit abans, pels seus assaigs al voltant d'una nova manera d'entendre la cultura com a objecte d'estudi i, en conseqüència, de la forma de fer antropologia. Aquests assaigs estan recollits en la influent obra *La interpretación de las culturas* (1973), on

¹⁷³ Els plantejaments de Geertz es localitzen principalment en el què anomena "nous estats" i que defineix explícitament com els països que s'independitzaren després de la segona guerra mundial, si bé com ell mateix afirma, "no vacilo (cuando la expresión se ajusta a mis fines y me parece realista) en extenderla para designar estados que, como los del Medio Oriente, alcanzaron su independencia formal antes, o hasta aquellos estados, como Etiopía, Irán o Tailandia, que nunca fueron colonias en el sentido estricto del término." (Geertz 1971[2000]:203)

destaca especialment el primer capítol dedicat a exposar la seva visió interpretativista de l'etnografia. La trajectòria i la importància de la figura de Geertz queda excel·lentment resumida en la ressenya que escriví Delgado per celebrar (tot i el retard) la publicació de *Negara* en castellà: “*Discípulo directo de Talcott Parsons y de Clyde Kluckhohn en la época dorada de Harvard, exponente –con Turner, Douglas o Sahlins- de los que se dio en llamar antropología simbólica, revitalizador del pensamiento de Max Weber, apóstol del relativismo cultural, promotor de una definición débil del método antropológico – descripción densa, conocimiento local, escrutamiento en pos del significado, interpretación más que explicación de los hechos culturales-, ubicado al mismo tiempo en el fundamento y en la periferia del movimiento posmoderno...; he ahí algunos de los atributos que podrían asignársele a Geertz a la hora de reconocer en él una figura intelectual insustituible, un generador de energías epistémicas, por mucho que hayan sido éstas con frecuencia más calóricas que luminosas.*” (Delgado 2000)

La importància de Geertz dins de la disciplina, doncs, justificaria per si sola tenir en compte el què aquest hagi pogut dir sobre el nacionalisme. Però és que a més resulta que Geertz s'ha convertit en el principal autor de referència quan es parla d'una de les principals línies interpretatives del nacionalisme: la primordialista. La majoria de treballs de repàs a les teories del nacionalisme el situen, juntament amb Shils (per part de la sociologia) i Van den Berghe (des de la sociobiologia), com el principal referent d'aquesta perspectiva¹⁷⁴. Era obligat, doncs, dedicar un capítol a veure quina ha estat exactament la contribució de Geertz a l'estudi antropològic del nacionalisme.

Cal advertir d'entrada però, que l'anàlisi de la participació de Geertz en la teoria sobre el nacionalisme presenta dues destacables paradoxes. La primera d'elles és que, malgrat que aparegui com una referència imprescindible tant pels estudis de l'etnicitat com pels del nacionalisme elaborats des de la sociologia i la ciència política, curiosament aquesta aportació és absolutament ignorada des de l'antropologia quan s'esmenta l'obra de Geertz. És a dir, partidaris i detractors de la insigne figura dins de la professió no fan cap referència a la seva participació en el tema nacionalista quan fan l'elogi o la crítica antropològica de l'autor. És com si la disciplina simplement ignorés la part de l'obra de

¹⁷⁴ V. Connor (1998:cap.4); Jaffrelot (1993:226-228); Llobera (1999:3-5); Smith (2000:271-274); Özkirimli (2000:64-84), Eriksen (1993:56).

Geertz que - malgrat que hagi estat per qüestionar-la -, més reconeixement té dins del camp d'estudi del nacionalisme. Dos exemples ens poden servir per il·lustrar tal paradoxa. Per una banda, trobem el que es considera el text "clàssic" de Geertz sobre els "l·ligams primordials" en un *reader* al voltant de l'etnicitat publicat recentment per Hutchinson i Smith (1996:40-45), dos dels especialistes britànics sobre la matèria. Geertz apareix al costat i al mateix nivell que d'altres autors bàsics com Weber, Barth o Brass. Però per una altra banda, no hi ha ni una menció a aquest aspecte de l'obra de Geertz al capítol que Kuper li dedica en un llibre que analitza el concepte de cultura en l'antropologia americana contemporània. Al llarg de més de 50 pàgines, Kuper (1999) repassa i critica exhaustivament la vida i obra de Geertz, els diferents temes i propostes teòriques i metodològiques que aquest ha fet (el concepte de cultura, la idea de religió, la descripció densa...). Però no diu ni piu de l'aproximació de Geertz al tema del nacionalisme i/o l'etnicitat. Es podria creure que es tracta simplement d'un error o d'una lectura (voluntàriament o no) esbiaixada de Kuper de l'obra d'un autor que no és precisament sant de la seva devoció. Però es tracta d'una omisió que es repeteix en d'altres textos dedicats a explicar l'obra de Geertz¹⁷⁵. I el que és més significatiu, fins i tot no se'n fa menció entre els temes que són del seu interès quan se'l presenta públicament a la web de Princeton on, literalment, s'afirma que "*He has worked on religion, most particularly Islam, on bazaar trade, on economic development, on traditional political structures, and on village and family life. He is at present working on the general question of ethnic diversity and its implications in the modern world.*"¹⁷⁶

Possiblement aquesta desigual consideració de l'obra de Geertz es pugui explicar perquè en realitat aquest mai s'ha dedicat explícitament i exhaustivament a estudiar el tema del nacionalisme ni el de l'etnicitat, sinó que els seus interessos teòrics han anat per camins ben diferents. De fet, la consideració de Geertz com el principal exponent del primordialisme cultural es basa en una determinada interpretació que la majoria dels teòrics del nacionalisme fan d'un sol article seu, dins d'una obra que és, francament, molt extensa. El text, que com deia s'ha convertit en un "clàssic", porta per títol "La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados" i fou publicat

¹⁷⁵ V. Barnard & Spencer (1996), Reynoso (1998), Marzal (1996).

¹⁷⁶ Vegeu: www.sss.ias.edu/community/geertz.php.

originalment al 1963 com un capítol en un recull d'estudis sobre la situació política en països acabats de descolonitzar elaborat per diferents autors i editat pel mateix Geertz¹⁷⁷.

Ara bé, aquest text aparegué posteriorment reeditat en forma de capítol 10 del seu llibre més conegut, *La interpretació de las culturas*. Aquest llibre fou publicat al 1973 i aplegava diferents articles ja apareguts prèviament de manera dispersa i que, segons el parer del propi Geertz, reflectien d'una manera o altra la seva manera d'entendre el concepte de cultura¹⁷⁸. En el pròleg a la seva edició en castellà, Reynoso equipara la importància d'aquest llibre en el món anglosaxó dels anys 70 amb el què va significar l'*Antropologia Estructural* de Lévi-Strauss per a l'àmbit llatí dels anys 60. No en va, en el capítol inicial que Geertz va escriure explícitament per a donar sentit i coherència al recull, l'autor explicà la seva manera d'entendre la cultura i la seva interpretació amb el concepte de "descripció densa". Aquest text es convertí en el manifest fundacional de la concepció interpretativista de l'antropologia que es desenvolupà als anys 80 i que va acabar derivant cap els plantejaments postmoderns dels 90. Tenint en compte doncs, que es tracta d'un dels llibres més importants que s'han publicat en l'antropologia contemporània, potser no hauria d'estranyar que aquest capítol hagi pogut tenir dins l'àmbit d'estudi del nacionalisme gairebé tant d'impacte com una obra sencera dedicada al tema. Fins al punt que de convertir-se en "el text" de referència per explicar el paradigma primordialista.

En tot cas, si tant important ha estat aquest text dins dels estudis del nacionalisme, segueix sense explicar-se l'altra part de la paradoxa: el silenci de l'antropologia envers aquesta part de l'obra de Geertz. Se m'ocorren tres possibles motius per explicar aquest desinterès. Per una banda, una lectura acurada del conjunt de la seva obra ens mostra com en realitat els teòrics del nacionalisme han sobreestimat la participació de Geertz en aquest debat. En realitat aquest en cap moment construeix una proposta teòrica sobre el nacionalisme; ni ho pretén. No forma part dels seus objectius analitzar l'origen, naturalesa o funcions del nacionalisme sinó que aquest apareix com un tema més que forma part d'un

¹⁷⁷ La referència original és: "The Integrative Revolution: Primordialist sentiments and Civil Politics in the New States", en Geertz (ed.) *Old Societies and New States*, New York: The Free Press of Glencoe, 1963a:105-157.

¹⁷⁸ Els articles originals van aparèixer per primer cop entre 1957 i 1972. Donada la importància de la data original de publicació dels textos per entendre millor els arguments de Geertz, a partir d'ara les referències a les cites de *La interpretació de las culturas* s'indicaran amb la data original de publicació de cada capítol, si bé estic utilitzant la versió publicada per Gedisa en castellà l'any 2000.

conjunt de qüestions que li interessaven en un moment determinat i que feien referència a l'anàlisi de la situació dels anomenats nous estats. Per tant, dedicarà poca part de la seva producció teòrica a aquest tema. Derivar-ne d'aquests escrits una pretesa proposta explicativa del nacionalisme em sembla simplement una exageració. Ni que sigui amb el noble motiu d'intentar presentar una aproximació al tema feta des de l'antropologia i des d'una de les seves figures més reconegudes.

Per altra banda aquest article estaria entre els primers textos escrits per l'autor, els que conformen la primera part de la seva carrera professional. Kuper divideix la carrera de Geertz en dues fases marcades per un punt d'inflexió que situa aproximadament a meitats dels anys 60. Aquest text doncs, escrit al 1963, formaria part dels seus escrits primerencs, precisament aquells que Kuper (1999:105) valora més positivament: *"Innovadoras, argumentadas, ambiciosas, sus monografías publicadas en los años sesenta componen la contribución más significativa hecha por antropólogo alguno a una de las grandes cuestiones del momento, el futuro de los nuevos estados."* Però tal com el mateix crític reconeix unes pàgines més endavant, és l'obra elaborada per Geertz en la segona part de la seva vida professional - la seva deriva cap a l'interpretacionisme - la que ha tingut més interès dins de la disciplina: *"Los escritos de madurez de Clifford Geertz tienen un lugar central en la antropología americana moderna y han fascinado a estudiosos de historia cultural, teoría literaria y filosofía."* (Kuper 1999:140). D'aquesta manera doncs, el Geertz que més interessa a l'antropologia actual no és el que s'ocupa dels problemes polítics (entre ells el nacionalisme) en els països del Tercer Món, sinó el que planteja els límits explicatius de la disciplina i el paper de l'etnògraf com a escriptor.

I finalment, també podria ser que la comunitat antropològica no tingui interès en destacar la part més criticada i menys reivindicable de l'obra d'una de les seves figures senyeres. Al cap i a la fi, en l'actualitat la perspectiva primordialista no està precisament en una posició gaire reconeguda dins de l'antropologia sociocultural, més aviat tot el contrari. Com afirma Brubaker, *"No serious scholar today holds the view that is routinely attributed to primordialists in straw-man setups, namely that nations or ethnic groups are primordial, unchanging entities."* (Brubaker 1996:15)

La segona paradoxa que mostra l'anàlisi de la participació de Geertz en el debat sobre el nacionalisme és la que ocuparà en bona part el contingut principal d'aquest capítol. I és la següent: malgrat que se'l considera un autor primordialista, el discurs de Geertz és també (o potser encara millor, és per sobre de tot) un argument modernista. Es tracta d'una proposició que intentaré mostrar al llarg d'aquest capítol i que posaria en qüestió la suposada oposició irreconciliable entre postures primordialistes i modernistes que s'ha generalitzat en els estudis sobre les teories del nacionalisme. L'obra de Geertz pot ser un bon exemple de que ambdues postures no han de ser necessàriament contradictòries ni excloents. I que entendre-les d'aquesta manera és el resultat d'una mala definició de les categories de classificació dels autors. Com veurem, les últimes lectures de l'obra de Geertz apunten en aquesta direcció i fins i tot alguns gosen afirmar que en realitat Geertz mai ha estat un primordialista, sinó que és tracta d'un autor constructivista (Özirimli 2000).

Possiblement, la millor manera de resoldre aquesta paradoxa i determinar exactament quina és la postura defensada per Geertz és realitzar una lectura més àmplia de la seva obra. I no em refereixo només a utilitzar un segon article de Geertz més explícitament dedicat al tema del nacionalisme però, curiosament, menys citat pels teòrics del nacionalisme¹⁷⁹. Em refereixo a usar altres textos on Geertz treballa sobre diferents qüestions (com els conceptes de cultura i d'ideologia) però que ens permeten entendre millor el seu punt de vista sobre la realitat social i elaborar una interpretació de la seva visió del nacionalisme molt més coherent amb el conjunt del seu pensament. És a dir, no limitar la interpretació dels seus arguments a allò que va dir en un sol text, sinó observar quina és la manera general de pensar de Geertz en el conjunt de la seva producció.

Finalment, també pot ser de gran ajuda complementar la lectura directa dels seus escrits amb una contextualització històrica i biogràfica de la situació que vivia l'autor quan va els va escriure. Dit d'una altra manera, situar el text en el context acadèmic i històric que vivia Geertz a principis dels anys 60 ens permetrà veure la influència que la

¹⁷⁹ "After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States", en *Stability and Social Change*, Barber & Inkeles (compls.), Little, Brown & Co., 1971:357-376. Aparegué també al 1973 com a capítol 19 de *La interpretación de las culturas*: "Después de la revolución: el destino del nacionalismo en los nuevos estados".

perspectiva modernitzadora de les ciències socials americanes d'aquell període va tenir en la seva visió de la situació dels països en els que estava treballant.

3.1. La interpretació primordialista de Geertz

La imatge més difosa de Geertz en les teories del nacionalisme és la de ser el principal representant de la variant "cultural" de la perspectiva primordialista, per diferenciar-la de la variant "sociobiològica" de Van den Berghe. Es tractaria d'una línia d'interpretació que de fet va iniciar Shils, però que fou formalitzada per Geertz (clarament influït per Shils), amb el text de 1963. Cal recordar que en aquest període Shils era el director del *Comitè for the Comparative Study of New Nations* de la Universitat de Xicago, comitè amb el qual estaria vinculat Geertz al llarg dels anys seixanta, esdevenint-ne fins i tot el seu Secretari executiu (1964-66) i el seu President (1968-70). És en aquest període i context, doncs, on cal situar el famós text en qüestió.

Un bon resum de la interpretació habitual del primordialisme de Geertz l'ofereix Llobera (1999:3): *"Primordialism assumes that group identity is a given. That there exist in all societies certain primordial, irrational attachments based on blood, race, language, religion, region, etc. They are, in the words of Clifford Geertz (1973), ineffable and yet coercive ties, which are the result of a long process of crystallisation. Modern states, particularly, but not exclusively, in the Third World, are superimposed on the primordial realities which are the ethnic groups or communities. Primordialists believe that ethnic identity is deeply rooted in the historical experience of human beings to the point of being practically a given."*

D'aquesta manera (i seguint uns arguments molt similars als modernistes dels anys 60), la proposta primordialista argumenta que la base del problema és el conflicte generat per l'intent de sobreposar un estat modern a una realitat històrica prèvia complexa i diversa. Però a diferència de l'optimisme dels defensors de la construcció de les noves nacions dels anys 50, aquesta perspectiva afirma que el conflicte és inevitable i irreductible: *"Esta tensión entre sentimientos primordiales y política civil, aunque pueda moderarse, probablemente no pueda hacerse desaparecer del todo. La fuerza de los*

hechos "dados" del lugar, de la lengua, de la sangre y del estilo de vida, en cuanto a que forjan la idea que un individuo tiene de quién es en el fondo y con quiénes está indisolublemente ligado, está enraizada en los fundamentos no racionales de la personalidad." (Geertz 1963a:235)

Segons la crítica que feren Eller & Coughlan (1993) a la perspectiva primordialista, aquesta contenia 3 idees principals: que els lligams o identitats primordials eren naturals o "donats" a priori; que els sentiments primordials eren inefables i coercitius; i que el primordialisme era essencialment una qüestió d'emocions i afectivitats. Com afirma Llobera (1999:5), aquestes tres qualitats semblen impedir la possibilitat de cap mena d'anàlisi sociològica. Ara bé, segons ha argumentat recentment Özkirimli (2000:80), cap de les crítiques que s'han fet als primordialistes en general són efectivament aplicables al primordialisme cultural: *"Is seems difficult to disagree with Eller and Coughlan's assertions. However, it must be stressed again that Geertz, who is their main target, does not deserve these criticisms."*

Però que diu exactament Geertz sobre el nacionalisme? Com ja he comentat, el principal text de referència per a l'anàlisi de les propostes de Geertz és l'article que va publicar al 1963: *"The Integrative Revolution: Primordialist sentiments and Civil Politics in the New States"*. El text, dividit en 5 apartats, segueix el mètode habitual de Geertz (tal com ell mateix explicitava amb certa ironia)¹⁸⁰: introdueix un tema descrivint una situació històrica específica (en aquest cas el problema lingüístic de l'Índia al 1948); fa una proposta teòrica (més o menys argumentada) al voltant d'aquest tema; proposa algunes tipologies que ordenin les situacions polítiques descrites; i acaba descrivint breument la situació d'un o varis casos de països distants que serveixin per il·lustrar la teoria. En aquest text per exemple, s'explica la situació d'uns quants "nous estats": Indonèsia, Malàisia, Birmània, l'Índia, el Líban, Marroc i Nigèria. I de tot plegat n'extreu conclusions de fet i de mètode que vagin més enllà de l'exemple.

L'objectiu aparent del text és intentar posar ordre teòric en un camp d'estudi que considera caòtic perquè està basat en una *"irritante aureola de ambigüedad conceptual"*

¹⁸⁰ *La interpretación de las culturas*, op. cit., p.276

(1963a:220). Geertz comença, doncs, criticant la manca de definició teòrica dels termes en joc (nació, nacionalitat i nacionalisme) i plantejant que com que es treballa la diversitat ètnica en els nous estats usant diferents etiquetes (tribalisme, comunalisme, parroquialisme, regionalisme...) a la pràctica s'estan estudiant per separat fenòmens que en realitat estan relacionats i que formen part d'un mateix camp d'investigació que pot definir-se. Lamentablement, el propi Geertz s'absté de clarificar amb exactitud quin és aquest camp d'estudi sobre el qual pretén posar ordre teòric: quins són els seus límits, quins són els termes que hi ha en joc i com són definits. No concreta de quina mena de diversitat està parlant, quins són els criteris a tenir en compte en l'anàlisi, ni defineix nació ni nacionalisme (dos termes que de fet, gairebé no usa en els seus arguments). De fet, en cap moment de l'article Geertz especifica que estigui analitzant el nacionalisme com a objecte d'estudi. En realitat està parlant del què considera que són fenòmens de reivindicació primordialista, i enlloc especifica si són o no també reivindicacions nacionalistes. Dins de l'etiqueta de moviments primordialistes hi inclou fenòmens tant diferents (i tots ells igualment sense concretar-ne la definició ni les seves característiques principals) com el comunalisme, el regionalisme o el parroquialisme (Geertz 1963a: 220). Ni tant sols especifica si quan parla d'adhesions primordials està fent referència a fenòmens de pertinença i identitat ètnica o no. Una ha d'imaginar a través de la seva pròpia interpretació del text què és el que realment pensa Geertz sobre el tema.

De manera dispersa i indirecta el text transmet la sensació que Geertz considera el nacionalisme com la doctrina política unificadora utilitzada per assolir la independència dels estats colonials i orientada cap a l'obtenció d'un Estat propi i eficient, amb el desig d'obtenir així millors nivells de vida. D'aquesta manera el nacionalisme es desenvolupà en el procés de lluita anticolonial i després es convertí en doctrina d'estat per unificar les poblacions de dins de les noves fronteres. I s'oposaria als moviments antiestats i secessionistes (aquells que anomena primordialistes) que, un cop assolida la independència, amenacen la unitat del nou estat moguts pel desig d'afirmació d'una identitat comunitària minoritària o diferent a l'oficial. Però Geertz no parla ni de l'origen del nacionalisme (ni a Europa ni al Tercer Món), ni de les seves bases ideològiques, socials o polítiques. Simplement apareix com un element del paisatge; com un discurs polític que ha funcionat durant els moments de lluita colonial unificant els interessos de tota la

població en la recerca d'un mateix objectiu (l'alliberament del jou colonial), però que té problemes per mantenir la unitat un cop aconseguit aquest.

En aquest sentit el text és bàsicament descriptiu i poc explicatiu de quines són les proposicions que hi ha darrera de les seves afirmacions i que se suposa que sustenten els seus arguments. Un se'ls ha de creure. O intentar derivar del desenvolupament general del text quins són els plantejaments subjacents que porten a Geertz a interpretar la realitat de la manera com ho fa. I potser d'aquí deriven alguns errors d'interpretació de l'obra de Geertz, donat que alguns crítics li fan fer afirmacions sobre el nacionalisme quan en realitat ell potser està parlant d'etnicitat. O potser no, perquè ni tant sols en això és explícit.

Geertz doncs, no predica amb l'exemple i no defineix amb claredat el camp d'investigació que està analitzant i els conceptes que utilitza. Es limita a afirmar que la confusió conceptual al voltant del "tema" es pot resoldre si acceptem la seva proposta de que el problema dels nous estats és que estan vivint una "*revolució integradora*". Aquesta revolució fa referència a l'esforç que han de fer aquests nous estats per unir les diverses comunitats primordials sota una sola sobirania, segons el model d'estat-nació modern. La base de l'argument de Geertz és que els pobles dels nous estats descolonitzats "*están animados simultáneamente por dos poderosos motivos interdependientes, pero distintos y a menudo opuestos: el deseo de ser reconocidos como agentes responsables cuyas aspiraciones, actos, esperanzas y opiniones "cuentan" y el deseo de construir un estado moderno, eficiente y dinámico.*" (1963a:221). És a dir, hi ha una tensió entre el desig d'identitat (ser reconeguts en l'especificitat) i el desig de modernitat (construir un estat modern). Una oposició que anys més tard identificarà d'alguna manera com la necessitat d'elecció entre "essencialisme" i "epocalisme"¹⁸¹. Des d'aquesta perspectiva la modernitat implica necessàriament una tensió entre l'aspiració als avantatges d'una societat moderna (progrés material, reformes socials, ciutadania) i la pressió dels "vincles primordials" (dades culturals i físiques que prenen un caire irreductible, especialment en les joves nacions postcoloniales). Hi ha una divergència de desitjos (entre ser reconeguts o ser moderns) que s'ha resolt amb diferents alternatives polítiques en cada cas particular.

¹⁸¹ "Después de la revolución: el destino del nacionalismo en los nuevos estados", op. cit., p.208.

Aquesta tensió moderna constitueix una de les forces motores centrals en l'evolució dels nous estats i alhora el major obstacle per a la seva evolució. És important remarcar que aquesta tensió no es presenta únicament al Tercer Món, però *“la tensión asume una forma peculiarmente aguda y permanente en los nuevos estados a causa de la profundidad con que sus pueblos sienten que su modo de ser está íntimamente ligado a la sangre, al raza, la lengua, la región, la religión o la tradición y a causa de la creciente importancia que en este siglo adquirió la noción de estado soberano como instrumento positivo para realizar los anhelos colectivos.”* (1963a:221, subratllat meu). He subratllat expressament la paraula “a causa” del text per mostrar com l'argument de Geertz descansa en dues bases per igual: per una banda les adhesions primordials i per l'altra la modernitat que afecta a aquestes adhesions primordials. Les lectures més limitades de Geertz es centren només en la primera part i deixen de banda les múltiples afirmacions de Geertz de que el problema amb el qual està tractant és bàsicament i principalment el resultat de l'aplicació de la modernitat sobre aquests elements primordials.

Però, exactament què entén Geertz per “lligams primordials”? Seguint directament la proposta de Shils, aquí sí que Geertz ofereix una definició clara del concepte: *“Por apego primordial se entiende el que procede de los hechos “dados” – o, más precisamente, pues la cultura inevitablemente interviene en estas cuestiones, los supuestos hechos “dados”- de la existencia social: la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco principalmente, pero además los hechos dados que suponen el haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar de una determinada lengua o dialecto de una lengua y el atenderse a ciertas prácticas sociales particulares. Estas igualdades de sangre, habla, costumbres, etc. se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos. Uno está ligado a su pariente, a su vecino, a su correligionario ipso facto, como resultado no ya tan sólo del afecto personal, de la necesidad práctica o de los comunes intereses, sino en gran parte por el hecho de que se asigna una importancia absoluta e inexplicable al vínculo mismo. La fuerza general de esos lazos primordiales y los tipos importantes de esos lazos varían según las personas, según las sociedades y según las épocas. Pero virtualmente para toda persona de toda sociedad y en casi toda época algunos apegos y adhesiones parecen deberse más a un sentido de afinidad natural –algunos dirían espiritual- que a la interacción social.”* (1963a:222)

Mentre en les societats modernes s'ha aconseguit (amb més o menys èxit) sobreposar una adhesió a la societat civil per damunt d'aquests lligams primordials, en les societats en vies de modernització la tradició política és massa dèbil i els lligams primordials es posen com la base preferida per fonamentar l'estat. El problema de la modernitat, doncs, és que crea un conflicte directe entre vincles del mateix ordre (sentiments primordials vs. sentiments civils) que competeixen en el mateix nivell d'integració (la definició de la nació i l'estat): *“La red de alianzas y oposiciones primordiales es una red muy densa e intrincada, pero sin embargo está articulada con precisión y en la mayor parte de los casos es el producto de una cristalización gradual que se realizó durante siglos. El estado civil no familiar, recién nacido de los pobres restos de un régimen colonial agotado, se superpone a esta urdimbre finamente entretejida y amorosamente conservada de orgullo y de desconfianza y tiene que arreglárselas de alguna manera para insertarse en la red de la política moderna.”* (1963a:229).

El problema és de difícil resolució, donat que la modernització política tendeix a reafirmar més que no pas apagar els sentiments primordials. És important remarcar aquí que, a criteri de Geertz, no estem davant d'un problema heretat de la colonització que s'oposa a la modernització, sinó tot el contrari. Estem davant d'un reflex directe i immediat del primer intent de fer aquesta modernització. La recerca d'una tradició cultural comuna per reflectir la identitat del país com a “nació”, ara que ja és estat, reanima les antigues oposicions: *“De manera que es el proceso mismo de la formación de un estado civil soberano lo que, entre otras cosas, estimula sentimientos de parroquialismo, comunalismo, racismo, etc. Porque introduce en la sociedad nuevas y valiosas metas por las cuales luchar y una temible y nueva fuerza contra la cual pugnar. Las doctrinas de los propagandistas nacionalistas, el regionalismo indonesio, el racismo malayo, el problema lingüístico indio, el tribalismo nigeriano son, en sus dimensiones políticas, no tanto la herencia de la estrategia colonial de dividir para gobernar como el producto de haberse reemplazado un régimen colonial por un estado unitario, independiente, con raíces propias y con metas propias. Aunque tales doctrinas y fenómenos descansan en distinciones históricamente desarrolladas, algunas de las cuales el gobierno colonial procuró acentuar (y algunas de las cuales ese gobierno ayudó a moderar) son parte*

integrante del proceso mismo de la creación de una nueva entidad política y de una nueva ciudadanía.” (1963a:230, subratllat meu).

Són paraules, especialment les que he subratllat, que possiblement subscriuria un modernista. A parer meu, més o menys indirectament al llarg del text Geertz aplica una comprensió del procés nacionalista que no està tant lluny d'algunes de les idees sobre el nacionalisme exposades per Gellner (si bé aquest posaria més l'accent en el procés i les seves causes que no en pas en els sentiments i les seves conseqüències): *“Pero, dejando a un lado los detalles, lo importante es que estos fenómenos se arremolinan alrededor de las instituciones nacientes de los nuevos estados y de las medidas especiales que éstos apoyan; se trata de una multitud de remolinos que representan descontentos primordiales y este maelstrom parapolítico es en gran parte un resultado –para continuar con la metáfora, agua arremolinada- del proceso mismo de desarrollo político. La creciente capacidad del estado para movilizar recursos sociales con fines públicos y su poder en expansión irritan sentimientos primordiales porque, según la doctrina de que la autoridad legítima no es sino una extensión de la obligatoriedad moral que tales sentimientos poseen, permitir que uno sea gobernado por hombres de otras tribus, de otras razas o de otras religiones es someterse, no ya tan sólo a la opresión, sino a la degradación, es verse excluido de la comunidad moral y reducido a un orden inferior de seres cuyas opiniones, actitudes y deseos sencillamente no cuentan, así como no cuentan los de los niños, los de los simples y los de los locos a los ojos de quienes se consideran a sí mismos maduros, inteligentes y cuerdos.”* (1963a:235, s.m.)

Ara bé, la clau de la crítica a Geertz no ha estat pas en l'afirmació de la modernitat del problema, sinó en el fenomen primordial sobre la qual es sustenta tot l'argument. I especialment, sobre el nivell d'irreductibilitat d'aquests lligams primordials. Geertz ha estat objecte d'un polèmic debat al voltant de si era o no un primordialista (Brass 1979, 1991; Eller & Coughlan 1993; Grosby 1994; Tilley 1997). Una polèmica de la qual, fins on jo sé, l'autor sempre se'n va mantenir completament al marge, no oferint cap mena d'escrit on confirmés o desmentís les interpretacions de què ha estat objecte.

3.2. Geertz: primordialista i modernista alhora?

Les anàlisis més recents de la participació de Geertz en les teories del nacionalisme sostenen que s'ha realitzat una lectura errònia i injusta de la seva obra. Segons aquesta perspectiva, les acusacions que es fan als plantejaments primordialistes en general (bàsicament que les identitats primordials són “donats” coercitius i inefables) no són aplicables a les propostes Geertz (Özkirimli 2000:72). El principal problema estaria en què s'han ajuntat i criticat sota l'etiqueta de “primordialistes” autors força diferents entre ells, sense tenir en compte les importants divergències que hi ha en les seves propostes¹⁸². En termes generals es considera que són primordialistes tots aquells autors que, des d'una posició radicalment oposada a l'ortodòxia modernista, sostenen que la nacionalitat és una part natural dels éssers humans i que les nacions han existit des de temps immemorials (Smith 2000). Definida d'aquesta manera ja es veu clar d'entrada que aquesta etiqueta no és aplicable a Geertz; ni que sigui pel simple fet que aquest enlloc ha especificat què pensa de la nacionalitat ni de la nació, del seu origen o la seva antiguitat.

L'argument que utilitza Özkirimli per defensar a Geertz de les acusacions de primordialista parteix de la constatació de Smith de que no es poden considerar les afirmacions primordialistes sobre el nacionalisme independentment del debat sobre l'ètnicitat: *“Primordialist arguments are first formulated to explain the origins and strength of ethnic identities. This led some writers to suggest that there are in fact two separate debates, one over the antiquity of nations between the ‘perennialists’ and the ‘modernists’ and another over the nature of ethnic ties between the ‘primordialists’ and the ‘instrumentalists’ (Smith 1994:376).”* (Özkirimli 2000:65-66). És a dir, que cal separar amb cura les afirmacions al voltant de la naturalesa i antiguitat de l'ètnia i les que fan referència a la naturalesa i antiguitat de la nació. D'aquesta manera no hi hauria incongruència lògica en parlar d'identitats ètniques primordials i modernitat de la nació i el nacionalisme, si fos el cas.

¹⁸² L'exemple més il·lustratiu d'aquesta confusió és el propi Smith, autor de referència per a conèixer les teories del nacionalisme. En la seva recopilació més recent (Smith 2000) situa a Geertz i als primordialistes en la segona part del llibre, dedicada a les crítiques i alternatives a la posició modernista. Però posteriorment (p.281) destaca el paper que juga l'estat modern en els arguments de Geertz. I acaba fent una lectura molt més matisada d'un autor que, no sé si irònic o cínicament, reconeix que mai ha utilitzat el terme “primordialisme” i es lamenta que en general ha estat mal interpretat (p.280).

Continuant la proposta de Smith, doncs, Özkirimli separa dins del primordialisme quatre línies d'aproximació diferents: la *naturalista* (que s'expressa en el propi discurs nacionalista i que és primordialista i perennialista alhora); la *perennialista* (que argumenta que les nacions sempre han existit); la *sociobiològica* (que tracta la nació com una extensió del parentiu) i la *culturalista*. Aquesta última és la que correspondria a les postures de Shils i Geertz. Encara que sembli un oxímoron, es tractaria d'un primordialisme constructivista que posaria l'accent en les percepcions i creences dels individus. Una lectura acurada del text de Geertz ens permetria detectar que quan aquest parla dels lligams primordials, no està afirmant que aquests siguin "donats", sinó que són *assumits* com a donats pels individus. I una demostració d'això és el que el propi Geertz sempre posa el terme "donat" entre cometes, per recordar que es tracta de sentiments creats en la interacció social i que en realitat són les construccions significatives les que els fan aparèixer com a realitats naturals. La clau de l'argument de Geertz està, doncs, en la força de la percepció d'aquests lligams que els fa sentir *com a* primordials.

De fet, aquesta interpretació de Geertz estaria ben clarament expressada en la seva definició dels lligams primordials i només cal rellegir el text per adonar-se'n. Segons afirma Geertz, els lligams primordials procedeixen de "*supuestos hechos "dados"*", que fan que les igualtats de sang, parla i costums "*se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos.*" Un està lligat als seus parents i veïns pel fet que "*se asigna una importancia absoluta e inexplicable al vínculo mismo*", de manera que a tota arreu les adhesions "*parecen deberse más a un sentido de afinidad natural –algunos dirían espiritual- que a la interacción social.*" (1963a:222, s.m.)

Els focus d'identificació que descriu Geertz (el parentiu, la raça, la llengua, la regió, la religió i les costums) no són donats però són sentits com a tals. I és contra aquestes creences "antigues" que ha de lluitar l'intent modern de crear una nova societat civil: "*El choque de ambas clases de sentimientos es el resultado de los contrastantes tipos de transformación que sufren las instituciones políticas tradicionales y los modos tradicionales de autopercepción al avanzar por sus sendas respectivas hacia la modernidad.*" (Geertz 1963a:259, s.m.)

Seguint aquesta interpretació de Geertz, Özkirimli (2000:73) proposa redefinir el concepte de “primordialisme cultural”: *“Cultural primordialism, in a Geertzian way, then, may be defined as an approach which focuses on the webs of meaning spun by the individuals themselves. As Tilley explains convincingly, Geertz is in fact ‘making use of the term ‘primordial’ more in its sense of ‘first in a series’... in order to highlight the ways in which foundation concepts provide the basis for ideas, values, customs or ideologies held by the individual.’ (1997:502).”*

S’ha de reconèixer a favor d’Özkirimli que aquesta és un interpretació que encaixa molt bé amb el pensament general de Geertz i la seva interpretació hermenèutica de la realitat. Geertz es mostra altament influït per la perspectiva de Weber (o si més no, de la lectura parsoniana de Weber) i la seva consideració de que la cultura és el conjunt de significats que els humans atorguem a totes les nostres activitats: *“El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad pretenden demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.”* (Geertz 1973:20). Aplicant aquesta mirada interpretativa a l’estudi del nacionalisme, Geertz es convertiria en el precursor d’autors com Connor que, seguint la perspectiva weberiana, posen l’accent en la part subjectiva de la definició de la nació. Si s’entén el primordialisme cultural tal com l’ha definit anteriorment Özkirimli, tant Geertz com Connor se’n poden considerar representants, ja que tracten amb com la gent “percep i creu” que són les coses. En aquest sentit la importància de l’obra de Geertz estaria, segons Özkirimli, en que va ser dels primers en percebre el rol de l’aspecte emocional en el procés nacionalista.

Ara bé, això no implica directament que aquests dos autors hagin de datar en l’antiguitat l’emergència de la nació o el nacionalisme. Ans al contrari, se’ls pot considerar també dins la perspectiva modernista. Ho hem vist abans, a la primera part de la tesi, en el cas de Connor, que deixa molt clar que la nació no és el mateix que l’ètnia i que la primera

és un producte específic de la modernitat. El problema de Geertz és que aquest no és tant clar com Connor en els seus arguments. Si bé s'interpreta al llarg del seu text que considera que el nacionalisme és un fenomen modern, no especifica ni l'antiguitat d'aquest ni tampoc dels moviments regionalistes, comunalistes, ...etc. que l'amenacen. L'únic que queda clar que té un origen antic són els lligams primordials: "*producto de una cristalización gradual que se realizó durante siglos.*" (Geertz 1963a:229) Però ningú pot afirmar que quan parla dels sentiments comunitaris Geertz estigui en realitat pensant en l'etnicitat. Ni tampoc que consideri sinònims aquests lligams primordials i la nació. Més aviat sembla el contrari, ja que en les poques referències que fa al concepte de nació, aquesta esdevé un fenomen modern, el marc de referència de les noves comunitats, entesa "*en el sentido de toda la sociedad abarcada por el nuevo estado civil.*" (Geertz 1963a:258) És a dir, Geertz associa el nacionalisme amb la doctrina política d'unificació en un estat modern, esdevenint homònims estat i nació, i ho contraposa directament amb els lligams primordials anteriors a la modernitat.

D'aquesta manera doncs, Özkirimli conclou que l'obra de Geertz subratllaria la importància de les percepcions i les creences que guien l'acció humana i permetria explorar com aquests significats són produïts i reproduïts. I per tant, es distingiria del primordialisme "clàssic" pel fet de que té molt clar que els lligams emocionals són construccions socioculturals i no pas donats biològics. El terme primordial faria referència aquí al sentit de que aquests lligams són primers i principals en l'escala de sentiments de l'individu.

Però costa conjugar aquesta visió constructivista de Geertz amb el famós fragment del text que citen tots els crítics i que, curiosament, Özkirimli omet en el seu retrat: "*Esta tensión entre sentimientos primordiales y política civil, aunque pueda moderarse, probablemente no pueda hacerse desaparecer del todo. La fuerza de los hechos "dados" del lugar, de la lengua, de la sangre y del estilo de vida, en cuanto a que forjan la idea que un individuo tiene de quién es en el fondo y con quiénes está indisolublemente ligado, está enraizada en los fundamentos no racionales de la personalidad. Y una vez establecido cierto grado de apego irreflexivo al yo colectivo, ese apego se manifiesta en el proceso*

político de desarrollo del estado nacional, porque éste abarca una gama extraordinariamente amplia de cuestiones." (Geertz 1963a:235, s.m.)

Aquest fragment ha estat suficient per a molts crítics per a condemnar a Geertz en el primordialisme i qüestiona la interpretació "light" que ens proposa Özkirimli. ¿Com es pot fer encaixar aquest paràgraf amb l'afirmació (Özkirimli 2000:77) de que Geertz resta exempt de la crítica general de que el primordialisme considera que els lligams ètnics i nacionals són "*underived*", anteriors a tota acció social? La força "*irracional*" dels sentiments primordials (per molt que siguin el resultat de les construccions culturals) una vegada esdevenen un sentiment irreflexiu arrelat en la personalitat de l'individu, ¿no els fa inefables? ¿Estan tant desencaminats Eller & Coughlan (1993:189) quan afirmen que el "*primordialism has tended to treat the identification of 'primordial' attachments as the successful and inevitable end of analysis.*"? Al cap i a la fi, en cap moment del seu treball Geertz no explica per quina raó són incompatibles els lligams primordials i els lligams civils, de manera que quan en la modernitat s'intenti subordinar una lleialtat a l'altra (donant per suposat que no hi ha circumstàncies històriques en què ambdues coincideixin), necessàriament hagi d'esclatar el conflicte. Ni tampoc per quins mecanismes no biològics els significats culturalment construïts acaben formant part dels "fonaments irracionals de la personalitat". Jo coincidiria amb Eller i Coughlan en què, tal i com s'expressa en el text, l'anàlisi de Geertz s'esgota en l'afirmació del conflicte per l'única força d'uns sentiments primordials irreflexivament sentits que, no sé sap ben bé com i per què, es troben reforçats per un procés de modernització política.

3.3. Geertz, el nacionalisme i la cultura

Com decidir, doncs, quina és la interpretació més correcta? No és la meva intenció donar una resposta normativa a aquest dilema. Penso que en el text hi ha arguments a favor de les dues lectures i el fet que el propi Geertz no hagi intervingut en la polèmica potser significa que no li sembla malament cap de les dues i que tothom té part de raó. Cadascú haurà de decidir quina interpretació el convenç més. En tot cas, sembla que la clau del debat està en la presència d'aquesta problemàtica afirmació de la força irracional dels

l·ligams primordials i la importància que se li concedeixi en els arguments de Geertz. Per això proposo obrir una mica més l'anàlisi a la resta d'obra del polèmic autor, situant en quin moment de la seva vida personal i professional es trobava quan va escriure aquest text i quina relació té amb la resta del seu pensament. Ampliar el focus potser ens permetrà tenir més arguments d'avaluació per acabar de decidir amb quina imatge de Geertz ens quedem.

El text original fou escrit al 1963 i formava part d'un llibre, coordinat pel mateix Geertz, que agrupava textos de diferents autors. El volum, titulat *Old Societies and New States: The quest for Modernity in Asia and Africa*, fou la publicació més important que va treure el *Committee for the comparative Study of New Nations*. Aquest Comitè, esponsoritzat per la *Carnegie Corporation*, agrupava diferents científics socials que estaven interessats en els processos de canvi social. La gènesi d'aquest comitè esdevingué al 1958-59 entre un grup de membres residents al *Center for Advances Studies in the Behavioural Sciences*, de la Universitat de Xicago, entre els quals destaquen Shils (que n'era el president), Apter, Fallers i Geertz.

El comitè va tenir un impacte decisiu en el desenvolupament de conceptes generals i teories al voltant de les experiències polítiques i socials contemporànies de pobles fora d'occident. Com explicava el seu secretari executiu, Donald Apter (1963a:iv), al prefaci del llibre coordinat per Geertz: "*Rather than emphasizing area specialization, such as Asia, Africa, or the Middle East, we prefer to consider certain common experiences that the new nations have entertained, seeking to compare broadly similar historical stages that they share. (...) Our objective is to avoid becoming imprisoned in area parochialism at the expense of more theoretically usefully comparisons.*" I entre els elements en comú que compartien tots aquests nous estats hi havia justament tant l'experiència històrica d'haver patit la colonització, com el nacionalisme que s'havia generat com a resposta comuna a aquest colonialisme.

La seva agenda era buscar els principis subjacents en el desenvolupament polític i social de les noves nacions i formar estudiants en les teories i mètodes apropiats. Aquest esforç atreia a antropòlegs socials, sociòlegs amb mentalitat històrica i historiadors

econòmics i comptava entre les seves files amb primeres figures dels plantejaments modernistes dels anys 60 americans. Sota molts d'aquest estudis descansava una inspiració i interpretació weberiana. El focus clau no era el creixement o el desenvolupament, sinó la “modernització”, entesa com un procés revolucionari, complex, sistèmic, global, llarg, per etapes, homogeneïtzador i irreversible. El canvi tecnològic en ell mateix sovint fou de menys interès que els concomitants socials observables: la urbanització, la mobilitat social o la integració dels estrats en un sector modernitzat, el desenvolupament d'associacions secundàries o de tipus “transitiu” i el comportament de les élites modernitzadores. El canvi significava nous patrons de conductes i modes de pensar concernents a les relacions familiars, el rol del govern, la importància de l'educació i alfabetització,... etc.

Geertz passà els anys 60 lligat a aquest comitè i a la Universitat de Xicago i aquesta experiència forma part de la primera etapa de la seva carrera. La lectura de l'obra de Geertz d'aquesta època mostra que no només compartia idees amb Shils, sinó que també utilitza les propostes de Apter (1961) i l'obra de Fallers (1961) al voltant de la ideologia nacionalista a l'Àfrica. Kuper descriu aquesta etapa de la vida de Geertz com un moment d'eufòria americana en què, després de la victòria a la segona guerra mundial, els EUA finançaven la reconstrucció europea i promovien la independència de les colònies europees a Àfrica i Àsia. *“Estaba ampliamente extendida la esperanza, si no la expectación, de que las ciencias sociales americanas representarían su granito de arena para prevenir que los países pobres se deslizaran a manos comunistas.”* (Kuper 1999:100)

En aquest sentit, el text, tal com va ser escrit al 1963, encaixa molt bé amb la perspectiva conflictivista que mantenien els sociòlegs i politòlegs de la modernització del anys 60. Tal com ja hem explicat en un altre lloc (Clua 1998), en termes generals les tendències que es donaven dins de la sociologia i de la ciència política de postguerra són les mateixes i estaven dominades pel funcionalisme. Quan alguns autors nord-americans començaren en aquesta època a mostrar un cert interès pel tema nacionalista, aquest restà totalment supeditat a la perspectiva més àmplia dels fenòmens de “desenvolupament polític” del Tercer Món (bàsicament la descolonització i la independència). *“Mancats d'una aproximació realment específica al fenomen no és estrany, doncs, que molt sovint el nacionalisme aparegui només com una peça funcional que explica o determina els processos*

de canvi generats pel desenvolupament, que són els que realment interessen. Integrades en el que hem anomenat aproximacions "comunitàries", aquestes investigacions es centren en la necessitat d'establir lligams civils en les societats colonials, sotmeses a ràpides transformacions (socials, culturals, econòmiques i polítiques)." (Clua 1998:123)

La majoria dels treballs pretenien entendre el funcionament dels sistemes polítics dels nous estats i descobrir les seves problemàtiques específiques (entre les quals hi hauria, juntament amb moltes d'altres, la nacionalista). No sorprèn, doncs, que estiguessin més interessats en els efectes del nacionalisme en aquests contextos que no pas en les seves causes. Especialment en les seves funcions com a ideologia en el procés anomenat de *nation-building* (o construcció de les nacions) un cop s'havia aconseguit l'estat propi¹⁸³. I en aquest sentit, el text de Geertz no sembla ser una excepció. La lectura modernista del text encaixa a la perfecció amb els objectius teòrics i metodològics del Comitè i mostra un autor més interessat en aquest procés de construcció de les noves nacions que en definir amb exactitud què és el nacionalisme. I l'article coincideix també amb la descripció que Kuper fa de les monografies d'Indonèsia que Geertz va escriure als anys seixanta: *"Las monografías estaban construidas a partir de problemas concretos, centradas en las cuestiones de la estabilidad política y la modernización económica, los temas urgentes del debate del desarrollo en el primer arrebato descolonizador de la posguerra mundial. El tono era brioso, los objetos de estudio empíricos, el énfasis se ponía en los hechos. El antropólogo atraía y engranaba al economista, al agrónomo y a los técnicos de desarrollo, instándolos a tener en cuenta los hábitos y tradiciones locales, el factor cultural. Éste no constituía una materia periférica, de interés exclusivo para estetas y anticuarios. La cultura, en la forma concentrada de la religión modulaba el cambio económico y político, tal como había argüido Weber."* (Kuper 1999:118)

En aquells moments encara es creia que els problemes generats per la modernització tenien solució. Geertz afirmava que la modernitat donava expressió política a la diferenciació ètnica, però que la lleialtat primordial i la civil no havien d'estar necessàriament en oposició directa i evolutiva. El sistema modern facilitaria l'ajustament entre els vincles primordials i

¹⁸³ V. Deustch & Foltz (eds.) (1963), *Nation-building*, New York: Atherton; Rokkan et al. (1971), "Nation-building: A review of recent comparative research and a select bibliography", *Current Sociology*, N°19, V.3.

civils a través de reconstruir el sistema d'adhesions primordials en una estructura ètnica més general i simple (Geertz 1963a:259). Aquesta visió tant optimista de la situació postcolonial contrasta amb la mirada més negativa que ofereix pocs anys després Geertz en l'únic text dedicat explícitament al tema del nacionalisme. Un text que fou publicat originalment al 1971 però que també fou incorporat a *La interpretación de las culturas*. En la part IV del llibre es troben (en un ordre lògic no cronològic), els textos que, a més de parlar de cultura, fan referència a qüestions polítiques: aquest del 1971, l'anterior de 1963 i tres més.

Recordem que els escrits posteriors a 1965 entrarien en la segona etapa de la carrera de Geertz. Aquella que, seguint l'esquema de Kuper, estigué marcada per un canvi polític internacional i per un canvi de rumb en l'orientació professional de Geertz: *“El confuso pero prometedor período inicial de la independencia Indonesia había acabado en un final sangriento. También en otros lugares, los movimientos nacionalistas anticoloniales estaban perdiendo su aureola a medida que se establecían en el poder. Pocos de los nuevos gobiernos mostraban demasiado entusiasmo por las instituciones democráticas occidentales y no muchos parecían dispuestos para un desarrollo económico sostenido. La Guerra Fría introdujo nuevas prioridades.”* (Kuper 1999:100-101). Els EUA canviaran el seu paper d'alliberadors pel de nous imperialistes i l'evolució de la guerra del Vietnam aixecarà la revolució en els campus universitaris. En aquest moment Geertz canviarà el terreny inestable i violent d'Indonèsia pel treball de camp més segur del Marroc, així com l'agitat campus de Xicago per la tranquil·litat de Princeton.

El text de 1971, “Después de la revolución: el destino del nacionalismo en los nuevos estados”, és bàsicament descriptiu però ofereix amb més claredat la interpretació geertziana del nacionalisme i dels plantejaments teòrics generals que guien la seva manera de pensar i de treballar. Almenys és un text que parla directament del tema, tot i que, estranyament, no ha estat utilitzat en les teories del nacionalisme. També és cert que, si bé Geertz ofereix una classificació de les etapes per on passa el nacionalisme i mostra diferents tipus d'alternatives polítiques en les situacions postcoloniales, en cap moment elabora ni aplica una proposta explicativa del nacionalisme com a objecte d'estudi. Més aviat el text sembla un intent de posar ordre en la descripció de la situació dels països que havien aconseguit la independència. Una situació que es caracteritzava tant per l'arribada

de la normalitat com per un estat d'ànim de decepció en descobrir que amb l'alliberament no s'havien resolt els problemes que se suposava que havien de desaparèixer conjuntament amb els colonitzadors.

De nou Geertz no especifica directament com defineix el nacionalisme ni les causes de la seva aparició, però sí que queda més clar com l'entén: es refereix a la ideologia política que va animar els moviments d'independència i que un cop assolida la llibertat, encara es mantenia viva com a principal passió col·lectiva en els nous estats. El procés nacionalista havia encès desigs i sensibilitats que no sempre es veieren acomplerts amb la formació del nou estat independent, generant alguns moviments "subnacionalistes" (el terme és meu, no de Geertz) dins les noves fronteres: *"E interiormente, la desaparición del gobierno europeo liberó nacionalismos dentro de los nacionalismos, de suerte que virtualmente todos los nuevos estados exhiben un provincialismo o un separatismo que amenaza directamente, y en algunos casos, inmediatamente –Nigeria, India, Malasia, Indonesia, Pakistán- a la recién forjada identidad nacional en cuyo nombre se hizo la revolución."* (Geertz 1971:205)

Geertz pretén explicar aquest procés de descontentament post-nacionalista. I per fer-ho aplica una determinada idea de cultura. Aquesta idea de cultura és justament la clau per entendre tota l'obra de Geertz i mereix que li dediquem una mica d'atenció. I de fet, és el motiu que el va portar a reeditar posteriorment aquest text (i també el de 1963, no ho oblidem) en el recull de *La interpretación de las culturas*: *"En realidad, la mayor parte de los ensayos son estudios empíricos antes que disquisiciones teóricas pues me siento incómodo cuando me alejo demasiado de los hechos inmediatos de la vida social. Pero todos esos ensayos tienden fundamentalmente a exponer caso por caso, un punto de vista particular (algunos dirán peculiar) sobre lo que es la cultura, sobre el papel que desempeña en la vida social y cómo debería estudiársela adecuadamente."* (Geertz 1973:13).

El llibre, doncs, pretén ser una espècie de tractat de teoria de la cultura. I aquest és el fil conductor subjacent a tots els capítols. També en el que ens ocupa. Com afirma just en l'última frase del text, el seu objectiu és mostrar que la teoria parsoniana de la cultura

(convenientment revisada) constitueix un dels instruments intel·lectuals més vigorosos per comprendre i afrontar la ideologia nacionalista (Geertz 1971:218).

I quin és aquest punt de vista peculiar sobre el què és la cultura? Geertz es reconeix hereu i seguidor del model de Parsons. *“La proposición parsoniana fundamental era que la acción social tenía muchos ingredientes, uno de los cuales era la ‘cultura’. En un primer momento, cada ingrediente debía ser aislado y estudiado por la clase apropiada de científico. En esta gran repartición, al antropólogo le tocaba la cultura. Pero el estudio de la cultura está pobremente desarrollado y requería refinamiento.”* (Kuper 1999:119). I aquest era i ha estat el principal objectiu de la carrera de Geertz.

Des d'aquesta perspectiva els esquemes culturals (o de significació) queden separats del curs concret de la vida social (o procés social). I la cultura queda limitada al marc significatiu que orienta les relacions i dóna forma i sentit a l'activitat humana. Seguint a Weber, Parsons *“elaboró un concepto de cultura entendida como sistema de símbolos en virtud de los cuales el hombre da significación a su propia experiencia.”* (Geertz 1971:215). Partint d'aquesta concepció de cultura, Geertz ha intentat comprendre les implicacions d'abordar la cultura aïllada de l'organització social: *“En principio, ésta era únicamente una primera etapa y, al terminar, las piezas tendrían que encajar; sin embargo, ese punto final, la culminación de la última instancia de Parsons, tendía a ir perdiéndose de vista. En los escritos de Geertz, es una noción sofisticada, pero hermética, de cultura la que se comprende a sí misma, imbricando diversos discursos de las humanidades, moldeada por las experiencias de campo en Indonesia y en el Norte de África, a la vez que moldeadora de las mismas.”* (Kuper 1999:103).

Per Geertz el problema de la proposta de Parsons és que el seu model no permet conceptualitzar la dialèctica que es dóna entre els dos elements, ja que l'esquema interpretatiu no és separable del procés social. Especialment en l'anàlisi de la ideologia, on la relació entre estructures simbòliques i la conducta col·lectiva és més notable. I aquí està el problema, ja que segons Geertz, els esquemes de significació de què està format el canvi social procedeixen del procés d'aquest mateix canvi i serveixen, al seu torn, per guiar aquest canvi (Geertz 1971:217).

Com es veu això en el text? La proposta de Geertz és que el canvi social s'explica per la incongruència o discrepància entre el pla cultural i el pla social. I que en el cas del nacionalisme s'exemplifica en el desfàs entre la velocitat del canvi exterior i la transformació interna. Al cap i a la fi, el període post-revolucionari ha resultat ser una continuació (en altres circumstàncies) del principal tema del període revolucionari i pre-revolucionari: la definició, creació i consolidació d'una identitat col·lectiva viable (Geertz 1971:206). En aquest procés de creació d'una identitat col·lectiva l'alliberament colonial no n'ha estat el punt culminant sinó només una fase (i no la més important) del procés. Geertz divideix el nacionalisme de la descolonització en 4 fases, on les més vistoses (el triomf dels moviments nacionalistes i la seva organització en estats independents) no són realment les més importants. El gruix dels canvis de major abast -aquells que alteraren la forma i la direcció generals de l'evolució social- es donen en les fases primera (quan es formen i cristal·litzen els moviments nacionalistes) i quarta (quan ja independitzats els nous estats estan obligats a definir i estabilitzar les seves relacions amb altres estats i amb les societats irregulars en què naixeren). I aquestes dues fases tant crucials són justament les que han passat més desapercubudes per a l'opinió pública.

La primera fase és la més important perquè la formació dels moviments nacionalistes d'alguna manera obliga a contraposar imatges disperses però intensament lligades a la societat tradicional amb concepcions més vagues basades en un confús sentiment de destí comú que caracteritza els estats industrials: *“La primera fase (normativa) del nacionalismo consistió esencialmente en confrontar el denso conjunto de categorías culturales, raciales, locales y lingüísticas de identificación y de lealtad social, que fueron producidas por siglos de historia anterior, con un concepto simple, abstracto, deliberadamente elaborado y casi penosamente consciente de sí mismo, de etnicidad política, de ‘nacionalidad’ propiamente dicha en el sentido moderno.”* (Geertz 1971:206). Fixem-nos que aquí Geertz està aplicant de nou la idea de la tensió entre la modernitat de l'estat i els sentiments primordials, però en aquest cas evita usar el terme i no fa referència directa a la força emocional dels lligams primordialistes. L'esforç de Geertz ara està concentrat en mostrar que en aquesta fase la veritable revolució és que els intel·lectuals nacionalistes que recolliren aquest desafiament intentaven **transformar el marc simbòlic**

dins els quals els individus havien experimentat tradicionalment la realitat social. I en fer-ho, transformaven la realitat mateixa.

En tot cas, l'èxit en la mobilització contra l'invasor estranger va eclipsar la fragilitat i estretor dels fonaments culturals d'aquests moviments, ja que la unió envers un enemic exterior no implica automàticament la identificació en una nova identitat nacional. De manera que en la quarta etapa, un cop establert el nou estat, es fa difícil acceptar que es té l'estat però no la nació. No s'ha definit realment la identitat col·lectiva que representi aquest estat i aquesta serà la nova tasca que hauran d'assumir els ideòlegs nacionalistes. I aquí es plantegen dues interpretacions alternatives de la "comunitat" que estan presents -sovint de manera entrelaçada- en tots els nous estats: el que anomena "essencialisme" (una definició de la identitat col·lectiva segons la personalitat o estil de vida indígena) i l'"epocalisme" (els que proposen definir-la seguint les línies generals dels temps actuals, adequant-la a l'esperit de l'època moderna).

La identitat col·lectiva significa preguntar-se per quines formes culturals –sistemes de signes significatius- s'han d'emprar per donar sentit i significació a les activitats de l'estat i a la societat civil. I la ideologia nacionalista ha de triar entre les dues opcions (tot i que la majoria de discursos ofereixen una barreja d'ambdues): *"La tensión entre estos dos impulsos –moverse con la oleada del presente y aferrarse a una línea heredada del pasado- da al nacionalismo de los nuevos estados su peculiar aire de estar fuertemente inclinado a la modernidad y al mismo tiempo de sentirse moralmente ofendido por las manifestaciones de la modernidad. En esto hay cierta irracionalidad. Pero se trata de algo más que un desarreglo colectivo; lo que se está desarrollando es un verdadero cataclismo social."* (Geertz 1971:210)

El més important és entendre que encara que l'anàlisi de Geertz es mogui principalment en l'àmbit ideològic, no considera que es tracti simplement d'una confrontació entre idees abstractes, sinó que el canvi ideològic és una dimensió del procés social i que es manifesta d'una manera concreta i històrica en les transformacions materials per les que estan passant les estructures socials de tots els nous estats. L'anàlisi del nacionalisme es fa en tant que ideologia, però entenent que és un marc de significacions

que afecten a la conducta i a la pràctica social. El nacionalisme apareix com una força del canvi, ja que la ideologia intervé en l'acció social com a "font d'informació" per a la conducta col·lectiva. L'essencialisme i l'epocalisme són dues maneres enfrontades de veure el país però també és una tensió entre institucions socials carregades de significacions socials discordants. I contraposa els casos d'Indonèsia i el Marroc per il·lustrar-ho.

En la visió de Geertz, les lluites polítiques són intents de donar a les coses intangibles del canvi cultural formes culturals articulades. Els sistemes de creences propagats pels ideòlegs professionals representen intents d'elevat alguns aspectes d'aquest procés al nivell de pensament conscient, de manera que esdevé una guia d'acció social. Formular una ideologia nacionalista és convertir el que era un estat anímic generalitzat en una força pràctica. Per aquesta raó el nacionalisme no és un mer subproducte, sinó la matèria mateixa del canvi social en tants nous estats: no n'és el reflex, la causa, l'expressió o la força motora, sinó el canvi social mateix. El nacionalisme és una força motriu del canvi perquè els esforços per donar intel·ligibilitat a una idea de "nacionalitat" permeten enfrontar, entendre i emmotllar la realitat.

D'aquesta manera doncs, en la seva anàlisi dels fenòmens polítics Geertz aplica la idea que els fonaments culturals condicionen les actituds polítiques que intenten portar a terme els ideals culturals; separant així les idees de les institucions que intenten aplicar-les. Ho exemplifica amb l'anàlisi del tipus de govern que "correspondria" a Bali segons les seves nocions culturals de l'estat¹⁸⁴ i també en un dels seus textos més famosos, on l'anàlisi d'un ritual funerari a Java li permet aplicar la seva idea de que el canvi social es produeix quan no coincideixen la cultura i l'estructura social¹⁸⁵.

D'alguna manera, doncs, tots aquests textos comparteixen les tres oposicions polars que Kuper troba en les monografies de Geertz sobre Indonèsia dels anys 60: "*La primera*

¹⁸⁴ "Política del pasado, política actual: algunas notas sobre la utilidad de la antropología para comprender los nuevos estados", *La interpretación de las culturas*, p.274-284, original de 1967.

¹⁸⁵ "Ritual y cambio social: un ejemplo javanés", *La interpretación de las culturas*, p.131-151. L'original és de 1959. En aquest relat del fracàs del ritual (a causa de la manca d'harmonia entre el canvi social i el canvi ritual), el nacionalisme apareix com un teló de fons històric i com la causa de que els símbols religiosos s'hagin convertit en políticament importants. Però no s'explica com es produeix i per què aquesta politització de la religió.

era la oposició entre la cultura y la estructura social. La segunda se establecía entre el estado tradicional –en el cual la cultura y la estructura social formaban un sistema único, reforzándose mutuamente – y la modernidad –en la que las viejas ideas y valores ya no se armonizaban con los nuevos contextos sociales, y se enfrentaban al desafío de nuevas ideologías-. Finalmente, el epítome de la cultura en la sociedad tradicional era la religión, mientras que en la sociedad moderna era la ideología.” (Kuper 1999:118)

3.4. Conclusions: el determinisme cultural de Geertz

En definitiva, doncs, es pot acabar afirmant que segurament la millor lectura de Geertz és considerar que es tracta d'un autor amb un plantejament modernista i primordialista alhora: primordialista d'ètnia i modernista de nació i nacionalisme.

Modernista perquè, com queda clar en els seus textos, Geertz identifica la ideologia nacionalista amb el procés modern d'establiment d'un nou model d'estat (l'estat-nació) als països del Tercer Món i descriu la nació com la nova comunitat de ciutadans membres del nou estat. Lamentablement Geertz no explica ni l'origen europeu d'aquesta ideologia ni les causes històriques i polítiques, tant de la seva aparició originària a Europa, com de la seva posterior aplicació en el marc post-colonial. La seva descripció resta absolutament al marge de les condicions històriques, polítiques i econòmiques concretes que envolten tots aquests processos i dels grups socials que hi estan implicats.

Primordialista perquè contraposa aquesta ideologia modernitzadora a les identitats primordials pre-existents i que, amb certes reserves, podríem anomenar ètniques. Reserves perquè Geertz en cap moment especifica exactament de quin tipus de lligams primordials està parlant i no distingeix entre els diferents moviments que es creen en defensa d'aquests lligams i identitats (comunalisme, regionalisme,...etc.). En aquesta mescla de fenòmens, ni tant sols especifica què passa quan alguns d'aquests moviments primordialistes esdevenen ells mateixos nacionalismes contra l'estat (ja sigui en forma d'independentisme o d'irredentisme).

Més enllà de la col·locació d'una o altra etiqueta (procés que sempre és empobridor en el debat intel·lectual), el valor de l'obra de Geertz és la seva capacitat per revelar el caràcter emotiu i la força dels fenòmens ètnics i nacionals. En aquest sentit Smith (2000:283) el considera un bon punt de partida per passar a explicacions més convincents, ja que considera que l'argument de Geertz no té capacitat explicativa. I és ben cert, ja que la proposta de Geertz es limita a remarcar la importància d'uns lligams primordials sense explicar sociològicament les arrels d'aquestes emocions i l'acció política que els converteix en tant importants. L'esquema culturalista de Geertz queda absolutament al marge de l'anàlisi històrica i política dels fets descrits. Però recordem que el seu objectiu final no és explicar fenòmens (com el nacionalisme o altres), sinó descriure la dimensió simbòlica de l'acció social: entendre com la gent situa les coses dins d'un marc comprensible, significatiu. El que li interessa mostrar és com els individus confereixen significats simbòlics als lligams, afirmant la naturalesa fonamentalment cultural del sentiment ètnic. Però segueix sense explicar perquè esdevé tant important el lligam primordial per la gent, quins són els mecanismes a través dels quals es creen i es transmeten aquests esquemes significatius i com poden ser, en un determinat moment, activats o "manipulats". És a dir, les causes de la necessitat política de relacionar la base ètnica o primordial en la definició del nou estat-nació. En renunciar a l'anàlisi sociològica de la identitat, els lligams primordials esdevenen una força "irracional" en l'individu per l'únic poder del determinisme cultural.

D'aquesta manera Geertz esdevé un primordialista no perquè consideri que els lligams siguin "donats" per naturalesa o perquè la cultura sigui una essència que es transmet naturalment entre els membres de la nació des de sempre (tal com argumentaria el discurs nacionalista). En aquest sentit, i malgrat les acusacions de primordialisme, la seva definició dels lligams primordials ha estat sempre i des del principi ben clarament culturalista: *"Por apego primordial se entiende el que procede de los hechos "dados" – o, más precisamente, pues la cultura inevitablemente interviene en estas cuestiones, los supuestos hechos "dados"- de la existencia social"* (Geertz 1963a:222, subratllat meu). El que el converteix en primordialista doncs, és la consideració que les construccions significatives que proporcionen significat simbòlic a aquests lligams són tan fortes que les fan sentir com a "donades". Creen una xarxa de significats de la qual no podem escapar i

que condiciona l'acció social. És doncs, el determinisme cultural geertzian el que fa tant o més inefables que si fossin donats biològics uns lligams construïts culturalment – però també, i malgrat l'opinió de Geertz, històrica i socialment-.

Aquest és el “nus gordià” de la perspectiva geertziana. Com he dit abans, Geertz mai s'ha pronunciat en el debat sobre el seu primordialisme. Només he trobat una referència a la qüestió en una conferència que pronuncià el desembre de 1993 a Budapest (30 més tard de la publicació del text “primordialista”). El text, que ha estat posteriorment publicat, duia per títol “Primordial Loyalties and Standing Entities: Anthropological Reflections on the Politics of Identity”¹⁸⁶. En ell Geertz intentava relacionar els tres elements descrits en el títol: la relació entre les lleialtats primordials i els estats en les polítiques d'identitat. I recorre, una vegada més, als exemples del Marroc i Indonèsia per il·lustrar-ho. El què m'interessa destacar d'aquest text és que Geertz hi torna a oferir una definició de “lleialtat primordial”, tot reconeixent que la que havia ofert inicialment (seguint a Shils) havia estat mal interpretada. *“I myself used it thirty years ago in an early attempt to get a handle on some of the less pragmatical, more expressivist dimensions of new state politics.(...) But the idea has been quite often misunderstood by social scientists aversive to anything that seems to suggest the rooting of human behavior in something other than individual preference, rational calculation, and utilitarian payoff. Designed to expose the artifactual, or as we would say now "constructed" (and, indeed, often quite recently constructed), nature of social identities, and to desegregate them into the disparate components out of which they are built, it was often seen to be doing just the opposite--ratifying them, archaizing them, and removing them to the realm of the darkly irrational.”* (Geertz 1993)

I torna a explicar què entén ell per lligams primordials: *“In any case, by primordial loyalties is meant (by me, anyway) an attachment that stems from the subject's, not the observer's, sense of the "givens" of social existence--speaking a particular language, following a particular religion, being born into a particular family, emerging out of a*

¹⁸⁶ Geertz, *Primordial loyalties and Standing Entities: Anthropological Reflections on the Politics of Identity*, Budapest/HUN: Collegium Budapest/ Institute for Advanced Study, Public Lectures No. 7, abril 1994. El text l'he trobat a través de la pàgina web dedicada a oferir tot el què Geertz ha publicat i per aquest motiu no puc oferir la paginació original d'on s'han extret les cites. V. HyperGeertz© WorldCatalogue^{HTM}

particular history, living in a particular place; the basic facts, viewed again from the actor's perspective, of blood, speech, custom, faith, residence, history, physical appearance, and so on." (Geertz 1993, subratllat meu)

D'aquesta manera, doncs, Geertz confirmaria la lectura constructivista que feia Özkirimli, en contra d'aquells que el situen al cantó primordialista. Però una vegada més, Geertz no permet esborrar del tot l'ambigüitat determinista de la seva interpretació, ja que immediatament després afirma: "*Such attachments vary in the strength of their hold from society to society, situation to situation, person to person, and, of course, from time to time, and their mixture comes out not quite the same virtually in every case. But when they hold, as they do to some degree, with some intensity, and in some combination, for everyone at some time or another, they are seen to have an ineffable, even overpowering coerciveness in and of themselves, an unaccountable import growing out of the tie as such. Primordial loyalties, to those for whom they are primordial, seem to arise from an essential affinity (which is of course at the same time an essential disaffinity from selected others--Indios, Kafirs, WASPS, Goyim, or Gaijins) rather than from the occasions and accidents of social intercourse--personal affection, practical necessity, common interest, moral agreement, or incurred obligation. Like Mount Everest, and as massively, they present themselves as just there.*" (Geertz 1993, s.m.)

És clar que hi ha una diferència important en afirmar que els lligams primordials són donats a dir que són sentits com a donats i que en realitat són el resultat "d'accidents del curs social". Ara bé, seguim sense resoldre la qüestió del determinisme cultural si per als individus segueixen essent viscuts com a inefables i coercitius. I sobretot, si no hi ha una explicació sociològica de per què són viscuts com a tals.

En defensa de Geertz es pot argumentar que aquest problema no és específic de la seva aproximació al tema del nacionalisme, sinó que forma part de la seva manera general de treballar. Tal com ell mateix reconeix, "*la mayor parte de los ensayos son estudios empíricos antes que disquisiciones teóricas.*" (Geertz 1973:13). I en la descripció etnogràfica es concentra principalment en la interpretació dels significats en l'àmbit local i deixa al marge l'explicació sociològica dels fenòmens. La seva forma d'entendre la cultura

acaba per oferir un determinisme cultural que, tal com denunciava Llobera (1999:5), impedeix la possibilitat d'una anàlisi sociològica: *“Por encima de todo, el mensaje de Geertz repite que la cultura es el elemento esencial en la definición de la naturaleza humana, así como la fuerza dominante en la historia. (...) A pesar de sus protestas, el hecho es que Geertz se ha convertido en un idealista extremo y, por consiguiente, resulta vulnerable a la crítica familiar de las teorías ideológicas de la historia. (...) A su manera, Geertz ha permanecido fiel a la idea de cultura de Parsons y también a su crítica del conductivismo, pero ha perdido el interés en los temas sociológicos, aunque sin explicar ni justificar semejante viraje.* (Kuper 1999:143).

En definitiva, doncs, l'obra de Geertz es caracteritza per afrontar de manera brillant diferents temes que li permetin exemplificar el seu paradigma interpretatiu, però en realitat no hi ha una exposició exhaustiva i sistemàtica de quin és exactament aquest paradigma. O dels temes que estan essent analitzats en cada exemple (com hem vist que era el cas del nacionalisme). Així irònicament -tenint en compte les crítiques que el propi Geertz fa als antropòlegs com a autors-, a vegades el lector pot tenir la sensació que els seus textos són més interessants per la forma estilística en què estan exposades les idees i per la fascinació literària i la influència intel·lectual que generen quan són publicats, que no pas pels continguts substantius dels fenòmens analitzats o per la claredat del mètode que hi ha desenvolupat. Com diu Reynoso (1998:224): *“Me arriesgo a afirmar que el liderazgo de Clifford Geertz en la antropología americana fue fruto más de su carisma literario, de su estrategia de relaciones públicas y de su influjo en otras disciplinas, como la historia, que de la verdadera innovación de las ideas que presenta o de su valor intrínseco.”*

Penso que aquesta descripció seria aplicable també al paper de Geertz en els estudis del nacionalisme. Sense fer-ne realment una anàlisi en profunditat, la força del seu nom i de la seva figura l'han convertit en un nom de referència en aquest àmbit. El que no s'acaba d'explicar és la raó que se l'hagi considerat només un primordialista i no s'hagi tingut en compte la lectura modernista de la seva obra. En aquest sentit, l'única excepció és el sintètic repàs de Calhoun (1993:220), el qual situa a Geertz en el grup de les “velles teories modernitzadores” (on el nacionalisme apareix com un substitut funcional de les velles creences). I recorda que el fet que totes les tradicions són “creades” i no realment

primordials, “[it] was acknowledged, though rather weakly, even by some of the functionalists who emphasized the notion of (constructed) primordality and the ‘givenness’ of cultural identities and traditions (Eisenstadt 1966,1973, Geertz 1963, Gellner, 1964).” (Calhoun 1993:222-223)

Fa la sensació que s’ha magnificat la lectura primordialista de l’obra de Geertz perquè calia posar el nom d’un teòric conegut per explicar una perspectiva que bàsicament defensen els ideòlegs nacionalistes i gairebé cap científic social recolza. Però hauria estat més enriquidor per a les teories del nacionalisme anar més enllà de la famosa frase sobre la “irracionalitat” i analitzar més extensament l’obra d’un autor que, sens dubte polèmic, sempre aporta elements interessants per a la reflexió teòrica. I del qual cal destacar que és un dels pocs que va proposar des de molt aviat que calia afrontar el tema del nacionalisme en sí mateix, enlloc de condemnar-lo moralment: *“Parece bien, pues, dedicar menos tiempo a vituperarlo –que es más o menos como maldecir los vientos- y más tiempo a tratar de establecer por qué el nacionalismo toma las formas que toma y cómo podría impedirse que desgarrara la sociedades, al mismo tiempo que crea y desgarrar toda la estructura de la civilización moderna.”* (Geertz 1971:218)

És cert que ell mateix no ha seguit la seva pròpia proposta i que no va dedicar gaire més temps a analitzar el nacionalisme. En els darrers temps, però, sembla que va tornar a acostar-se (una vegada més, indirectament) al tema. En les seves últimes conferències Geertz es va interessar per la qüestió general de la diversitat ètnica i les seves implicacions en el món modern, especialment pel què fa al pensament liberal i la gestió de la multiculturalitat¹⁸⁷. L’objectiu que guiava a Geertz era plantejar com afrontar des de la

¹⁸⁷ V. “The World in Pieces: Culture and Politics at the End of the Century” i “What is a State If its Not a Sovereign?”. El primer text forma part de 3 lectures efectuades el juny de 1995 al *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* a Viena: “The World in Pieces”, “What is a Country if It Is Not a Nation?” i “What Is a Culture if It Is Not a Consensus?”. La segona sessió (“What is a Country if It Is Not a Nation?”) fou publicada primer al 1997 a *The Brown Journal of World Affairs* 4(2):235-247. Posteriorment foren publicades les 3 sessions sota el títol “The World In Pieces” a *FOCCAL*, N°32:91-117 (1998) i recollides en el llibre publicat al 2000, *Available Light: Anthropological reflections on philosophical topics*. Pel que fa al segon text, “What is a State If its Not a Sovereign?” fou presentat originalment com a conferència a la *10th Annual Sidney W. Mintz Lecture in Anthropology*, el 12 de novembre de 2003 a la John Hopkins University i publicat posteriorment a *Current Anthropology*, vol.45, n° 5, desembre de 2004, amb comentaris crític d’altres autors (com Eriksen) i amb rèplica final de Geertz. Aquest últim material, com en el cas anterior, han estat extrets des de la web de Princeton i no en tinc la dada de la pàgina original de publicació.

teoria política els canvis que s'havien produït en el món postmodern, (és a dir, el món que emergeix després de la descolonització i especialment després de 1989), que apareixia com a fragmentat en múltiples i diversos trossets. En aquestes conferències Geertz plantejava la necessitat de replantejar i reexaminar l'abast històric i empíric dels grans conceptes i idees de la teoria i la filosofia política occidental, habitualment entesos com a universals quan en realitat són construccions culturals específiques relacionades amb un temps i un espai específics.

Geertz mostra com en realitat no hi ha correlació entre els termes que el discurs nacionalista (i durant molt de temps també la teoria política) ha fet sinònims ('nació', 'estat', 'poble', ...etc.) i planteja la necessitat d'afrontar amb valentia la realitat multicultural d'un món on els països no són nacions i on les cultures no són homogèniament compartides.

Val la pena assenyalar aquí que Gellner no entra a definir amb profunditat els termes, sinó a mostrar com es sobreposen els seus sentits i són intercanviats habitualment en el seu ús com a sinònims per l'ambigüitat en el seu abast, propòsit i definició. Malgrat aquest aire de família, però, Geertz detecta una espècie de particularitat que tindria cada un dels termes, ('nació', 'estat', 'país', 'societat', 'poble'), que es perceben com conduint-nos en direccions diferents (allò biològic, allò governamental, allò territorial, allò interactiu i allò cultural): *"Para cada uno de estos términos hay un significado específico en la penumbra, difuso, que lo rodea con un cierto aire y tonalidad; hay también lo que parece un intento deliberado –es más, desesperado – de suprimir todo ello e inducir la palabra hacia una coincidencia semántica con otras para producir con país, pueblo, sociedad, Estado o nación, una unidad genérica de acción colectiva: delimitada, nombrable, unitaria y coherentemente definida, un yo histórico."* (Geertz 2002:229) "Nació" apareix precisament com el terme més elusiu i alhora el que sembla atreure amb més força la resta de termes cap a ell, com si fos una estranya força d'atracció semiòtica.

Geertz mostra l'ambigüitat dels termes però segueix sense oferir una alternativa teòrica o metodològica per a resoldre aquesta qüestió. Malgrat això, ofereix una contraposició interessant entre "país" i "nació" que crec que val la pena reproduir, donat

que ens retorna d'alguna manera a la idea de lligam primordial geertziana: *“La diferencia reside en que uno es un escenario político y la otra una fuerza política: entre un espacio delimitado, y hasta cierto punto arbitrario, en el que las clases más inmediatas de conflictos públicos, del tipo que irreflexivamente denominamos doméstico, se supone que están contenidas y reguladas (la ordenación de encuentros sociales, la distribución de las oportunidades de la vida, la utilización de recursos productivos) en tanto opuestas a una de la energías centrales que conduce aquellos conflictos, que conduce el sentido de aquellos de quién uno descende, en quién piensa, a quién mira, con quién habla, come, reza, siente, a quién se parece y a quién, de resultas de todo esto, cree estar enfáticamente ligado, pase lo que pase.”* (Geertz 2002:236-7)

Així mateix, alhora d'explicar com caldria enfocar l'anàlisi del fenomen nacionalista, expressa explícitament la tesi que hem proposat en aquest capítol de que Geertz basa la seva comprensió del nacionalisme en la seva idea particular de cultura. Afirmar Geertz que el desenvolupament d'una bona política per afrontar els conflictes d'identitat depèn de localitzar els orígens de les diferents identitats i d'aplicar els principis del liberalisme i de la democràcia social: *“Sin embargo, de lo que más depende, quizás, es de que construyamos una concepción más clara y circunstanciada, menos mecánica, estereotipada y atrapada en el cliché de aquello en lo que consiste, de lo que es. Esto es, depende de que logremos una mejor comprensión de lo que la cultura –los marcos de significación en los que vive la gente y forma sus convicciones, sus yoes y sus solidaridades- viene a ser en tanto que fuerza ordenadora en los asuntos humanos.”* (Geertz 2002:248-9, negreta meva)

De tota manera ara la cultura esdevé múltiple, fragmentada i fluïda, les fronteres entre grups ja no són tant clares i estem en un món d'heterogeneïtat i fragmentació: *“Ellas no son estas ‘culturas’ separadas o ‘pueblos’ o ‘grupos étnicos’, tantos trozos de mismidad marcados por los límites del consenso: son varios modos de implicación en una vida colectiva que tiene lugar a una docena de niveles y escalas diferentes y en una docena de dominios diferentes al mismo tiempo.”* (Geertz 2002:260). Simultàniament a aquesta fragmentació cultural, doncs, la identitat ha deixat de ser una única i clara forma d'identificació, esdevenint molt més múltiple i canviant: *“Pues hay, por lo menos, tantas*

maneras en las que esas identidades, pasajeras o duraderas, amplias o íntimas, cosmopolitas o cerradas, amigables o sanguinarias, se conectan como materiales con las que conectarlas o razones para hacerlo así.” (Geertz 2002:220)

Està clar que aquesta visió fragmentària i dinàmica de la identitat té poc a veure amb el model primordialista que havia expressat als anys seixanta Geertz. La qüestió que resta en l'aire, i que requeriria un treball amb més profunditat sobre l'obra de Geertz que aquí no podem fer, és com es conjuga aquell determinisme cultural de Geertz, expressat en una mirada primordialista (i, per tant, universalista) de l'etnicitat que planteja en els seus primers escrits, amb aquests posteriors desenvolupaments molt més relativistes¹⁸⁸. De tota manera, es podria arribar a pensar que el mateix autor “renega” dels seus posicionaments modernistes dels anys seixanta si considerem que la crítica que ara fa als que van oferir una visió generalitzadora dels processos de descolonització al Tercer Món com un fenomen únic i homogeni, marcat per l'aplicació automàtica del nacionalisme occidental a la resta del món, és aplicable al seu propi treball d'aquell període.

En tot cas, en aquests textos Geertz mostra que coneix la literatura sobre el nacionalisme (especialment la dels modernistes com Gellner i Anderson), però segueix sense plantejar directament el paper del discurs nacionalista en tot aquest afer ni quines són les causes de la necessitat d'una “política d'identitat”. Critica l'ambigüitat dels termes en joc i mostra la seva inviabilitat, però no proposa alternatives útils per a l'anàlisi teòrica. D'alguna manera, el nacionalisme hi torna a sortir de teló de fons d'una realitat que Geertz dibuixa com a culturalment extremadament diversa i conflictiva.

I malgrat això, ofereix alguns elements de reflexió que les teories del nacionalisme no haurien de deixar passar de llarg. Per una banda, la defensa del rol de l'aproximació antropològica en l'anàlisi de les situacions polítiques d'aquests nous espais que han deixat de ser “nous estats” per convertir-se en “*complicated places*”. Per una altra banda, el reconeixement que de fet, de llocs complicats ho són tots els països i que les situacions viscudes als països descolonitzats no són tant diferents de les realitats del primer món (en

¹⁸⁸ Haig de fer notar que aquesta idea és una reflexió original de la professora Verena Stolcke, que me la va plantejar en els comentaris que em féu a una primera versió de l'article que publicat a la revista *Quaderns-e* (Clua 2006).

el qual ja no es pot mantenir la idea de que els estats coincideixen amb les nacions) ni la situació dels primers és el resultat del “subdesenvolupament”.

Aquest reconeixement implica dos corol·laris, a parer meu, molt importants i sobre els quals hi tornaré al final de la tesi. Per una banda, la defensa de la necessitat d'una aproximació antropològica en tota mena d'espais polítics; també en el món desenvolupat. I per l'altra, la crítica de Geertz a la interpretació difusionista del nacionalisme. L'autor és dels pocs que planteja directament l'error d'analitzar la situació dels països descolonitzats com una simple còpia o importació de les polítiques nacionalistes europees. Geertz no nega la identificació que s'ha fet freqüentment entre el procés de modernització i la dinàmica central de la història política de “subordinar les diferents maneres de pensar la qüestió de la identitat a un tipus de semblança comprensiva” (és a dir, el nacionalisme). El que qüestiona és l'extensió d'aquest fenomen a la resta del món: *“Se ha tomado como paradigma general del desarrollo político, en conjunto y en todo lugar, un proceso relativamente breve, tal como van estas cosas, rigurosamente localizado desde un punto de vista geográfico y, en cualquier caso, bastante incompleto. Es esto, que yo consideraría un prejuicio, lo que han puesto en cuestión, en primer lugar las revoluciones anticoloniales, desde al de la India a finales de los cuarenta hasta la de Angola a principios de los setenta y, actualmente, el desmembramiento del mundo bipolar (aspectos que de hecho pertenecen a una sola convulsión).”* (Geertz 2000:233)

Es tracta d'un desafiament a la teoria modernista del nacionalisme que, a hores d'ara, encara ningú ha recollit. I una crítica a la qual no escapen els plantejaments sobre el nacionalisme que ha ofert un altre antropòleg, Ernest Gellner, i que veurem immediatament.