

Identidad y recreación histórica en Galicia

José Antonio FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER

Al comienzo de esta ponencia, ante un auditorio donde muchos no son antropólogos, creo necesario hacer algunas precisiones teóricas acerca del punto de vista antropológico que adopto en ella. Los antropólogos nos caracterizamos no sólo por el tipo de datos que buscamos y con los que trabajamos, sino también por la peculiar situación epistémica de la que partimos. Esta situación epistémica conjuga a la vez la dilatada óptica de un comparatismo planetario con la microscopía de un trabajo de campo en minuciosa comprensión vital de una concreta comunidad. Todo antropólogo ve sus datos y reflexiona sobre ellos como formando parte de un mapa mundial, sobre el que el relieve humano se construye a partir de un hondo y trascendental interés por los detalles del vivir cotidiano. La intersección de estas dos dispares coordenadas con el específico marco gnoseológico de cada corriente de antropólogos, constituye el punto de partida de su investigación. Esta radicalidad epistémica de su inquietud, le hace ver los acontecimientos de una forma sorpresiva. Una vez situado al otro lado del espejo, trata de construir desde allí la lógica de una nueva manera de percibir la realidad.

Haré a continuación algunas precisiones sobre mi forma de entender el concepto de identidad colectiva en sus niveles más duros, como son con frecuencia los de la identidad étnica y nacional, a partir de mi particular situación antropológica. En primer lugar, entiendo que no hay criterios justificativos de estos tipos de identidad colectiva, que tengan una validez universal. Ni las costumbres, ni el color de la piel, ni la religión, ni el territorio, ni siquiera el lenguaje. A nivel territorial, por ejemplo, unos límites marítimos tan contundentes como los de Gran Bretaña, Australia o Nueva Guinea, no coinciden con límites de territorios nacionales. A nivel lingüístico, una iden-

tividad nacional tan poderosa hoy día como la suiza, puede saltar por encima de la pluralidad, mientras que en cambio pueden crearse barreras nacionales fragmentando una homogeneidad lingüística, en el no menos potente caso de las nacionalidades hispanoamericanas. Difícilmente encontraremos un sentimiento de identidad más poderoso que el de la nación Norteamericana, aunque ni las costumbres, ni el color de la piel, ni la religión, ni el territorio, ni el lenguaje, sean capaces de dar del mismo, cabal explicación.

A partir de aquí podemos tratar de comprender la identidad étnica o nacional, como convencimiento, creencia colectiva, relacionada e implicada en complejos juegos de estrategias sociales. Como toda creencia humana, aparece entremezclada con argumentos racionales clarificatorios y se proyecta en formas de expresión simbólica que convencen, refuerzan, recrean el sentimiento de identidad ante circunstancias cambiantes. Mitos, ritos, signos, religión, dotan a la identidad colectiva en sus diferentes niveles de una especial riqueza cognitivo-simbólica, acercando algunos de estos, destacados jerárquicamente, a diferentes cotas de sacralidad.

Los antropólogos consideramos que estos destacados niveles de la identidad colectiva constituyen ejes centrales de la vida cultural, y aplicamos a su estudio, metodológicamente, nuestro concepto de cultura. Una cultura entendida no como sustancia inerte, sino como red de procesos dinámicos. Una cultura que no está hecha de objetos mostrencos extramentales, sino que se construye a partir de marcos compartidos de significado, negociados y renegociados en diálogo social, en procesos de interpretación en los que se crea y se recrea una tradición.

Para terminar este exordio teórico, los antropólogos somos conscientes de que nosotros mismos formamos parte de grupos dotados de sentimientos de identidad colectiva. Por críticos que pretendamos ser, criticamos desde dentro de niveles de identidad colectiva que de alguna forma también nos «convencen» y a los que en la práctica tratamos de ser fieles. Con ello nos sentimos también convencidos de que los hombres necesitamos estas formas de identidad para poder vivir en un mundo humano, obviamente el único mundo en el que podemos vivir.

* * *

Tratemos, a partir de aquí, de analizar nuestros datos en torno a algunos temas centrales de la identidad gallega. En concreto me detendré en consideraciones relativas a algunos tópicos recurrentes en diversas concepciones del nacionalismo gallego. Indudablemente el tema más destacado en el centro de estas consideraciones, es el de la lengua gallega como distintiva. Una primera consideración de tipo «etic» acerca de este tema podemos realizarla aprovechando los análisis de los especialistas en el estudio de la fragmentación medieval de la Rumania. Parece un lugar común, admitido actualmente, el hecho de que dicha fragmentación, desde Finisterre hasta Trieste,

presenta un mapa continuo de pequeñas variantes. Es decir, atendiendo a las gráficas de isoglosas, cada 10 ó 15 km., podía establecerse en toda ella una gradación de pequeñas barreras dialectales. Por supuesto estas abstractas isoglosas no son un preciso reflejo de una realidad lingüística, sino una formalización orientadora. Por supuesto, también a lo largo del continuo pueden encontrarse recurrencias de fenómenos en puntos ampliamente distanciados del mapa.

El espectáculo geográfico formal de este continuo filológico que nos ofrecen los especialistas, no puede menos de resultar fascinante para un antropólogo estudioso del tema de la identidad. Evidentemente, cada 10 o 15 km. puede crear la imaginación cultural una frontera. Su racionalización podrá disponer de alguna apoyatura filológica. Le bastará con meter sus datos de isoglosas al oeste de la línea creada en una misma clase de su ordenador y situar las variantes isoglósicas al este de su línea en otra clase, para poder inferir con toda facilidad, cuales son las características típicas del idioma del oeste y en qué se diferencian del idioma del este.

Si de la geografía filológica pasamos a una geografía etnológica encontraremos un mapa ciertamente diferente, pero no menos facilitante para la imaginación cultural en la creación de barreras. Indudablemente, la mayor parte de Europa es una gran área de interacción cultural¹, donde han existido durante siglos en muchos campos de la cultura costumbres formalmente semejantes. Aunque podamos regionalizar ésta o la otra costumbre, estos mapas regionales no suelen presentarnos una coincidencia de límites en la extensión de costumbres distintas. Incluso el mapa que podemos dibujar en la actualidad, después del hundimiento en multitud de regiones de ciertas costumbres, nos muestra unas diferencias comarcales actuales, de muy corta tradición histórica. No es raro tampoco el que uno descubra en una comunidad aldeana, una costumbre que para el etnógrafo actual resulta en principio única y sorprendente, pero que después de una amplia consulta bibliográfica encuentra muy semejante a las que tiempos atrás se dieron en amplias y distantes regiones de Europa. En terrenos diversos de la vida cultural como el de las instituciones sociales, el del derecho consuetudinario, el de los útiles y técnicas de labranza o artesanales, etc., la estrecha interrelación de las regiones europeas en diversos momentos de su historia, supuso unos niveles de homogenización muy superiores a los que pueden sugerirnos las supervivencias de acá o allá, como «cerros testigos», nos hablan de la vieja plataforma continental naufragada. Algo semejante podíamos decir de otros campos, incluyendo muchos de los elementos empiricos o formales de ritos y creencias. Tal vez en determinados componentes festivos, pueda encontrarse una mayor variedad, pero en este terreno, probablemente podríamos

¹ *Europe as a cultural area* es el título de un conjunto de artículos editado por CUISENIER, J. (1979).

hablar de variedades comarcales o incluso de localidades de menor tamaño, más que de contrastes entre regiones o países distintos.

Estas dos consideraciones previas, hechas desde un punto de vista «etic», me parecen orientadoras a pesar de su nivel de abstracción. Con ello acabo de hacer algunas precisiones acerca de dos temas de referencia fundamental entre quienes buscan una justificación de la identidad nacional gallega, a partir de una reflexión sobre la historia. Tratemos a continuación de esclarecer algunos conceptos clave en el discurso histórico nacionalista. La concepción histórica nacionalista tiende de ordinario a tratar de demostrar la más larga permanencia histórica posible para su propia nación. Al igual que tantos grupos étnicos de tipo tribal han confeccionado sus mitos de orígenes, la prehistoria, llena para nosotros de enigmas, ha sido un campo apto para sugerir el embrujo de unos remotos orígenes. Remotos orígenes que para los creyentes se hacen palpables empíricamente en piedras y signos diversos. Durante mucho tiempo en el discurso nacionalista gallego, el origen celta, común con otros finisterres europeos, pero considerado como diferencial con respecto a otras regiones españolas, cumplió con fuerza y pasión el lugar del mito de orígenes. En el momento actual para ciertas minorías, el mito parece haber caído en desprestigio y ha sido abandonado como tal. No por eso ha dejado de ser una continua tentación la prehistoria y se han tratado de encontrar coincidencias entre la difusión geográfica de alguna característica prehistórica y los límites actuales de Galicia; sintiendo los partidarios de este argumento, la fascinación de esta coincidencia, a pesar —o gracias a— su distancia real de milenios y la imposibilidad de encontrar entre lo uno y lo otro algún tipo de concatenación causal o de continuidad.

Otras posturas tratan de rastrear los orígenes de la identidad nacional en tiempos del Imperio romano, donde la constitución del *Conventus Lucensis* sería vista como el nacimiento de una área geográfica con unas características propias. Otros, más modestos en sus aspiraciones cronológicas, pensarán que Galicia empieza a formarse con clara entidad a partir de comienzos de la Baja Edad Media.

Una vez sentados los orígenes de Galicia como tal sustancia, permanente durante milenios o siglos en la historia, se podrá hablar de un «dentro y fuera» de Galicia. Se considerará moralmente buena en la historia, la «espontaneidad natural», lo que brota como algo «propio», «interno». Las ingerencias «externas» podrán ser vistas como «violencia» que condujo a una degeneración histórica. Realmente una diferenciación radical entre lo «interior y lo exterior» parece hartamente difícil. Por ejemplo, para quienes consideren el comienzo de Galicia como sustancia permanente ya, en la remota prehistoria, la implantación de la lengua latina, origen del gallego actual, podría ser entendida como una «violencia externa», desfiguradora de la realidad cultural de Galicia. En la Edad Media, el Camino de Santiago puede ser visto como una dinámica de atracción desde el «interior» de Galicia, pero al mismo tiempo puede entenderse que fue una fuente de interacción, donde el

influjo «exterior» a través por ejemplo del Cister, resultó extraordinariamente importante. En definitiva, todo el mundo cultural gallego es fundamentalmente europeo y sus costumbres más típicas coinciden con extensas áreas europeas de homogenización cultural, tal y como indicábamos en nuestros presupuestos.

A la hora de la verdad, a los ojos de ciertos historiadores nacionalistas, todo aquello tendente a diluir Galicia en el conjunto de España suele ser entendido como «violencia externa», aquello tendente a diferenciarla del resto de España suele ser visto como «espontaneidad natural», como algo «propio». Una vez visto lo último como positivo y lo primero como negativo, se trata, en la medida de lo posible, de recuperar el tiempo perdido. Es decir, no se acepta la historia tal y como ha sucedido ni se dan por inevitables sus efectos, sino que se trata de conseguir que se produzcan las consecuencias de una historia que nunca ha existido. De esta forma, el nacionalismo actual puede ser a la vez tradicionalista y revolucionario. Partidario a ultranza de una tradición multiseccular, es tan sólo partidario de aquella que debía ser y en parte no ha sido. Así, por ejemplo, a la hora de elaborar un neogallego normativo tratará de imaginar cuál hubiese sido la «espontánea» evolución del lenguaje en Galicia si no se hubiese dado el influjo «externo» del castellano². En ciertas corrientes se recurrirá a la imitación del portugués, considerando que su evolución «espontánea» hubiese sido parecida a la de este idioma, «libre» de las ingerencias castellanizadoras.

* * *

Trataré ahora de repasar críticamente el tema desde la concreta situación de epistemología antropológica a la que hice alusión al principio. Ante todo como antropólogo, partiré del hecho —globalmente evidente— de la identidad colectiva de los gallegos, aceptada por propios y extraños. Es decir, los gallegos están convencidos de su galleguidad, y tanto en España como en Latinoamérica, al menos, son aceptados claramente como un colectivo diferencial. Entonces el antropólogo trata de explicar cómo existe o en qué se funda este fenómeno.

Los antropólogos solemos atender de forma primordial a la actualidad. A la hora de explicar cómo son las cosas tratamos de apurar hasta su límite las posibilidades que nos brinda un método basado en la sincronía. Intentamos, en la medida de lo posible, explicar la actualidad a partir de la propia actualidad. Pero es más, cuando intentamos ampliar diacrónicamente nuestro juego explicativo, somos especialmente conscientes de que en nuestro recurso a la historia partimos, en primer lugar, de la actualidad para entenderla, y tenemos que llegar paso a paso, desde el momento pretérito hasta la actualidad, para que la historia pueda explicar algo.

² Ver, por ejemplo, *Estudio crítico das normas ortográficas e morfolóxicas do idioma gallego*. A.G.A.L.

Evidentemente, en el momento actual, desde el punto de vista lingüístico, la Galicia administrativa y algunas comarcas cercanas constituyen —sobre todo en su ruralía— un área diferencial. Si en distintos puntos de la geografía española quedan reductos rurales de las viejas hablas, el noroeste español es una destacada zona donde a nivel rural se da prácticamente un continuo de conservación de hablas locales. Dicho de otra forma, en la mayor parte de Galicia y zonas limítrofes, el influjo de homogenización lingüística del español oficial a nivel de conservación popular, ha sido relativamente reducido.

No parecen ser muchos los datos precisos que tenemos sobre cómo se configuró esta barrera lingüística, que todavía en el momento actual retrocede lentamente hacia el oeste. Parece ser que fue en el siglo XIX cuando la mayor parte de las hablas rurales asturianas fueron quedando invadidas por un habla coloquial en español con pequeños residuos. En la provincia de León parece que al menos en el siglo XVIII la mayor parte de su ruralía había sido ya mayoritariamente españolizada en su hablar. Indudablemente, en los últimos siglos este habla popular diferencial con respecto a otras regiones españolas se constituye en un elemento identificador de primera importancia para distinguir a los gallegos. Con independencia de las disquisiciones eruditas de los filólogos, se ha constituido sociológicamente en un habla gallega. Por otra parte, dentro de la Galicia administrativa actual, las clases sociales acomodadas utilizan mayoritariamente el español como habla coloquial.

Desde el punto de vista cultural, se da también en Galicia una especial abundancia de «cerros testigos» de diferentes costumbres hundidas en amplias regiones. De esta forma, la Galicia rural, atendiendo a la actualidad, puede ser vista lingüística y culturalmente como diferente. Este carácter diferencial, entendido sincrónicamente, perdería, en cambio, fuerza diferenciadora si tratamos de formularlo con una mayor lejanía histórica y descubrimos su homogeneidad cultural con grandes áreas de Europa y su porción de continuo lingüístico en la fragmentación de la Rumania.

A estos motivos diferenciales de actualidad se suma, sin duda, un elemento histórico clasificatorio de primer orden, como es el que Galicia haya sido constituida administrativamente a lo largo de la Edad Media como territorio o Reino con una Audiencia Territorial propia o como región de cuatro provincias claramente delimitadas en la Edad Contemporánea. Sin duda esta división administrativa del Estado moderno español ha contribuido importantemente también a su diferenciación identificadora, al igual que en el caso de las otras regiones de España.

De esta forma estamos tratando de comprender la identidad actual de los gallegos a partir de la actualidad y de una microhistoria cercana vista desde la actualidad. La identidad de un país, una región, etc., no corresponde a una sustancia objetiva extratemporal, como decíamos al principio. La identidad colectiva se crea o recrea en cada generación, con el influjo, sin

duda, de la antecedente, pero hay que ver y constatar cómo ésta ha influido, cómo ha reaccionado a favor o en contra de ese influjo la generación joven y cómo se ha transformado durante la historia de esa generación. Es necesario pensar que los recuerdos son recuerdos de personas vivas y de lo que han contado sus antecesores. Un país como tal no puede recordar ni conservar nada. Si queremos ilustrar con algunos ejemplos esta consideración pensemos, por ejemplo, que en los siglos XVI y XVII la nación aragonesa vivía con notable pasión su sentido de identidad como reino³. A partir al menos del siglo XIX, las nuevas generaciones pasaron a sentirse intensamente españolas, considerando a Aragón como una región plenamente integrada en España o incluso como uno de los más genuinos signos de españolidad. Un proceso prácticamente inverso podíamos seguir en amplios sectores de la sociedad vasca. Viajando más lejos me han resultado muy sugerentes, entre otros, los análisis realizados sobre el proceso de génesis en África de la etnia Yoruba⁴. Etnia inventada hace poco más de un siglo por un misionero británico y que en el paso de unas pocas generaciones ha llegado a crear movimientos de identidad étnica un tanto radicales.

De esta forma, es importante que tratemos de superar el fácil espejismo historista que tiende a ver con excesiva facilidad permanencias por doquier. Hasta la misma aparente permanencia del territorio no es tal si consideramos que un territorio cultural tiene unos límites artificiales y cambiantes, unas fronteras internas suavizadas o agudizadas, una manera de ser construido y reconstruido materialmente y sobre todo multitud de formas diversas de significar. Son quizá algunas instituciones fundamentales las más duraderas relativamente, dentro de su continuo cambiar, tales como el lenguaje, las instituciones de la organización familiar o religiosa, ciertas formas rituales, etc.; sujetas, con todo, también a profundas renovaciones y discontinuidades ante la óptica profunda de la semántica.

Nuestra reflexión, por lo tanto, tropieza con dos graves dificultades a la hora de intentar encontrar un fundamento histórico a la identidad colectiva. Una es la dificultad de encontrar permanencias; otra, la de encontrar unas características diferenciales a lo largo de la historia que permitan concebirla como realidad cultural distinta. Esta manera de pensar ha llevado a ciertos historiadores y antropólogos a hablar de la «invención de la tradición»⁵. Creo que en realidad se puede seguir invocando la tradición cultural como uno de los elementos fundamentales que contribuyen a la formación de la conciencia étnica de un «nosotros», si tomamos plena conciencia de que la realidad de la tradición es una realidad actual. El patrimonio común cultural, propio y distintivo, es siempre una vivencia presente, el pasado sólo

³ Ver el artículo de LISON TOLOSANA: *Vagad o la identidad aragonesa en el siglo XV*, en LISON TOLOSANA (1986).

⁴ *The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis*. PEEL, J. (1989).

⁵ Es el título de una obra de HOBBSAWN and RANGER (eds.) (1983).

puede tener vida actual en nuestros continuos procesos presentes de proyectos. Entendida así, la tradición sólo existe como restauración. Restauración de edificios, restauración de formas de hablar, restauración de fiestas y costumbres, restauración de creencias. La tradición, si fuese pura invención, no tendría fuerza evocadora. Le hacen falta los elementos testigos del pasado. La tradición es, por supuesto, actual, pero no invención, sino recreación. Los participantes en la tradición viva necesitan ver piedras y documentos antiguos, oír sonidos del viejo lenguaje, participar con todos los sentidos en fiestas y ritos inmemorialmente repetidos, cosentir en convivencia y diálogo con otros participantes en la tradición. Es necesaria toda una empiria reinterpretada y recreada en difíciles consensus.

* * *

Repasemos el camino recorrido en mi argumentación. He tratado de superar un concepto de etnia, nación o identidad colectiva, en que éstas son imaginadas como realidades extramentales, dotadas, por tanto, de objetividad. En la misma línea de pensamiento entiendo que no puede ser considerada como una sustancia culturalmente diferenciada y permanente, idéntica a sí misma en el correr del tiempo. Para ello he repasado, en primer lugar, los conceptos empleados por el discurso histórico nacionalista, tratando de mostrar algunas de las aporías y dificultades más frecuentes con que tropieza en su intento de justificar la galleguidad como sustancia diferencial y permanente, desde una más o menos remota antigüedad. Como antropólogo he tratado de buscar, en cambio, motivos que nos ayuden a entender la etnogénesis del actual sentimiento de vigorosa identidad gallega. Para ello me he centrado en elementos de actualidad que han ido cobrando presencia y contraste en los dos o tres últimos siglos, entre ellos, la implantación de unos límites administrativos, especialmente precisos en la edad contemporánea, la formación de una barrera lingüística a nivel rural, la conservación de un importante conjunto de «cerros testigos» de viejas costumbres populares y la formación de una tradición cultural identificadora de Galicia como unida y única, intensamente recreada y sentida en los últimos tiempos.

El hecho de pensar que estos son *reales* motivos del sentimiento masivo de identidad no quiere decir, por mi parte, que las considere argumentaciones demostrativas. Las llamo *reales*, en cuanto que entiendo que han servido realmente para convencer. Desde un punto de vista racional y crítico, hay muchas heterogeneidades que son homogenizadas arbitrariamente en la constitución de ésta y otra identidad. Como decíamos, muchos gallegos de ciudad no son gallegoparlantes, y los rasgos de la cultura tradicional no son practicados por la mayoría de los gallegos; hay más distancia cultural entre un habitante de una calle céntrica de las principales ciudades gallegas y un habitante de una casa tradicional gallega de las montañas, que entre el primero y un sevillano o neoyorkino.

Por supuesto, no sólo hay que homogeneizar un número notable de formas de vida, diferentes de las consideradas como distintivas del gallego, sino también un número notable de conceptos de Galicia distintos. Ciertamente, si aplicamos el análisis semántico al antiguo término «Galicia», históricamente nos encontraríamos con multitud de Galicias distintas, con formas profundamente diversificadas —según las distintas épocas— de la identidad gallega. Y, por supuesto, recurriendo también a la sincronía de cada momento histórico, incluido el actual, podríamos encontrar en grupos sociales distintos una notable pluralidad de Galicias mentales diferentes. Si bien todos, gallegos o no gallegos, aceptan en consensus la galleguidad, curiosamente están hablando también de galleguidades distintas, con frecuencia profundamente distintas, a pesar de su aparente conformidad. Este aparente acuerdo en el desacuerdo, forma parte fundamental de los procesos cognitivos que contribuyen a la constitución y reconstitución de las identidades colectivas. Al igual que se aceptan como relativamente homogéneos los plurales conceptos de Galicia, también se encuentra una homogeneidad definitoria, dentro de la notable variedad de características de los que son considerados como gallegos. En definitiva, el estereotipo lingüístico-cultural representativo se complementará con estereotipos «psicológicos» siempre discutidos y ampliamente inadecuados que cubrirán, con todo, un importante papel en los procesos de la identificación colectiva. Mis últimas reflexiones sobre el tema de la tradición subrayan, por último, la importancia de la acción social como forma de crear y conocer. La historia, entendida como presente y como proyecto, da vida a una tradición hecha de continuas restauraciones que consiguen crear y probar activamente un patrimonio común cultural. Una historia cuya validez no se apoya en su fuerza probativa, sino que tiene fuerza de evocación para el creyente y actuante. Es su capacidad de mover al convencimiento y la acción⁶, la que le dota de una constatable *realidad* cultural.

A lo largo de esta ponencia he puesto en contraste mi óptica de antropólogo, con ciertos enfoques típicos de un historiador nacionalista. Volviendo la vista sobre lo dicho, pueden quedar muchas cosas en claro si comprendemos *nuestro punto de partida distinto*. Yo he tratado de ayudar a comprender cómo se da en la actualidad un real sentido de identidad en Galicia y he tratado de atisbar, en la medida de lo posible, elementos de su real etnogénesis a un nivel microhistórico. El historiador nacionalista está preocupado más por lo que debió y debe ser que por lo que es. Una moral frente a una ontología históricas. Su «historia» es programa político. Quieren que su «historia» se haga Historia real.

El historiador nacionalista encaja perfectamente bien en mi esquema explicativo, como un caso típico de la identidad que aquí he estudiado. Si la

⁶ Ver R. FARDON: *African Ethnogenesis*, en HOLY, L. (ed.) (1987).

identidad étnica conlleva una dinámica de recreación de la tradición, ellos son exponente especialmente activo y dinámico. Son un ejemplo acabado de cómo la identidad no es una sustancia permanente. Ningún gallego hasta el s. XX pensó que Galicia fuese una nación. Si su postura puede ser coherente, es gracias a que la historia y la tradición sólo viven —revividas— en la actualidad. La paradoja fundamental estriba en que el argumento con el que ellos tratan de convencer a los demás de que su sentimiento de identidad gallega debe trascender a un nivel superior de sacralidad —en sentimiento de identidad nacional— cobra toda su fuerza, en la posible demostración de la realidad sustancial perenne de Galicia, única y diferente de cualquier otro país. Su argumentación tiene valor si Galicia ha existido y existe como realidad objetiva, no como dinámica de negociación colectiva. En realidad, toda identidad étnica —espontánea o ideologizada— trabaja con semejantes paradojas. Aunque el convencimiento sea de actualidad, el convencimiento se basa en una imposible perennidad.

En última instancia, tanto la identidad popular como la identidad del historiador nacionalista, cobran su pleno sentido como acción social colectiva, como expresión dinámica, como construcción de realidad en negociaciones y renegociaciones. Hacia atrás, el pasado —en contemplación— se sustantiva y el tiempo se distorsiona en perennidad. De un supuesto ser pasado dimana su sacralidad. Ser invisible e indemostrable hecho de pluralidades y confrontando a partir de límites ambiguos. Es el esfuerzo y la necesidad de acción, es el proyecto y la continua recreación los que construyen la identidad, volcada siempre hacia la realidad futura a partir de un sueño ideal y empírico de pasado.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

A.G.A.L.

- 1983 *Estudio crítico das normas ortográficas e morfolóxicas do idioma galego*. Venus, La Coruña.

CUISENIER, J. (ed.)

- 1979 *Europe as a cultural area*. Mouton, La Haya.

FARDON, R.

- 1987 *African Ethnogenesis. Limits to the Comparability of Ethnic Phenomena*. Basic Blackwell, Oxford.

FERNANDEZ DE ROTA Y MONTER, J.A.

- 1988 *Antropología Social y Semántica*, en LISON TOLOSANA (Dir.): *Antropología Social sin fronteras*. Inst. de Sociología Aplicada, Madrid.

LISON TOLOSANA, C.

- 1986 *Antropología Social: Reflexiones incidentales*. CIS-Siglo XXI, Madrid.

PEEL, J.D.Y.

1989 «The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis», en TOKIN (ed.): *History and Ethnicity*.

TOKIN, E. (ed.)

1989 *History and Ethnicity*. Routledge & Keagan, London.