

NACIONS vs. ESTATS
Sílvia Bofill i Gerard Horta

En primer lloc, ens plau anunciar la inclusió en aquest monogràfic, tot encapçalant-lo, del discurs que Claude Lévi-Strauss efectuà amb motiu del lliurament a París —a l'Académie Française— del XVII Premi Internacional Catalunya, el proppassat 13 de maig del 2005. Tant de bo que aquest reconeixement institucional de la Generalitat de Catalunya a les aportacions centrals d'un antropòleg al pensament contemporani i a la comprensió de les societats humanes s'estengui justament a aquelles esferes en què es troba implicada l'existència i el desenvolupament de l'antropologia catalana al nostre país. Al text, titulat "L'etnòleg davant de les identitats nacionals", Lévi Strauss hi introdueix un qüestionament de l'extens període històric en què la identitat nacional s'ha instrumentalitzat com l'únic principi concebible de les relacions entre els estats. Així mateix, lloa l'obra del gran pensador català Ramon Llull (Palma, 1232-1316) ja que aquest, partint no pas de les semblances sinó de les categoritzacions concebudes com a diferències, oposant-hi els termes extrems, en féu sorgir les mediacions que s'hi donaven. Per això proclama el lligam de l'estructuralisme amb el pensament de Llull en qualitat de sistema lògic que, als segles XIII i XIV, possibilitava inventariar les relacions entre els conceptes i els éssers i "posar la noció de relació a la base del mecanisme del pensament". L'elogi de les arrels parcialment medievals i renaixentistes de l'antropologia arran de la pràctica comparativa amb altres períodes temporals i altres sistemes socioculturals condueix Lévi-Strauss fins als modes de coneixement de l'etnologia, el seu abast i els seus sentits, en un context en el qual aflora una consciència col·lectiva en què les societats colonitzades i tot es reconeixen en "l'existència dels uns i els altres". Així, lluny de preveure una uniformització total de les cultures humanes "en una humanitat esdevinguda solidària", albira el sorgiment d'altres diferències —formes mestissades de la civilització occidental esteses per tota la Terra— com a objecte de la recerca etnològica. Tanmateix, la seva visió participa igualment d'auguris obscurs quant al destí mateix d'una humanitat "massa nombrosa" perquè tothom pugui gaudir lliurement de l'espai, l'aire pur i l'aigua no contaminada. Víctima de si mateixa, anihiladora del que anomena "diversitat cultural i biològica", la humanitat es trobaria llavors en peu d'igualtat amb la resta de formes de vida que ha destruït —si la pèrdua de tot grup social és irreparable, també ho és la desaparició de

les altres espècies vives—. Les societats extraoccidentals convergeixen que l'ésser humà és una part que "agafa" de la natura, i no pas un mestre de la creació: aquesta és la lliçó que l'etnologia n'ha après, diu un Lévi-Strauss de 97 anys que, amb la mirada d'un segle sobre les espatlles, expressa el seu desig que aquestes societats "s'uneixin al concert de les nacions" i que ens hi sapiguem inspirar en els termes mencionats.

Enllaçant, doncs, el fil de Lévi-Strauss amb aquesta presentació, a continuació es volen assenyalar sintèticament algunes de les reflexions dels participants presents aquí. Si a l'anterior monogràfic s'emfasitzà la noció de cultura i la seva extrema rellevància dins el pensament antropològic a fi de retre compte dels processos socials, econòmics i polítics contemporanis, en aquest s'ha volgut reprendre el debat encetat des de perspectives centrades en l'estudi dels fenòmens estatals, nacionals i ètnics. Aquestes nocions són categories classificatòries que, més enllà de la seva relativitat, i fins i tot enllà de l'heterogeneïtat de realitats històriques que abracen, resulten centrals no sols respecte al tipus d'ordenacions simbòliques de les societats —cap a si mateixes o de les unes cap a les altres—, sinó respecte a les maneres com aquestes s'organitzen i al tipus de relacions —tant dinàmiques com, sovint, desiguals— que mantenen entre elles en projectar-se com a determinadores de sentit i com a normativitzadores de pràctiques socials distintes —polítiques, culturals, jurídiques, etc.—. És clar que aquí hi intervé, a més, l'arbitrarietat amb què es pot mirar de (permeti-se'ns manllevar les paraules de Lévi-Strauss dins *La pensée sauvage*, 1962) "garantir la convertibilitat ideal dels diferents nivells de la realitat social", sobre la qual cosa no és sobrer subratllar l'asseveració posterior d'Edmund R. Leach respecte que tota taxonomia és purament operacional a fi de satisfer situacions particulars en ocasions concretes, i que no pot pas pretendre ser la revelació definitiva i única d'una veritat fonamental.

Algunes de les preguntes que aniran sorgint —hom veurà com els textos aplegats dialoguen els uns amb els altres— incideixen sobre el lloc que la cultura, la llengua, el parentiu, l'experiència de la identitat —i de les identificacions que se'n fan— exerceixen en els processos d'afirmació nacional i de l'etnicitat, quant a l'estatalització dins un marc global a què se sotmet les nacions sense estat i també quant a la resistència enfront d'aquesta. És així que sorgeix la discussió sobre la relació entre processos susceptibles de qualificar-se com de resistència cultural i processos de lluita i/o emancipació política. A més, s'observen els vincles que es donen entre determinades dinàmiques de dominació política i econòmica i els processos de dominació i/o negació cultural sobre grups socials o societats, a fi de copsar els usos que els poders instituïts efectuen de la cultura i de la llengua com a instruments de dominació i legitimitació de les seves pràctiques. En definitiva, s'esdevé un atansament envers les relacions entre cultura i política en el context de diferents processos i moviments d'autoafirmació i

de negació nacional, i envers les contradiccions, les paradoxes i les perplexitats que s'hi manifesten.

En aquestes pàgines hom ha pensat no tant sobre les instrumentalitzacions heterogènies del concepte de nació i sobre els continguts que s'atribueixen als distints tipus de formes socials que es poden classificar genèricament com a "nacionalismes" —un concepte teòric que inclou realitats ben distintes—, com sobre els tipus de relacions desiguals establertes entre nacions amb i sense estat, i sobre els processos de tot tipus que en deriven —els quals, al seu torn, poden inserir-se en molts casos en el marc de relacions jerarquitzadores dins d'aquestes mateixes societats—. No s'hauria de filar gaire prim per distingir la distància insalvable que es produeix entre el concepte d'estat-nació i la diversitat empírica de sistemes socioculturals de la humanitat —òbviament, entenent-hi la pluralitat que es dona en cada societat, és a dir, la varietat dinàmica de formes culturals que s'esdevenen en tota col·lectivitat social—. En efecte, davant dels prop de 200 estats que existeixen avui dia, enquadrats dins l'Organització de *les Nacions Unides*, hom reconeixeria milers de col·lectivitats susceptibles de concebre's com a nacions sense un estat propi o bé aestatals pel que fa a la seva evolució política als marges dels models que imposen les societats estatals. És enfront de la seva condemna a l'escorxadador de la història que Claude Lévi-Strauss — en rebre el Premi Internacional Catalunya a París— exigia d'aturar els processos contemporanis en què conflueixen la destrucció de la diversitat cultural —més enllà d'hibridacions i sorgiments de noves formes socials— i de la diversitat de les espècies extrahumanes encloses al camp de la "naturalesa".

Els processos de dominació dels estats des de la seva constitució primigènia fa cinc mil anys, les teoritzacions contemporànies sobre els nacionalismes, les operacions i els processos històrics ara justificadors de la pràctica colonitzadora, ara deslegitimadors de les lluites emancipatòries o anticolonitzadores, la manera com determinades societats es perceben a si mateixes defugint i tot els conceptes de "nació" i "nacionalisme" —però mostrant justament una especificitat evident en un dels mapes imaginaris possibles de les societats humanes—, les construccions de la identitat, els usos de les identificacions i altres qüestions es posen en relleu tot seguit com a objecte de discussió a fi de reflexionar sobre l'equiparació sovint no discutida entre estat i nació, la qual, si s'atén el context immediat de l'Europa occidental, amb prou feines trobaria algun estat que no sigui pròpiament plurinacional —partint, cal insistir-hi, que al si de tota societat s'hi realitza empíricament, al llarg de la història, l'heterogeneïtat cultural—.

Si tota societat abraça potencialment una multiplicitat de maneres de concebre la representació del món i l'ordenació d'un model de relacions socials, les dinàmiques de migració compreses en el desenvolupament de la mundialització del capital i del

sistema de relacions que en resulta situen en unes condicions de complexitat creixent les classes de relacions d'integració i exclusió de grups socials que poden afirmar-se o estigmatitzar-se a partir de les innumerables categories que concerneixen el "nosaltres" i els "altres". Per això, si el que universalitza les persones i les societats és el compartir-se les unes a les altres com a humanes, l'oposició entre universalisme i particularisme estaria feta miques en la mesura que les col·lectivitats es relacionen les unes amb les altres des de referents propis: que aquests referents són el fruit d'una construcció és evident, tant com ho és que, d'acord amb els camins empresos dins d'aquesta construcció crònicament en moviment, la distinció entre "propis" i "aliens" és relativa i objecte, ella mateixa, de tota mena de canvis i transformacions. Fins i tot és plausible preguntar-se si, en el marc de les societats capitalistes, el reconeixement jurídic del dret de ciutadania per a tothom sota marcs estatals resoldria conflictes derivats de l'estructuració social que apareixen com a fruit de pràctiques perpetuadores de la injustícia, l'alienació, l'explotació i el colonialisme.

La transversalitat amb què opera el desenvolupament del capitalisme, en termes d'homogeneïtzació econòmica i cultural des de formes estatalitzadores, no ha conduït de cap manera ni a la suposada fi dels moviments epigrافيats com a nacionalistes, ni a la fi de les afirmacions nacionals de col·lectivitats sense un estat propi —i, en la majoria de casos, sense cap voluntat d'organitzar-se a partir de formes estatals independents, sinó d'autogovernar-se—, i sí que s'ha produït, en canvi, una eclosió generalitzada de reivindicacions de graus diversos d'autodeterminació —els vells auguris d'Eric Hobsbawm grinyolarien, aquí, de nou i sense embuts—. En realitat, tot estat comporta un model ideal de nació i una acció nacionalista perquè aquest model cristal·litzi, per això Josep Ramon Llobera qualifica l'estat-nació com un mite i, encara més, com la ideologia més important de l'estat modern.

Per tant, ¿com es poden reconèixer les experiències d'affirmació sociocultural d'algunes col·lectivitats sense estat en el marc dels contextos estatals globals de què formen part? ¿És possible relacionar els processos d'affirmació nacional en què es lluita per canalitzar i assolir drets polítics, jurídics, territorials, etc., de societats com aquelles que la Constitució europea classifica com a "regions" —en referència, per exemple, a Catalunya, el País Basc, Galícia, Irlanda del Nord i tantes més— amb altres societats que han evolucionat des de formes aestatals com la pumé o les societats aborígens australianes, o bé que han sigut excloses del procés de construcció de l'estat posterior a la descolonització formal a la segona meitat del segle XX, com la Cabília? ¿A quins interessos serveix la reivindicació dels drets d'una ciutadania concebuda exclusivament des de l'estat i des del seu model de nació? ¿Quines implicacions té ser reconegut com a ciutadà francès, veneçolà, algerià o australià per a

col·lectivitats que no es reconeixen com a tals dins d'aquests estats? ¿Quin és el lloc polític, jurídic, cultural, econòmic, etc., que s'assigna a les col·lectivitats de què formen part aquestes persones dintre de les fronteres politicoadministratives en les quals estan inserides?

El debat d'aquests assumptes no es pot deslligar de com des de l'antropologia s'ha recorregut el trajecte del concepte d'ètnia al d'etnicitat, de com s'han diversificat els mots que els antropòlegs (i, segles abans, els conqueridors occidentals) atribuïen a col·lectivitats humanes exòtiques dins les seves etnografies —ètnia, raça, tribu, poble, nació, país...— i de com s'han articulat els estudis sobre les relacions entre les nacions i els estats, sobre els moviments socials classificats com a nacionalistes, i sobre les tipologitzacions i els continguts explicatius que s'han desenvolupat.

Val la pena recordar que més d'una trentena d'anys abans de les aportacions de Leach del 1954 (*Political Systems of Highland Burma*) i quasi una cinquantena d'anys abans del recull encapçalat per Fredrik Barth del 1969 (*Ethnic Groups and Boundaries*, publicat per primer cop en noruec arran d'una trobada d'antropòlegs escandinaus a la Universitat de Bergen del 23 al 26 de febrer del 1967) quant a la superació dels models interpretadors de les cultures en termes substantivistes i essencialitzadors —sobre la base de categories incommensurables, fixes, estàtiques, tancades i aclaparadorament delimitables—, Max Weber ja havia escrit el 1922 dins *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Economia y Sociedad*, 1993: 321): "Si suposem que no existeixen rigoroses fronteres lingüístiques o que les comunitats religioses o polítiques no estan delimitades netament i que aquesta situació servirà de base a les diferències en els 'costums' [...], llavors només tindrem transicions graduals dels 'costums' i de cap manera rígides 'fronteres ètniques' fora de les condicionades per les grans diferències espacials. Àmbits ben perfilats, en què imperen costums d'abast 'ètnic', i que no deuen el seu origen a factors econòmics o religiosos, sorgeixen regularment per migracions o expansions que duen a l'immediat veïnatge grups humans fins aleshores distanciats d'una manera permanent o temporal, adaptats, per consegüent, a condicions molt heterogènies. El clar contrast de l'estil de vida que així es posa de manifest sol despertar en totes dues parts idees de 'sang distinta', amb una independència absoluta de la realitat objectiva." Weber plantejava com l'acció comunitària política pot donar lloc a la idea d'una "comunitat de sang" i al paper que exerceixen els processos de transició i barreja enfront de la constitució de rígides fronteres, allà on l'acció social aflora com a generadora d'idees de comunitat. L'extrema perspiciàcia analítica del pensador alemany dóna fe dels interrogants que proposen les seves reflexions, independentment dels usos de què ha estat objecte.

Seguint l'agrupament dels textos d'acord amb les àrees espacials de què tracten (Llobera, Bestard, Terradas, Rodríguez, Apaolaza i Salazar per a Europa; Provansal

per a l'Àfrica; Orobítg i Larrea/Ruíz-Peinado per a Amèrica; Piella per a Oceania), J.R. Llobera comença assenyalant la recurrència al passat per part de les societats humanes a fi d'organitzar-ne el present. La història, aquí, s'entén com un conjunt de fenòmens socials específics, un dels resultats dels quals és l'aparició de les ciències socials dins un racó del món, en un moment donat, amb la voluntat d'universalitzar els seus pressupòsits explicatius. L'extrema autoconsciència cultural que desplega el nacionalisme obligaria a qüestionar-se si el fenomen de la identitat nacional, diu Llobera, s'ha de situar en la modernitat o bé cal atendre'n els orígens medievals o fins i tot anteriors —I.évi-Strauss, en referir-se a l'euroregió Pirineus-Mediterrani al discurs pel lliurament del premi, remeté a l'antiga Gòtia carolíngia i recordà que Barcelona n'era la capital—, a fi de superar pràctiques selectives i limitadores que la mateixa comparació antropològica desbarataria. Si les nacions no són fenòmens incommensurables i atemporals graciosament caiguts del cel, si la unitat d'estudi no és pas l'estat i ni tan sols la ideologia a seques, aleshores cal remetre a estructures i moviments socials, als orígens diversos del que es pot classificar com les identitats nacionals i als continguts i les pautes d'actuació que aquestes projecten i que canalitzen. Hi ha una gènesi i una evolució en la transició dels conceptes d'ètnia al de nació i etnicitat, que també s'han de situar —segons assevera Llobera— en una àrea força inexplorada: aquella que cerca la comprensió dels sentiments col·lectius de la identitat nacional lligats als elements concomitants de la consciència.

Joan Bestard desenvolupa la seva argumentació atenent-hi la definició i l'estructuració del domini cultural de la nació i del parentiu en termes idèntics, referits a la substància natural i al codi de conducta. Partint d'un text de Schneider del 1969, Bestard hi estableix la relació amb la idea moderna de nació en la mesura que tant els símbols del parentiu americà, com els símbols de la nació, proporcionen una solidaritat difusa i duradora: al primer cas per als parents, i al segon per als anomenats "nacionals". És així que qüestiona les definicions de nació basades en postulats purament "cívics" o purament "ètnics" —una classificació que sens dubte s'ha utilitzat sobretot per ponderar "positivament" les pràctiques dels estats-nació occidentals enfront de moviments diguem-ne nacionalistes extraoccidentals o enfront de determinades societats europees sense un estat propi, en tots dos casos "negativitzats"—. Paral·lelament, l'autor analitza algunes definicions dels drets de ciutadania a què s'ha acudit als estats europeus, uns drets basats bé en termes de *jus soli*, bé en termes de *jus sanguinis* —de sang o de residència—, i les compara amb la naturalesa híbrida del parentiu entès com un domini dual que permet anar de la naturalesa a la cultura i de l'esfera privada a l'esfera pública. L'expressió del parentiu com a instrument intel·lectual palesaria la seva capacitat per vincular les relacions concretes que manifesten els llaços genealògics amb les idees més

abstractes de la societat, ja que mitjançant el parentiu es naturalitzen categories socials i al mateix temps es produeixen nocions socials de temps i localitat, i idealitzacions culturals sobre el que s'enquibeix dins els camps de la identitat i la diferència, i en conseqüència de la seva adscripció. Bestard emprèn un recorregut per les relacions entre aquestes categories en el marc de l'evolució de la modernitat, en contextos en els quals, més enllà de la seva pluralitat, així la nació com la família, per més que esdevinguin "ficcions ben fonamentades" —seguint Pierre Bourdieu— i malgrat que s'hagin volgut presentar com a naturals, aquestes no deixen de ser principis de construcció de realitats socials en què s'articulen balancejaments polièdrics entre naturalesa i cultura, passió i raó, parentiu i nació, particularisme i universalisme...

A continuació, Ignasi Terradas desenvolupa una crítica en profunditat de la contradicció —literalment sepultada, diu, dins l'antropologia espanyola— que té lloc entre la identitat com a expressió del viscut i la identitat com a quimera i estigma classificatori. L'oposició s'esdevé no sols entre determinats medis polítics i alguns fenòmens culturals, sinó entre una identitat potencialment amplíssima en significats en allò que concerneix la comunicació social —la qual identitat es va construir amb la vida mateixa de les persones—, i, a l'altra banda, les identificacions econòmiques, jurídiques i polítiques de i sobre les persones. Rere això que hom anomena identitat cultural s'hi amaga aquesta identitat viscuda, que en la seva tasca d'objectivació dins el procés de sociabilitat reclama una identitat cultural mai no del tot individual o col·lectiva, en què es barregen emocions, raonaments, voluntats explícites, tractes formals, pautes morals i experiències que s'exalcen en qualitat de referents objectius. El que s'hi superposa és una altra identitat externa que en realitat actua com a identificació a partir d'associacions i distincions que obeeixen a criteris jurídics, econòmics i polítics de dominació i a la necessitat d'imposar unes determinades categoritzacions del món. Terradas acudeix a la cerimònia Gisaro dels kaluli de Nova Guinea, a la pràctica del Kula a l'arxipèlag de Massim, als usos lingüístics a Catalunya i Espanya, a l'obra de la poetessa gallega Rosalía de Castro, a la producció de determinades elits literàries catalanes —instrumentalitzada per les variants conservadores del catalanisme polític—, a la vivència, la relació i el sentit de l'espai dels kushman del desert oriental d'Egipte i a l'experiència d'Albert Camus de la Primera Guerra Mundial i la seva esperança d'una utòpica descolonització i reconstrucció d'Algèria. D'aquesta manera confronta l'abisme brutal que s'esdevé entre l'expeditiva violència de la identificació i les necessitats d'una identitat cultural a través de la qual aflori la vida individual i col·lectiva dels éssers humans.

Des dels conceptes clau de llengua i cultura com a formes de resistència i dominació, X. Rodríguez analitza el procés de conformació al país gallec d'una identitat

nacional diferenciada de la identitat nacional espanyola, i els termes en què es negocia la identitat gallega en moments concrets de la història política, per assenyalar les paradoxes d'aquesta negociació. Parteix de la confrontació dels processos de nacionalització de la cultura que dugueren a terme els estats moderns des del segle XIX i de la reconstrucció de les identitats col·lectives en la postmodernitat en termes de reorganització social i política de les societats locals ateses les conseqüències globalitzadores que imposa el capitalisme avançat —la renovació del paradigma il·lustrat manifestada en l'esdeveniment de la cultura com a forma de poder efectiu—. Llavors analitza el període en què es forma la consciència nacionalista gallega i el lloc central que hi ocupen la llengua i la cultura, el ressorgiment posterior de la necessitat d'una identitat col·lectiva gallega, l'evolució que pren dins en el tardofranquisme i els inicis de l'anomenada "transició" en qualitat de força política per a la contestació ciutadana, per acabar situant les utilitzacions que des de models polítics diferents se'n fa, fixant-se en les espectacularitzacions de la identitat galleguista i alhora en la conversió dels rituals i els espais públics en projectes d'identitat nacional i en programes de compromís ciutadà, allà on l'afirmació de l'etnicitat galleguista desafia l'homogeneïtzació imposada.

L'aportació de José Miguel Apaolaza se centra en la construcció nacional d'Euskadi als darrers trenta anys a través de les dimensions lingüístiques del nacionalisme, que han acabat desplaçant la centralitat que exercia l'associació entre "ser basc" i ser catòlic, bon creient, tenir fe. L'autor analitza el que anomena el procés d'unificació i homogeneïtzació del "nosaltres" des de la formalització, unificació i normalització de l'euskara ("euskara batua") —històricament prohibit i reprimint per l'estat espanyol—, i l'establiment d'un sistema educatiu propi, en llengua basca, que garanteixi la reproducció cultural i la transmissió d'una cultura urbana, moderna i nacional. Això s'esdevé en un context en què l'Administració utilitza basc i castellà —les dues llengües oficials al País Basc enclòs dins l'estat espanyol— i en què cristal·litzen estructures politicoadministratives que, segons l'autor, trenquen el monopoli dels estats francès i espanyol. Assumint la premissa gellneriana que el nacionalisme mira d'articular la correspondència entre el que es concep com la unitat cultural i la unitat política, i que l'escola és el principal mitjà amb què l'estat du a terme la seva tasca homogeneïtzadora, Apaolaza constata com rere la rellevància simbòlica de les pràctiques lingüístiques al País Basc i la seva aplicació al sistema educatiu —de fet, aprofundeix especialment el debat sobre la immersió lingüística en llengua basca— no sols hi rauen models, alternatives, estratègies i projectes polítics diferents quant a la constitució del "nosaltres" i l'"ells", sinó que aquest mateix "nosaltres" abraça models de societat i de comunitat política diferents que es reflecteixen en l'escissió entre l'escola pública i l'escola privada al terreny de les ikastoles.

Per un altre cantó, Carles Salazar contrasta dades etnogràfiques i històriques per suggerir un seguit de reflexions que parteixen de la pregunta entorn de l'existència d'afinitats electives —com a vincles mal·leables que no impliquen relacions de causalitat— entre el que en diu sentiments i creences religiosos, d'una banda, i formes particulars d'identitat col·lectiva com ho és la identitat etnonacional, d'una altra banda. Atenent el cas d'Irlanda, observa les relacions entre identitats religiosa i col·lectiva per plantejar si la religió exerceix de suport simbòlic d'una identitat etnonacional substantiva —allà on l'arbitrarietat de la contingència històrica es vincula amb significats polítics—, o bé si veritablement s'hi dona una "empatia estructural" que se situa més enllà dels processos històrics i polítics de subordinació de la República d'Irlanda i d'Irlanda del Nord respecte a Anglaterra. Salazar confronta una interpretació durkheimiana de les desfilades protestants de Belfast amb una interpretació jamesiana de les narracions d'un informant catòlic de la República, amb la intenció de trobar analogies i correspondències entre el que anomena les identitats religioses i etnonacionals.

En un altre context i des d'altres enfocaments, D. Provansal aprofundeix l'oposició entre estat i nació arran del complex procés de construcció de l'estat algerià modern sota la inspiració del model jacobí colonitzador —de fet, Algèria tenia una estructura estatal preexistent al projecte nacional, i la rellevància de la guerra d'alliberament per als països aleshores anomenats del "tercer món" provenia del fet que provava la possibilitat de vèncer l'imperialisme—. Tanmateix, en la representació col·lectiva dels qui se sublevaren contra el poder francès, hi havia la voluntat unànime de fer coincidir estat i nació. Per al poble, significà veritablement un alliberament, si més no la percepció que la conjuminació entre socialisme, neutralisme i recuperació de la identitat arabomusulmana havia de conduir a la construcció d'una nova societat. El present mostraria una esperança incomplerta: desigualtats econòmiques, emigració contínua, tremendes dificultats per establir unes regles del joc democràtiques, conflictes regionals aguts. Provansal planteja amb precisió els dubtes que en aquest context hi hagi realment una nació algeriana que a l'interior de les fronteres estatals es representi a si mateixa com una unitat de destí, desmentint-se el tipus ideal de Weber quant a l'estat-nació. Fora de la seva eficàcia ideològica i de la seva capacitat de mobilització simbòlica, la realitat mostra en primer lloc l'enfrontament entre models diversos de nació sota la colonització i durant la guerra d'alliberament, i, posteriorment, el desenvolupament de les reivindicacions berbers a la Cabília i de l'ascens de l'islamisme en un context de corrupció durant 40 anys. La consolidació de l'estat apel·lant a la unitat de la nació, definida respecte a la seva identitat sobre la base del patrimoni cultural àrab i de la seva dimensió islàmica, exclourà uns moviments berbers més preocupats a assolir quotes de poder que no a defensar drets culturals i socials, enfront d'un

islamisme creixent que recuperarà la comunitat idealitzada dels primers califes. Enllà de la instrumentalització de les diverses elits que han confiscat la història com a mite obligat, exempt de contradiccions i heterogeneïtats de tot tipus, l'homogeneïtat cultural de la nació apareix com una ficció. Com conciliar-ho, a més, amb valors religiosos que han fundat la identitat col·lectiva i amb la llibertat i la igualtat per a tota la ciutadania?

Ja dins l'àmbit de l'Amèrica del Sud, Gemma Orobitg analitza el procés de rearticulació de l'estat veneçolà envers els pobles indígenes en el marc de la nova institucionalitat que resulta de l'aplicació de la Nova Constitució de la República Bolivariana de Veneçuela aprovada el 1999. Més particularment, mostra la percepció que els indígenes pumé de l'estat d'Apure —de l'àrea dels rius Riecito i Capanaparo— tenen d'aquesta nova institucionalitat i dels processos polítics que hi estan associats. És sobre la base d'aquest nucli que l'autora elabora la seva anàlisi. Tot seguint el fil d'una ja extensa recerca etnogràfica iniciada el 1989, Orobitg posa l'èmfasi en una qüestió fonamental: la manera com s'articulen dins la societat pumé accions socials que podem entendre com de resistència cultural i de conscienciació política a partir de, per una banda, l'expressió viva de la pràctica del ritual *Tõbé* —i la seva resignificació permanent com a espai principal per a la construcció de la identitat— i, per una altra banda, la participació activa —sense precedents en la història d'aquest país, i fruit d'aquesta nova institucionalitat assentada en un procés que l'autora qualifica de descentralització i d'"indigenització" de les institucions veneçolanes— dels nous líders pumé en l'esfera politicoinstitucional de l'estat veneçolà —una de les manifestacions de la qual té lloc en el Parlamento del Pueblo Pumé—. Al rerefons, s'hi palesa la reflexió de l'autora entorn del contrast entre el reconeixement dels drets indígenes en la nova constitució veneçolana, i la situació d'abandonament crònic en què es troben els pumé, pel que fa a aspectes estructurals veritablement centrals en la seva realitat, com ara aquells que estan associats a l'atenció sanitària, la demarcació de les terres indígenes i la concessió dels títols de propietat.

També Larrea i Ruíz-Peinado s'interroguen sobre els significats del reconeixement dels drets d'un grup social minoritzat en un estat la noció d'identitat nacional del qual s'ha construït des de la barreja, i en l'experiència de la identitat cultural quilombola en el decurs de la demanda de legalització territorial. És així que reflexionen entorn de la construcció de la identitat quilombola de l'estat de Parà, al Brasil, a través de la relació entre el territori i la memòria. El combat quilombo per la demarcació i la titulació del territori, el reconeixement jurídic i formal de la seva identitat col·lectiva —lligat a "la preservació del patrimoni cultural"— i del seu dret a accedir lliurement als recursos naturals, la defensa de les ocupacions de terres per part de

corporacions disposades a explotar el medi, els vincles d'aquests processos de lluita amb la consecució del dret de ciutadania, l'entrellaçament entre el seguit de categories històriques i polítiques en joc —en què els antropòlegs participen aportant-hi formes que demostren la pertinença històrica de la col·lectivitat i dels seus descendents a un territori comú—, i els camins empresos per l'Administració a fi d'identificar les comunitats romanents i demarcar-ne les terres apareixen com els temes més rellevants de què s'hi tracta. Contextualitzant la construcció d'un discurs d'autoafirmació, d'una autoconsciència i d'una automobilització al voltant d'una etnicitat entesa com a pròpia, els autors de l'article s'endinsen en la redefinició del terme quilombo amb objectius polítics per reivindicar els seus drets des de la idea de territori i de viure-hi col·lectivament.

La reflexió sobre l'aboriginalitat —un concepte nascut de la mateixa colonització que va generar la categoria contraposada dels "australians"— i la necessitat de comprendre el procés històric de construcció de les identitats indígenes —l'ús del passat en el context de les classificacions colonials— és l'objecte d'estudi de Piella. Des de la fi del XVIII fins a l'actualitat, des de la desposseïció territorial, els desplaçaments, el desmembrament d'afiliacions i relacions de parentiu i religioses —un desmembrament social global— l'assimilació, la reclusió en reserves, el segrest institucionalitzat d'infants fins a l'"atorgament" per part dels ciutadans australians, el 1967, dels drets de ciutadania als aborígens, autoritzats ja a casar-se amb qui vulguin i a desplaçar-se per on els plagui, s'analiza la perpetuació del conflicte sota altres formes. Les pràctiques polítiques i jurídiques dels darrers trenta anys no han posat fi ni a les desigualtats ni al reconeixement integral de drets que no són pas nous. Els interessos contraposats de l'estat i de les corporacions financeres explotadores de recursos naturals enfront de la reivindicació de les terres pròpies de les societats aborígens tenen lloc entre paradoxes diverses, com ara la percepció de l'estat que la sobirania del territori rau en la corona, i si més no en una connexió física amb el territori, allà on els mateixos aborígens hi estableixen una connexió espiritual. Piella exposa els vaivens de les polítiques governamentals i incideix sobre la discussió entorn de la identitat aborígen a partir del concepte de tradició: què s'assumeix com a part de la seva cultura, i què s'utilitza per autoidentificar la seva pròpia identitat en el trajecte cap a la constitució d'una identitat comuna entre grups socials diferents (arrente, walbiri, wok, dhangadi, etc.), i com es destrien determinats elements per posar-los a l'escena contemporània, dins l'espai de protesta i acció polítiques. En la mesura que la construcció de la identitat està lligada a la situació sociopolítica dels grups indígenes amb relació al grup dominant, s'obriria la porta —sovint, poc traspassada— a tractar dels tipus de processos —de vegades, contradictoris— que es donen al si dels "grups

aborígens" a l'hora de respondre a l'estatus desigual que ocupen des d'una aboriginalitat que es manifesta com una ideologia de crida per a la justícia social.

Finalment, a l'Apèndix, tot romanent dins l'àmbit espacial d'Oceania, s'acull el text de Ricardo Cicerchia sobre els maoris de l'estat de Nova Zelanda arran de l'esdeveniment de la devolució del Toi moko, el cap "d'un guerrier maori" comprat per un col·leccionista anglès al XIX i ingressat per donació al Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires el 1910. L'autor mostra el seguit de reflexions i emocions que deriven d'un relat inconcebible si no fos per les tràgiques conseqüències que implicà la colonització europea: hi subjau la narració, més que dels vaivens d'una "reliquia" convertida en peça de col·leccionistes i museogràfica, de l'afirmació de la dignitat d'un poble. I així s'acaba tancant el recorregut circular d'aquest monogràfic per les convulsions del món desembarcant de nou en la Mar Mediterrània. En efecte, Sílvia Bofill i Gemma Orobitg ressenyen una obra de Carmel Cassar —*Society, Culture and Identity in Early Modern Malta* (2000)—, vell amic dels *Quaderns*, sobre la construcció històrica de la identitat maltesa amb relació a la religió, l'etnicitat i la percepció de la nació en aquesta societat illenca, i les narracions que s'hi donen al llarg d'un procés històric de què els catalans, per cert, no van estar exempts.

Per ventura, com a cloenda, seria adient mencionar els mots de T.H. Eriksen dins *Ethnicity & Nationalism* (1988: 162), a l'hora de propugnar no tant l'abandonament de la noció d'etnicitat, com de l'ús que se'n fa de vegades en qualitat de camisa de força. Una reflexió aplicable a tants altres conceptes —estat-nació, nació, construcció i estigmatització de les identitats, indígena o aborígen, ciutadà, immigrant...— dins les relacions entre grups socials i entre persones, entre les contingències i els encavalcaments de sistemes econòmics, polítics, jurídics, culturals, i les necessitats de l'antropologia de generar noves comprensions de dinàmiques socials les quals sempre van pel davant dels pensaments i les teoritzacions que els segueixen.