

LAS PARADOJAS DE LA NEGOCIACIÓN DE UNA IDENTIDAD NACIONAL GALLEGA

Xaquín S. Rodríguez Campos

Universidade de Santiago de Compostela

La reconstrucción de las identidades colectivas en la posmodernidad está siendo interpretada unas veces como un drama político, otras veces como uno de los problemas difíciles de explicar en el contexto de la racionalidad del capitalismo, y otras como la consecuencia política necesaria que se ha derivado de la construcción de un concepto posmoderno de cultura, imprevisible después de los procesos de nacionalización de las culturas que llevaron a cabo los estados modernos desde el siglo XIX. El fortalecimiento de los estados promovió desde el principio las culturas nacionales, o como dijo Bourdieu, "la construcción estatal de las mentalidades" (1994: 115) imponiendo representaciones y percepciones populares que se derivaron de estructuras objetivas impuestas, para salvaguardar el interés nacional. Sin que por eso se pueda decir que lo que hoy entendemos por la cultura (el cultivo de las artes, de la diferencia cultural, del pensamiento crítico y de valores laicos para una ciudadanía heterogénea) se considerase en tiempos de la nacionalización de las culturas europeas como una necesidad para el progreso de la civilización. Sólo cuando se llegó a una etapa mucho muy avanzada del capitalismo, en la que éste se define como "capitalismo cultural", pudo pensarse en el concepto de cultura como una forma de progreso para la civilización.

Lo que me toca analizar aquí es cómo se fortaleció en Galicia (una geografía periférica integrada en el estado español) una identidad nacional diferenciada con respecto a una identidad nacional española, lo que siempre pareció una utopía muy lejana en el tiempo, y cómo se fue consolidando. Esto nos obliga a analizar y a interpretar algunas de las perplejidades que se dieron en el proceso histórico, sin renunciar al análisis de las expresiones populares de las identidades, pero ubicándolas en los

procesos de modernización, entre los que hay que contar con los procesos de legitimación política en el contexto del capitalismo tardío (Habermas 1975: 65).¹

Asumiendo que las identidades colectivas se han propagado y fortalecido en las sociedades como consecuencia de la modernización social y cultural, y no por la fuerza intrínseca de los factores étnicos internos, hay que reconocer que Lévi-Strauss fue quien planteó por primera vez que el impulso hacia la diversidad y el particularismo étnico no es una consecuencia del aislamiento cultural, sino, al contrario, un problema derivado de la homogenización y hegemonía de la civilización (1979: 307). Sin embargo, las primeras explicaciones de este proceso partieron del modelo weberiano que asociaba el fuerte papel de los nacionalismos como consecuencia de la complejidad cultural de las sociedades, la organización racional de la administración de los estados modernos, en cuyo proceso el cambio ideológico que confirmaba el proceso de racionalización consistía en el "desencantamiento" mítico-religioso de la humanidad puritana más avanzada, que sustituía a las representaciones religiosas del poder por la racionalidad laica que representaban las nuevas formas de conciencia nacionalista (Weber 1905; Gellner 1983; Anderson 1983). Esta teoría anunció demasiado pronto el triunfo universal del pensamiento ilustrado sobre el poder de la imaginación cultural en las sociedades. No cabe duda de que el concepto de nación se convierte ya desde mediados del siglo XIX en una realidad sagrada para ser imaginada e interiorizada. Sin embargo, lo que preocupaba a los representantes de esta teoría de la racionalidad social no es el papel que juega la imaginación cultural en la organización racional del poder, sino más bien anunciar que los primeros nacionalismos tanto en Europa como en América fueron la consecuencia política necesaria del triunfo temprano de la racionalidad impuesta por el progreso tecnológico, asociando dicho proceso racional con la universalización del pensamiento ilustrado de carácter liberal.

Más recientemente se empezó a analizar la proliferación de las identidades étnicas como un fenómeno cultural nuevo impulsado por la necesidad de reorganización social y política de las sociedades locales ante las consecuencias globalizadoras impuestas por el capitalismo avanzado (Robertson 1990; Turner 1993, 1999; Appadurai 1996; Hannerz 1996; Beck 1998; Bauman 1998; Castells 1998; Moreno 1999; Sahlins 1999; Lisón Tolosana 2004). Mientras unos piensan que el fortalecimiento de las identidades colectivas es una consecuencia política (y no cultural) de la presión de los motores económicos del capitalismo mundial sobre los estados nacionales, produciendo en realidad más homogeneidad cultural a pesar del aparente crecimiento de la diversidad

1. Otras perspectivas antropológicas sobre la formación de la identidad cultural gallega pueden verse en Gondar (1993), Fernández de Rota (1998), Medeiros (2003) y Méndez (2004).

cultural; otros piensan, en cambio, que las identidades colectivas son impulsadas por la diversidad cultural resultante de la modernización social, diversidad real y no aparente, que está aumentando en las sociedades locales al tener que ejercer éstas su poder de resistencia cultural o bien su adaptación a un capitalismo mundial. Pero ¿por qué resistir a las fuerzas del capitalismo en lugar de adaptarse a sus intereses con imaginación?

Cada vez va perdiendo más peso, al menos en la antropología, el paradigma ilustrado que afirma que la universalidad de la razón impulsa la homogenización cultural de las sociedades en plena modernidad, y que el progreso tecnológico y económico impulsa la universalidad de la razón basada en el liberalismo, ahogando la imaginación cultural de las sociedades. En cambio, va teniendo cada vez más peso el otro paradigma ilustrado que afirma que la cultura es la forma más efectiva de resistencia política, subversión herética que cambia el mundo cambiando su representación, contraponiendo un nuevo proyecto o programa (Bourdieu 1991: 128), frente a aquellas formas de progreso que imponen sólo el progreso material para anular así toda la capacidad cultural de respuesta política por parte de las sociedades locales (Sahlins 1999: VI). Las propuestas sobre el desarrollo por parte del capitalismo se ofrecen siempre como "apolíticas", aunque en realidad no lo son, o son sobre todo maquinarias "antipolíticas", como ha propuesto Ferguson (1990: 256), para desmovilizar a las ciudadanías. El origen de este paradigma lo veo en los inspiradores de la "Dialéctica de la Ilustración", Adorno, Horkheimer y Benjamin, quienes siempre interpretaron el fracaso de la cultura durante los acontecimientos más amenazadores del siglo XX como la consecuencia racional de una de las formas de alienación intrínsecas a la "subjetividad burguesa" (Adorno 1966: 363), como así definían a la cultura del tercer Reich, cuyo proceso de cosificación lleva consigo provocar el fracaso de la cultura en los momentos decisivos para salvaguardar así los intereses materiales. Y, por otra parte, intenta convertir la cultura en una especie de tapadera de la conciencia cosificada, como imponían las versiones del capitalismo en su época nacional, modelo de cultura que fue definida también como "tapadera de la basura" (*ibidem*: 368), tapadera mística para anular la conciencia ilustrada.²

La renovación antropológica de este paradigma ilustrado (pero no liberal) dice, por una parte, que la cultura se ha convertido en una forma de poder efectivo (Sahlins 1999: VI), quizás la forma de poder que hoy adquiere mayor consenso popular para

2. Benjamin percibió la difícil convivencia de los intelectuales con el capitalismo por ese concepto de cultura cosificada que impone (1969: 69); el refugio de los intelectuales en el surrealismo, en la etapa entre las dos guerras mundiales, era según él la única posibilidad cultural para la resistencia activa contra el concepto de cultura que imponían los fascismos.

movilizar a las ciudadanías frente a los intereses de los estados nacionales o plurinacionales, aunque se exprese bajo las formas del activismo "apolítico" sólo en apariencia (Turner 1999: 70). Pero, por otra parte, constituye la forma del poder ilustrado, no sólo para resistir a la dominación política, sino también para humanizar a las sociedades ante los desafíos de la globalización, desafíos desculturizadores y desorganizadores (Fernández MacClintock 1999: 9).

La génesis de la conciencia nacionalista en Galicia

La génesis de la conciencia nacionalista nació en Galicia a principios del siglo veinte con el movimiento "As irmandades da fala", fundado en 1918 por Antón Vilar Ponte, miembro de la Real Academia Gallega, publicándose por primera vez un manifiesto nacionalista que pedía un "poder autónomo" para Galicia representado en un parlamento. Éste reclamaba un programa de nuevos derechos ciudadanos para aquella época, como la oficialidad de la lengua gallega compartida con el castellano, la igualdad de derechos para la mujer, la garantía de que el pueblo se pudiese expresar libremente en unas elecciones, una federación ibérica de naciones y el desmantelamiento del ejército en tiempos de paz. Todo el programa incluía una república compuesta por una federación ibérica de naciones, en la que también se pretendía incluir a Portugal en un futuro lejano. En 1931 se fundó el Partido Galleguista, nacido en una asamblea de las "Irmandades" (en el que éstas se funden definitivamente) liderado por los miembros del grupo "Nós", así se llamaba la revista aparecida en 1920 dirigida por el etnógrafo nacionalista Vicente Risco, de cuyo consejo formaban parte también los ideólogos del movimiento nacionalista gallego, Castelao, Otero Pedrayo, Ramón Cabanillas, y los estudiantes universitarios miembros de las "Mocedades Nazionalistas", Xaquín Lorenzo, Filgueira Valverde, Antón Fraguas y otros. Fue el partido político que redactó y promovió la aprobación del Estatuto de Autonomía para Galicia en 1936.

El propósito era el de formar un movimiento político que defendiera esos ideales nacionalistas de una federación de nacionalidades "étnicas", pretendiendo "crear" una "cultura" que permitiera desarrollar la vitalidad y la originalidad de la "raza gallega" (véase "primeiras verbas" del n.1 de *Nós* 1920: 1-2). Pensaban que la raza siempre se afirmaba con la misma personalidad y fuerza allí donde se expresara, dentro o lejos de la tierra gallega. La formación de dicho movimiento no se forjó sólo dentro de Galicia, sino que tuvo mucho que ver en ello, por una parte, lo que estaba ocurriendo en Cataluña, siendo en la Asamblea de Parlamentarios de Barcelona de 1917 donde primero se formuló la idea de una autonomía política para Galicia, y

donde se dio el impulso para formar las "Irmandades", en contacto con los políticos catalanes de aquella época (González Beramendi 1981: 107); y, por otra parte, tuvieron mucho que ver los centros gallegos de Hispanoamérica. Especialmente los de Buenos Aires y La Habana fueron muy activos en todo el proceso de formación de la conciencia nacionalista gallega. Los intelectuales gallegos estaban constantemente en contacto con esos centros, que eran los editores de importantes libros, revistas y documentos del galleguismo, y ya organizaran un poco antes un grupo con el nombre de "Xuntanza Nazonalista Galega" (González Beramendi y Núñez Seixas 1995: 127).

Vicente Risco, el etnógrafo y teórico del movimiento, escribió varios ensayos muy influyentes, uno sobre el sentimiento de la tierra en la "raza gallega" (1920: 4-9) y otro sobre la "Teoría do Nacionalismo Galego" (1920), en el que sintetizaba la idea de cómo la tierra gallega moldea la espiritualidad de la "raza" (raza de origen atlántico y no mediterráneo) a través de las formas del paisaje, imponiéndole el sentimiento religioso y artístico que los gallegos llevarían siempre consigo allá a donde fueran. De la extraordinaria vitalidad de la "raza" daban muestra los centros gallegos en países hispanoamericanos, a pesar de que los gallegos se encontraran muy lejos de su tierra, porque lejos del dominio del sistema caciquil que dominaba Galicia, impuesto por el centralismo madrileño, la "raza" demostraba su espíritu creador. Definió a Galicia como una nación, que es una conjunción entre la etnia y la tierra, cuya cultura de profundas raíces cristianas era totalmente ajena e impermeable al espíritu del capitalismo.

Castelao era el otro líder del Partido Galleguista, con una concepción nacionalista mucho más abierta a la reflexión sobre el papel de los nacionalismos en el contexto del desarrollo del capitalismo, que ya definía en aquella época como capitalismo "mundial". Su obra "Sempre en Galiza", publicada en 1944 por el centro gallego de Buenos Aires, era un conjunto de ensayos de épocas anteriores, y constituye todavía hoy la *biblia* del nacionalismo gallego. Apreciaba las ideas del teórico político catalán Pi Maragall sobre una república federal en España, el político al que más citaba (según se dice), aunque consideraba sus ideas sobre el "pacto federalista" (de gran influencia en aquella época) como si reflejaran una cierta concepción "anarquista" del estado federal, que según Castelao ya no se podía seguir defendiendo (González Beramendi y Máiz Suárez 1992: 87), porque consideraba la república como la formación política derivada de la libre voluntad de las naciones de asociarse o no. Castelao pensaba que el capitalismo a principios de los años treinta ya desbordaba los límites políticos de las naciones, "las necesidades de los hombres desbordan los límites de la nación" (1980: 216), y pensaba que esto hacía ya inviable seguir defendiendo las ideas independentistas. Afirmó tajantemente que los estados modernos impuestos por la fuerza (y no por la cultura) "caducarán ante la creciente interdependencia económica del

mundo" (*ibidem*: 55), teniendo como modelos de referencia de estados federales a Estados Unidos y la Unión Soviética.

Rechazó el modelo español de la I y II Repúblicas, apostando por una república que fuera capaz de respetar la libertad y el espíritu de las naciones, pero que al mismo tiempo eliminase los privilegios históricos conseguidos por algunas naciones del estado, que sólo generaban mutuas desconfianzas y hacían inviable una auténtica república federal, por eso fracasó la II República (*ib.*: 219). Estas ideas reflejaban fielmente el espíritu del grupo *Nós* en los años treinta, que defendía que las nacionalidades de España no podían considerarse como el resultado de la libre voluntad de los individuos de asociarse y divorciarse, porque la nación y la región son ante todo hechos culturales "que surgen de los accidentes de la tierra y de los múltiples legados de la tradición que le dan continuidad..., las naciones y las regiones españolas tienen un derecho anterior y superior a cualquier derecho que los hombres inventen" (*ib.*: 222). Antes del individuo está la cultura, que es lo que hace a los seres humanos resistentes a la dominación y a la colonización esterilizante. Consideraba imprescindible incorporar la lengua gallega al sistema educativo porque la lengua es "la fuerza mágica" de la cultura que logra que los individuos recuperen la dignidad y la libertad, lo que hizo el prodigio de que "los gallegos aún sigan siendo gallegos" (*ib.*: 42). No puede haber progreso social sin el respeto a la diversidad cultural, que hace a la especie humana superior a las especies animales (*ib.*: 43). Creía que los hábitos solidarios y democráticos sólo podrían emerger en los estados bajo el poder humanizador de las culturas. Por eso consideraba muy desafortunado proponer frente al absolutismo de los estados la libertad del individuo, sin tener en cuenta la cultura.

Pensaba que el aislamiento político de las naciones iba contra "natura", contra la natural interdependencia económica que marcaba el progreso del capitalismo. El federalismo pluricultural que proponía sería el capaz de organizar la solidaridad entre las naciones en una república que garantizase la libertad de cada una para autogobernarse según sus propias tradiciones (*ib.*: 221). Si sus ideas sobre la república federal aún no realizadas resultaban utópicas, escritas en los años treinta desde el exilio americano, hoy en cambio pueden ser mucho más actuales. A pesar de la hibridez cultural de las naciones hoy en día el concepto de tradición cultural sigue siendo el marco social desde el que se construye la solidaridad ciudadana y se programa el futuro de las naciones. El exilio americano fue como nunca el lugar del cultivo del nacionalismo gallego, siendo en aquellos centros gallegos donde se podía seguir creyendo en el valor de la cultura y de la lengua para el progreso social y político de las naciones. Ideas que en la Galicia del franquismo fueron abandonadas después de la guerra mundial por los nuevos representantes del galleguismo (González Berramendi y Núñez Seixas 1995: 201).

La identidad galleguista en los tiempos de la modernidad

La conciencia de la necesidad de una identidad colectiva vuelve a resurgir a finales de los años sesenta, que coinciden con los momentos del despertar de la modernidad en el estado español, concretamente durante el movimiento estudiantil del 68. Poco antes del movimiento estudiantil los viejos arqueólogos y etnógrafos del galleguismo retoman sus antiguos trabajos etnográficos acompañados por estudiantes universitarios. Las figuras que habían impulsado en tiempos atrás la idea nacionalista empezaron a formar parte de los intereses intelectuales y políticos del movimiento estudiantil, apareciendo en defensa de la lengua y de la cultura autóctona, y renace la lectura clandestina de "Sempre en Galiza". Sorprendidos y animados por el interés de los nuevos estudiantes, los miembros de aquella generación histórica del galleguismo empezaron a vivir su "segunda juventud", después del paréntesis de largo letargo desde el año 37 (Bouza Álvarez 2001: 183). Nacen partidos nacionalistas clandestinos. Se retoman en ese momento los trabajos de recuperación de la lengua y se despierta el interés por una historia de Galicia, buscando las raíces y el ímpetu "alma del pueblo gallego" (Barreiro Fernández 2001: 134).

En esta etapa la lengua constituyó el símbolo primordial para la afirmación de la identidad étnica, como ocurriera en Cataluña (Frigolé 1980; Terradas 1989; Pujadas 1990; Pi-Sunyer 1995) y en el País Vasco (Del Valle 1989; Apaolaza 1990), pero en Galicia el hecho de su afirmación étnica estuvo marcado mucho más por el conflicto interno que por el consenso entre los grupos políticos.

En los comienzos del movimiento estudiantil es cuando los estudiantes universitarios toman conciencia de la importancia política de la lengua gallega para expresar su irreverencia y para sus nuevos proyectos, como expresión a la vez de la libertad individual y de la necesidad de una conciencia galleguista que no existía. En sus manifestaciones políticas los estudiantes incorporaban las canciones del movimiento americano a favor de la lucha anti-racial, como "gaudeamus igitur" o "venceremos nós" traducido al gallego, y se gesta en esos momentos una música estudiantil en lengua gallega por autores del movimiento estudiantil (hoy casi olvidados) como Xerardo Moscoso o Benedicto, con títulos en sus canciones tan significativos de lo que entonces significaban mundialmente aquellos movimientos americanos de liberación, "no Vietnam", "Lutero King, morreu branco, morreu negro", y otros.³ Siguiendo con el tema de música en gallego puede decirse que después de esta breve generación

3. Incluso algunos rituales de protesta estudiantil revelaban esa dependencia simbólica de los movimientos americanos por los derechos civiles liderados por los americanos de raza negra (véase Rodríguez Campos 2001: 30).

musical no volvió a aparecer otra referencia musical que tuviera algo que ver con la génesis de la conciencia colectiva de Galicia, o que conectara con la dinámica de movimientos galleguistas hasta que en 1979 apareció por primera vez el grupo "Milladoiro".⁴ Hasta finales de los años sesenta ningún espectáculo popular se permitió en Galicia para convocar sentimientos de identidad galleguista, al menos nada que se pareciera a la fiesta de la Virgen de Monserrat en Cataluña o a los Aberri Eguna del País Vasco.

Desde 1970 la lengua gallega constituyó el tema principal de la reflexión política para reconstruir una identidad galleguista, o dicho de otra manera, la forma de expresar y retomar el compromiso intelectual y académico con la cultura gallega. Los intelectuales y académicos preocupados por definir las bases de la identidad cultural gallega tomaron como primera tarea la creación de las bases normativas para estandarizar el uso de la lengua vernácula. Fruto de ese interés fue la creación en la Universidad de Santiago del Instituto da Lingua Galega en 1971 y, como consecuencia de sus trabajos, aparecieron las primeras "Bases" para la unificación de la lengua en 1976. La cuestión de la identidad de la lengua desató más pasiones (primero políticas y después ciudadanas) que cualquier otro tema, la preocupación por definir el buen uso de la lengua gallega hicieron aparecer desde esa fecha numerosos trabajos y asociaciones preocupadas por la ortografía, la gramática, el léxico y la realidad sociolingüística de Galicia, originándose las disputas entre dos grupos bien definidos; por una parte los partidarios de la unificación normativa del gallego con el portugués (en torno a la Associação Galega da Lingua), y por otra los partidarios de reconocer como normativa la realidad literaria y sociolingüística que se había impuesto en el uso de la lengua en las dos décadas anteriores (defendida por el Instituto da Lingua Galega y la Real Academia Galega), polémica que adquirió la máxima intensidad durante los años ochenta.⁵

El cultivo académico e intelectual de una lengua propia era una forma de rebelión autóctona en contra de los vicios autoritarios sedimentados por la dictadura en la universidad, en la administración y en los medios de comunicación, pero todos estaban también convencidos de que poseer una lengua propia significaba poseer una cultura claramente diferenciada y una personalidad propia, y que la fuerza cultural de la lengua propia constituía para Galicia el capital político que evitaría que se quedara

4. La aparición en 1970 de otros cantantes juveniles en gallego, como el caso de Andrés Dobarro, fue interpretado como el interés de la música comercial de principios de los setenta por promover el olvido de aquella música del movimiento estudiantil universitario de la que apenas se volvió a hablar.

5. Sobre todo esto pueden verse en la obra dirigida por H. Monteagudo (1995) los trabajos del coordinador y de A. Santamaría, F. Fernández Rey y B. Fernández Salgado.

una vez más atrás en la tarea de la reorganización política del estado.⁶ Así lo entendieron las distintas fuerzas políticas que participaron en la elaboración del Estatuto de Autonomía de Galicia, aprobado definitivamente en 1981, que reconoce el gallego como la lengua propia de Galicia, establece su oficialidad compartida con el castellano y garantiza el derecho y el deber de promover institucionalmente su conocimiento y su uso en la vida pública.

Pero toda esa dinámica académica, intelectual y política para promover una identidad galleguista no significaba que la realidad social y política aceptara fácilmente todo ese proceso de oficialización de la lengua, o incluso que aceptara inicialmente el autogobierno gallego como fórmula política. La situación sociolingüística de Galicia era claramente diglósica, el gallego era la lengua minorizada, se hablaba muy mayoritariamente en las áreas rurales y costeras pero muy minoritariamente en las ciudades a finales de los setenta, y como ocurre en las situaciones de diglosia la propia realidad social expresaba mayoritariamente su hostilidad a que se incorporara la lengua popular a la enseñanza oficial. En 1979 el gobierno del estado promulgó un real decreto sobre bilingüismo para incorporar al gallego a la enseñanza oficial. Dicho decreto ni siquiera llegaba a reconocer a los profesores su derecho a decidir sobre el uso del gallego en la enseñanza, sino que siguiendo la tradición paternalista del franquismo otorgaba a los padres (o en todo caso a los propios alumnos) el derecho de elegir libremente la lengua gallega o castellana en la enseñanza, lo que en la práctica significó una plataforma legal para generar el continuo enfrentamiento entre profesores, padres de alumnos y autoridades. El conflicto abierto se saldó con expedientes a profesores por enseñar su asignatura en gallego, acusándolos de querer "imponer" el gallego en contra de los derechos de padres y alumnos, a pesar de la oposición de los sindicatos de enseñanza a dicho decreto. Las metáforas usadas contra los profesores en esa época no tienen desperdicio, los profesores eran acusados públicamente de "fanáticos" e "intransigentes" que "imponían" el uso del gallego en las escuelas, sin "escuchar" las "razones pacíficas" de quienes velaban por una "convivencia pacífica" en una sociedad democrática (García Negro 1991: 281).

La responsabilidad de dichos conflictos no hay que atribuirla sólo al celo del gobierno estatal, vigilante muy atento al proceso autonomista, sino también a los responsables del gobierno de la pre-autonomía gallega creado en 1978, que siempre mostraron hostilidad al uso del gallego en todos sus actos públicos, participando activamente en el proceso de olvido del significado político de la cultura autóctona a pesar de ejercer el papel de planificadores del futuro autogobierno. Tal vez lo que

6. Sobre esto puede verse también el estudio detallado de Pilar García Negro (1991).

verdaderamente temían estos políticos de la época era aquel modelo de cultura que venía mostrando una gran fuerza política (y no sólo cultural) para la contestación ciudadana, que era lo que más temían los miembros de la clase política gallega en aquellos años. El uso del gallego no dejaba de ser interpretado como un signo de la contestación política en la Galicia de la modernidad. Aquella situación sería calificada por una de las figuras defensoras del galleguismo, Ricardo Carballo Calero, acusando a los promotores de aquellas garantías legales para el uso del gallego en las instituciones, diciendo que se parecían a las garantías de la "objeción de conciencia" (véase García Negro 1991: 341ss). Al galleguista se le "permitiría" usar su lengua como miembro de una secta llamada "galleguismo", pero no como un ciudadano con plenos derechos en el ejercicio de sus responsabilidades profesionales.

Aquellos conflictos por la lengua en la educación desaparecieron repentinamente en cuanto la Xunta de Galicia, cuyo parlamento se inauguró en diciembre de 1981, promulgó la ley de normalización lingüística de 1983 (recurrida por el gobierno estatal del PSOE como hiciera con los decretos sobre el catalán y el eusquera) que garantizaba sin restricciones la plena igualdad del gallego con el castellano en la enseñanza y su normalización en todas las instituciones, quedando aquellos hechos de la situación pre-autonomista totalmente olvidados por la sociedad y desconocidos para las nuevas generaciones, después de que el gobierno autonómico empezase a implantar los medios materiales y didácticos para que el uso oficial del gallego fuese una realidad social.

Para ilustrar esa automutilación cultural que se pudo observar en los responsables políticos de la pre-autonomía gallega, todos ellos pertenecientes a la UCD, es necesario insistir en que no quedó restringida sólo al ámbito de la cultura sino que alcanzó también a la política. No hay que olvidar que el Estatuto de Autonomía de Galicia fue aprobado después de un referéndum que contó con sólo el 27,28 % de participación del electorado. Si esto reflejaba un electorado que no creía en el proceso político iniciado hacia la plena autonomía habrá que achacarlo al trabajo ineficaz realizado por las autoridades políticas que gobernaban Galicia en aquellos momentos, quienes procuraron guardar el mayor "silencio y desinformación" en sus negociaciones sobre el Estatuto por "temor" a despertar una hipotética "reacción popular" a un estatuto que estaba siendo recortado desde arriba por razones de estado, según comentó Lois Caeiro (1980: 118). Se pensó que fueron razones consideradas estratégicas desde Madrid para el proceso de negociación ulterior con el resto de las autonomías (a excepción de Cataluña y del País Vasco que ya lo tenían aprobado). Al día siguiente el presidente de la Xunta pre-autonómica comentaba el resultado del referéndum de la siguiente manera: "las autonomías han creado serios problemas al gobierno de la

nación, y esto ha repercutido negativamente en el electorado moderado que ama la paz". Con la puesta en práctica de esa maquinaria anti-política, para la cual evitar el uso oficial de la lengua gallega era una norma importante para los representantes del provincialismo gallego, trataban de evitar lo que se denominó en la época el peligro del "abertzalismo" en la izquierda gallega. Pero la política basada en la automutilación cultural, el silencio y la desinformación que padeció la ciudadanía condujo casi a la completa inanición política del electorado.

Todo esto significa, por una parte, que es el poder político quien dispone también del poder simbólico para convertir la cultura en una fuerza capaz de ejercer el consenso sobre el valor de la cultura en el seno de la sociedad, pero también puede ejercer su automutilación. La situación sociolingüística gallega tardó años en poder ser calificada como plenamente bilingüe, pero hoy puede decirse que se acabó la confrontación política por la lengua y la cultura y que ha nacido una sociedad tolerante con la situación bilingüe (Rodríguez Campos 1999). En la nueva situación el gallego se ha convertido en la lengua con la que los gallegos expresan el compromiso con la cultura, la lengua oficial de las instituciones, la lengua para expresar los problemas de Galicia y la contestación ciudadana, siendo definida como la lengua del compromiso y de la solidaridad. Su revitalización ha supuesto además la conexión de la ciudadanía con la cultura del pasado, dignificando su memoria, convirtiendo la lengua y la cultura autóctona en la apuesta por una identidad compartida para construir el futuro.

Los tiempos de la globalización y del turismo: hechos y procesos de afirmación del galleguismo popular

Los tiempos de la globalización en Galicia hay que situarlos mucho después de la puesta en marcha de las instituciones de la autonomía, concretamente a partir del 92, cuando se hizo efectiva la integración política de España en la UE. El proceso del asentamiento de la autonomía desde 1981, con la consolidación de una estructura política capaz de nuevas redes locales muy eficaces en el plano político y simbólico constituyó la nueva realidad que provocó procesos de afirmación de la identidad galleguista por parte de la derecha política por primera vez. Desde mediados de la década de los ochenta la lengua gallega dejó de constituir el problema de la confrontación política. La tradición cultural pasa a ser asumida como cultura "nacional", y se convierte en la prioridad política de las políticas culturales autonómicas. Comienza la época de la recuperación de las tradiciones locales como forma de espectáculo para atraer al turismo y promover la preocupación política por el desarrollo local. Las

pequeñas villas crean o fortalecen sus propias fiestas y patrimonios culturales, destacando algunas de ellas por promover el discurso étnico durante los años 90, como son los casos bien conocidos de la fiesta de la *Istoria* en Ribadavia o de la fiesta *vikinga* en Catoira, o el caso de Allariz.

El "Xacobeo" del 93 fue el paso decisivo de esa política de fomento de la cultura como espectáculo de masas para el turismo, cuyas inversiones cuantiosas hablan de unas inversiones muy ambiciosas: 17.300 millones de pesetas en el 93 y de 8.600 millones en el 99. Las cifras de ingresos hablan de cien mil millones de pesetas durante el año 93 y de medio billón de pesetas en 1999. De ser ciertas habría que pensar en el *Xacobeo* no ya como el fenómeno turístico sino como el primer motor del desarrollo para la economía gallega. Lo que quiero plantear aquí es la importancia de esa política cultural de fomento del espectáculo en la construcción de la identidad nacional, fenómeno muy conocido en la España posterior al proceso autonomista (Galván Tudela 1987; Velasco 1990; Moreno 1990).

Los espectáculos son organizados siguiendo una programación amplia y variada a lo largo de todo el año y en años sucesivos, y parecen pensados para satisfacer los intereses consumistas del capitalismo actual, atrayendo a todos los públicos con grandes figuras mundiales del espectáculo musical, teatral y artístico. Han estado presentes figuras como Bob Dylan, Plácido Domingo, Pavarotti, pero también Rolling Stones, Red Hot Chilly Papers, y también Rostropovich con la London Symphony, sin excluir a grupos significativos de la música gallega como Milladoiro, o Carlos Núñez, buenos espectáculos teatrales y buenas exposiciones de arte, parte de la colección von Thyssen ya viajó en dos ocasiones al Museo de Arte Contemporáneo. Todo esto ha tenido gran éxito de público y motivó la publicación de libros de gran interés y difusión. Se trata de atraer con motivo de los "xacobeos" más turismo nacional e internacional hacia Galicia. Pero todo esto ha provocado también el aumento de la reflexión política e intelectual sobre lo que supone para la identidad galleguista la transformación de los años jubilaes en espectáculos. Vamos a ver, por tanto, la difusión del "Xacobeo" en relación con la producción de discursos sobre la identidad galleguista.

El aumento del espectáculo no retrae a la ciudadanía gallega, sino que la convoca permanentemente a la calle para participar del espectáculo cultural en aquellos mismos espacios públicos que fueran los espacios sagrados de la contestación política estudiantil, hoy de la contestación ciudadana, pero también motivó a participar en la peregrinación o ruta del "camino". La conversión de la ciudad sagrada (en lo religioso y en lo político) en un espectáculo permanente para atraer el turismo ha provocado el aumento de la reflexión crítica con respecto a la política cultural que se sigue, con

un variado repertorio de contestación que no sólo ha incluido a personalidades de la iglesia católica sino también del amplio abanico político. Los espectáculos provocaron la reflexión política sobre el papel que debe jugar la cultura, y sobre todo la cultura autóctona. Si hasta finales de los 80 puede decirse que el camino de Santiago pasó desapercibido para la sociedad gallega en su conjunto, con las fuerzas políticas y los intelectuales, desde el año 93 no sólo aumenta la participación en el espectáculo, sino que también aumenta la reflexión crítica, con la publicación de libros y artículos en todos los medios de difusión. Las voces del nacionalismo crítico (de izquierdas y de centro) atacan duramente el espectáculo y empiezan a reclamar la defensa de lo que consideran los valores auténticos de la cultura gallega y del "camino" (el encanto de la ruta con su historia, su arte y las experiencias que suscita), y se unen a las voces de protesta del catolicismo que también muestran su desacuerdo con la promoción turística.

El "Xacobeo" se convierte desde el 93 en el centro de la reflexión política para construir las representaciones sobre la cultura auténtica. Como ejemplos de discursos que más han influido en la opinión ciudadana cito sólo algunos. Los defensores de la identidad cristiana del "camino" critican que se confunda la honda espiritualidad de una ruta que fue la "espinas dorsal de Occidente" con una concepción del espectáculo que amenaza con anular el "patrimonio espiritual a cambio de un plato de lentejas", que los turistas consumen por las "calles de la ciudad antigua" (Barreiro Rivas 1999: 53). Dicho comentario dramatiza el sentimiento de profanación de la noble ciudad "espiritual" compostelana, que el autor del comentario expresa por la presencia masiva de los "turistas", cuyas calles sagradas quedan supuestamente profanadas al servir sobre todo como lugares de consumo. Desde otras perspectivas nacionalistas también se denuncia el valor "espiritual" que se pretende dar al "Xacobeo", por el hecho de que el presidente de la Xunta vaya a inaugurar el "año santo" a Roncesvalles, simulando lo que hacían los reyes y jefes de estado en tiempos del nacional-catolicismo más conservador (Chao Rego 1999: 163), criticando de esta forma que un evento cultural, que ya ha dejado de ser estrictamente religioso para convertirse en cultural y profano (según el comentarista), se intente recuperar como un hecho religioso fuera de época por parte de la Xunta. Considera que a pesar de que la tumba del "apóstol" fuese erigida para enterrar en el siglo IV a Prisciliano, al que se denominó popularmente en aquella época "el apóstol", hoy lo que importa es que tengamos un "camino cultural" poblado con una rica historia de leyendas medievales y premodernas que siguen uniendo a Europa con Galicia, camino de "comercio" pero también de "innovación cultural" (*ibidem*: 179). Insiste el autor, miembro del nacionalismo moderado, en que Galicia como "nación" se construye simbólicamente a partir del "Xacobeo", que ya ha dejado de ser sólo una mera ficción de los políticos para

convertirse en una práctica simbólica de los numerosos gallegos que recorren un camino cultural por una geografía simbólica.

Otros comentaristas que se sitúan más a la izquierda del nacionalismo denuncian toda una "operación de marketing religioso y turístico" que intenta recuperar una tradición casi abandonada para fortalecer "la psicología caciquil tan arraigada en Galicia", para afirmar siempre la dependencia clientelista de los "patrones" (Miguel Díaz 1999: 41), en una clara alusión a cómo la dependencia ritual de la figura del apóstol mediante la práctica del "camino" pretende reforzar el poder político del actual presidente de la Xunta. Más comentaristas insisten también en la personalización del espectáculo, en perjuicio del conjunto de la "comunidad gallega", criticando la promoción cultural de la Xunta como una concepción "rancia y chabacana de la cultura" que sólo puede satisfacer a personajes como "a nuestro pequeño 'Iarzá" viviendo en su mundo feliz y cantando las grandes cifras de beneficios (Llano 1999: 57), y soñando probablemente con su proyecto "faraónico" de una Cidade da Cultura (actualmente en construcción). La promoción política del "camino" se ha convertido por tanto en el centro de la crítica política por parte del nacionalismo, que celebra con orgullo el Día de Galicia y el fortalecimiento del poder simbólico que está recuperando la identidad de la cultura nacional, pero rechaza la "profanación" de la cultura, de la ciudad compostelana y de su rica tradición para reducirla a un "espectáculo de masas", proponiéndose en su lugar vivir el "camino lejos del ruido del Xacobeo" (según se recomienda en un reportaje de la revista "Tempos Novos", julio de 1999: 6).

No es mi propósito discutir si el "camino" es un lugar de experiencia religiosa o un camino hacia otra noción sobre la cultura auténtica (para esto pueden verse los trabajos de las antropólogas Nancy I'rey 1998 y Nieves Herrero 2002), sino analizar su importancia en la promoción de una identidad cultural compartida, que guarda relación con la génesis de un capitalismo cultural promotor de espectáculos. Pero cada vez está más interesado en el proyecto el discurso y la práctica cultural del nacionalismo para recuperar la memoria del pasado, haciendo propios aquellos símbolos culturales que anteriormente fueron considerados como ajenos a la identidad cultural de Galicia. En plena globalización las culturas particulares dependen de las dinámicas del capitalismo mundial para redefinir el significado de los signos culturales, moviendo fácilmente a los ciudadanos de un lugar a otro fabricando experiencias. Transformar creativamente esa dependencia del capitalismo en el proceso de redefinición de una cultura autóctona es lo que está contribuyendo a la creciente politización de la ciudadanía. Naturalmente que este efecto es el contrario del que persiguen los intereses "culturales" del capitalismo, que como ha señalado Baudrillard promueven el espectáculo sustituyendo las realidades vividas por los "simulacros", para así despolitizar a

las ciudadanías (2002: 30, 145). Pero lo que está ocurriendo en la época de revitalización de las culturas locales es que las ciudadanías vuelven a politizarse motivadas por intereses dependientes de la cultura local. Sólo así resulta posible comprender por qué el camino de Santiago, tan asociado en el pasado con la ideología del nacional-catolicismo y la identidad religiosa de España, de pronto se haya convertido en el centro de la reflexión cultural y política sobre la construcción de la identidad nacional, también para la izquierda nacionalista, cuyos miembros participan frecuentemente en la ruta del "camino" y colaboran activamente en las políticas locales relacionadas con dicho fenómeno cultural.

No cabe duda de que fueron los nuevos conceptos de cultura posmoderna los que probablemente están transformado el "camino", como una práctica ritual para una nueva forma de contracultura de los años 2000. Uno de los caracteres de la cultura posmoderna consiste en su capacidad para hacer converger las fuerzas de las ideologías opuestas que dividen tradicionalmente a las sociedades hacia formas de compromiso con la conciencia étnica, sellando compromisos de solidaridad que permiten enfrentarse a los retos de la modernidad. Los fenómenos de la contracultura suelen caracterizarse más bien por la crítica de la modernidad, rechazando aquellas formas cultura que se convierten en formas de consumo ostentoso y de poder —algo de esto parece expresarse en el nuevo fenómeno del "Xacobeo". Restaurar el valor sagrado de los símbolos culturales híbridos del "camino" en la práctica ritual de conceptos sobre la cultura nacional puede ser otro camino que se siga. El "camino" está siendo un fenómeno complejo de interacción entre lo global y lo local en el que hoy se implica toda la ciudadanía sin distinciones.

De la compleja y ostentosa organización del "Xacobeo" no podemos olvidar los rituales con los que se celebra el Día de Galicia (la festividad de Santiago), los cuales pueden ser analizados como formas de "ensimismamiento ritual" o como "propuestas etnomiméticas" de los discursos nacionalistas, como hizo ver con acierto el antropólogo portugués António Medeiros (2001, 2003). Es el mejor análisis que hay hasta el momento sobre las prácticas rituales de los discursos del nacionalismo gallego, con los sorprendentes modos de "imaginar" la Galicia auténtica. De sus análisis sólo voy a destacar su interpretación del acto de la Ofrenda Floral en el panteón de los "gallegos ilustres" (donde están depositados los restos de Rosalía de Castro y de Castelao), situado en el convento de Santo Domingo de Bonaval (junto al Museo do Pobo Galego). Es un acto organizado por los galleguistas del Patronato Rosalía de Castro y de la Real Academia Gallega, con asistencia minoritaria. Medeiros lo interpreta como una réplica ritual del homenaje popular y multitudinario que se hace a la tumba del apóstol Santiago en la catedral (2003: 64). Se homenajea así a los "apóstoles"

fundadores de la nación gallega por parte de los representantes del galleguismo histórico, que representa oficialmente a lo que fue el grupo "Nós". Los modos de afirmación ritual constituyen sin duda prácticas necesarias en los procesos de consolidación de los discursos nacionalistas, y aunque puedan resultar paradójicos en los tiempos actuales no lo son. Los representantes del nacionalismo histórico siempre se caracterizaron por su profundo catolicismo, y fueron activos propagadores de la conexión de la religiosidad europea con Galicia mediante el camino de Santiago ya a principios del siglo XX, al comprender que la cultura popular tenía sus raíces profundas en el cristianismo.

Los espacios urbanos como representaciones étnicas

Las formas de discurso sobre la identidad nacional están impulsando unas políticas de gestión de los espacios urbanos con objeto de hacer que recuperen la memoria étnica y la historia local. Espacios urbanos que previamente habían sido degradados, y permanecieron ajenos a los intereses ciudadanos durante mucho tiempo, de pronto son descubiertos como los lugares de la memoria, recuperando los antiguos nombres que evocan una tradición, en villas como Allariz o Ribadavia, o en ciudades como Pontevedra. Resultaría muy difícil poder analizar los significados populares de los espacios urbanos hoy sin tener en cuenta esta dinámica política de recuperación de la memoria urbana. ¿Pero puede decirse que son los conceptos de cultura, implícitos en la recuperación de las memorias local y étnica, lo que está transformando hoy la estética de los espacios urbanos gallegos?

Las políticas locales están muy interesadas en proyectar sobre los espacios urbanos la memoria del pasado de la villa, de la ciudad o de la nación (según los casos), pero su interés por atraer el turismo internacional las motiva a negociar el espacio urbano atendiendo a los intereses del capitalismo cultural global, que desea colonizarlo. Hoy puede decirse que el concepto de cultura está movilizando a las políticas locales a impulsar la transformación de los espacios urbanos en dos direcciones. Por un lado, en la dirección del capitalismo cultural, creando poderosas instituciones y negocios culturales con objeto de que sirvan también para representar el poder de las identidades étnicas (Zulaica 1997). Con este motivo se contrató en Galicia a arquitectos como Siza, para hacer por ejemplo el Museo de Arte Contemporáneo, el parque de Bonaval y la facultad de Ciencias de la comunicación en Santiago, o a Eiseman para el proyecto de la "Cidade da Cultura", mediante contratos multimillonarios que se supone que van a atraer más turismo, conectando así a la ciudad de Santiago (referencia central de la autonomía gallega) con las instituciones poderosas

que hoy gestionan la cultura global posmoderna. En la otra dirección, los espacios más céntricos de villas y pequeñas ciudades son recuperados con objeto de revitalizar la memoria étnica o la historia local. Una vez que la cultura ha dejado de ser peligrosa para la modernización de los entornos urbanos se ha convertido en el modelo de la humanización de la identidad urbana y del urbanismo actual.

Hoy el capitalismo tiene necesidad de humanizarse para poder dominar los centros urbanos, que están gestionados por las políticas de localización. La humanización de los espacios urbanos, de las ciudades europeas periféricas, está consistiendo frecuentemente en decorarlos con los gustos y los fantasmas de la cultura estadounidense, como ha señalado Fredric Jameson (1991: 20), siendo por la vía de la colonización cultural del gusto estético como afrontan las políticas locales el drama de la degradación urbana. El proyecto de la "Cidade da Cultura" puede ser un claro ejemplo de ello, pero también el Museo de Arte Contemporáneo puede ser un ejemplo de la colonización del gusto, con una fachada que pretende emular (según reconoció el autor) la memoria del Muro de Berlín, sin construir ninguna referencia a la cultura local. Pero en cambio se ha logrado una profunda conexión con la memoria del paisaje tradicional gallego en el parque de Bonaval.

En los tiempos poscoloniales la colonización del gusto cultural es una de las formas sutiles de domesticación de la conciencia política ciudadana, para ejercer la dominación cultural. La globalización trata de imponer los gustos urbanos, no anula el poder de las identidades locales pero las obliga a integrarse en las dinámicas culturales que interesan al capitalismo mundial; aunque esto también interesa al capitalismo local. La competencia global y local por la apropiación del espacio urbano se está resolviendo a favor de la complementariedad entre ambas, pero el reparto del beneficio económico está siendo muy desigual, favoreciendo la captación de los recursos locales a favor del capitalismo global. En los tiempos en que los poderes políticos locales se proponen humanizar el espacio urbano, para fomentar solidaridades locales y nacionales, el capitalismo global también se humaniza para poder colonizar.

No se puede afirmar de ninguna manera que las recientes representaciones culturales de los espacios urbanos contribuyan en Galicia sólo a consolidar los discursos sobre la memoria local. La cultura global también se convierte en un objeto de interés preferente por parte de las identidades nacionales emergentes para representar su poder, localizando las concepciones estéticas del espacio global. Este proceso globalizador y localizador está motivando la hibridación cultural de las identidades nacionales, para adaptarse a los tiempos dominados por el turismo y la interculturalidad en todos los espacios mundiales. Esto no debilita los discursos sobre las identidades nacionales, los fortalece, pero al mismo tiempo los hace conscientes de que las nuevas

realidades sociales interculturales y globales exigen respuestas culturales locales capaces de adaptarse a unos gustos estéticos cada vez más heterogéneos. Los conceptos sobre la identidad nacional se readaptan para satisfacer a unas ciudadanía cada vez más heterogéneas.

Conclusión

He pretendido analizar algunos momentos y perfiles significativos del proceso negociador de una identidad nacional gallega, contextualizándola dentro del proyecto de recuperación de la lengua y la tradición cultural, proceso que tuvo en cada momento histórico su propio dinamismo. La cultura y la identidad son procesos de negociación, y no realidades estáticas, no todos sus elementos son reemplazables pero sí negociables. En el contexto homogenizador de la globalización ambas se construyen como proyectos sociales para humanizar la creciente complejidad intercultural de las sociedades (Fernández MacClintock 1999: 7), se negocian mirando siempre al pasado de la sociedad pero son programas de futuro, un futuro global en el que la identidad se concibe como "un nexo de relaciones y transacciones que comprometen activamente el sujeto", como recalcó James Clifford (1995: 401); a veces se comparte menos una descendencia común que una obligación contractual que se asume como proyecto (García García 1999: 93). Sin embargo es importante señalar que el concepto de cultura es negociable pero no es irrelevante; es siempre lo que permite superar toda diferencia en el proceso negociador, porque la cultura es el proyecto social con el que el sujeto (individual y colectivo) se enfrenta al desafío homogenizador que pretende disolverlo, con objeto de convertirlo en un mero consumidor. Ante la disolución del sujeto individual como consecuencia de la modernidad —la muerte del sujeto de la que ha hablado recientemente Ricardo Sanmartín (2004)— la cultura se convierte en el proceso negociador mediante el cual el sujeto se enfrenta con éxito a los desequilibrios de la modernidad, negociando así su identidad.

La construcción de identidades no es otra cosa que un conflicto de representaciones en diferentes escenarios de la vida social (Bourdieu 1991: 128). Las representaciones de las que son objeto las lenguas, los espacios y los rituales no entran en conflicto con otras debido al problema del significado, sino porque constituyen proyectos políticos alternativos en los que están en juego el poder y su legitimidad. En el caso de Galicia hemos visto cómo la lengua, por ejemplo, pudo ser asumida o no por el poder político dependiendo del tipo de consenso y de legitimidad que con ella se construyera en cada momento, no siempre fue asumida por todos. Lo mismo ocurre con los rituales y con los espacios urbanos, siempre son representaciones que forman parte

de dinámicas de identidad, pero para ser proyectos de identidad nacional es preciso que se conviertan en programas de compromiso ciudadano que trasciendan las barreras ideológicas internas, y esto ocurre partiendo de situaciones de ambigüedad, contraste y contradicción, internas y externas, como señaló Ignasi Terradas (1989: 121; 1990: 40). La rapidez con la que esto está ocurriendo en la actualidad sólo es atribuible a las rápidas dinámicas globalizadoras, que están motivando las dinámicas internas. Pero en cambio este fenómeno no está contribuyendo, de ninguna manera, a la domesticación de la conciencia política de la ciudadanía, sino todo lo contrario, a su dinámico despertar.

Que las dinámicas globalizadoras están motivando a las sociedades a promover, como respuesta, políticas basadas en la afirmación étnica, es el proceso que se viene señalando desde hace tiempo. Lourdes Méndez (2004) analiza con acierto la política cultural de la Xunta de Galicia como una política promotora de la etnicidad gallega, que asume con sorpresa para todos las ideas y proyectos del nacionalismo, siguiendo para ello una estrategia diseñada para intervenir con eficacia en el nuevo espacio global de la UE. Puede afirmarse que a las culturas que configuran el actual mapa europeo se las está teniendo en cuenta, no por la diversidad cultural que ofrecen, sino en la medida en que contribuyan a globalizar el mercado cultural europeo, fomentando el turismo cultural. Se piensa en ellas para domesticar culturalmente a sus ciudadanías, domesticando así políticamente las dinámicas ciudadanas que reclaman solidaridades para sus intereses locales y ciudadanos, que siguen siendo temidas por los poderes políticos estatales y autonómicos, aunque éstos se disfracen de simulacros étnicos. Pero las políticas promotoras de la identidad étnica también constituyen respuestas de la solidaridad local ante los retos de la globalización, que hoy amenaza con la desintegración social a todas las sociedades periféricas, europeas o no.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T.W. (1975) (1966) *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.
- ADORNO, T.W. (2000) (1993) *Introducción a la sociología*, Barcelona: Gedisa.
- ANDERSON, B. (1983) *Imagined Communities*, Londres: Verso.
- APAOLAZA, J. M. (1990) "Euskara: caracterización, usos y contextos", en J. CUCÓ y J. J. PUJADAS, *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la península ibérica*, Valencia: Generalitat Valenciana, pp. 45-54.
- APPADURAI, A. (1996) *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- BARREIRO FERNÁNDEZ, X. R. (2001) "Bouza-Brey historiador", en *Xornadas sobre Fermín Bouza-Brey*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 127-142.

- BARREIRO RIVAS, J. L. (1999) "O non-santo Xacobeo", *Tempos Novos*, diciembre de 1999, pp. 53-56.
- BAUDRILLARD, J. (2002) (1978) *Cultura y simulacro*, Barcelona: Kairós.
- BAUMAN (1998) *La Globalización. Consecuencias humanas*, México: FCE.
- BECK, U. (1998) *¿Qué es la globalización?*, Barcelona: Paidós
- BENJAMIN, W. (1998) (1969) *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, P. (1991) *Language and Symbolic Power*, Oxford: Polity Press.
- BOURDIEU, P. (1997)(1994) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama.
- BOUZA ÁLVAREZ, F. (2001) "Pontearreas. Centenario", en *Xornadas sobre Fermín Bouza-Brey*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 179-183.
- CAFIRO, I. (1980) "Silencio e desinformación", en *Encrucillada* vol. 4, pp.105-123.
- CASTELAO, A. R. (1980 [1944]) *Sempre en Galiza*, Madrid: Akal.
- CASTELLS, M. (1998) *La era de la información: economía sociedad y cultura*, Vol.II, Madrid: Alianza.
- CHAO REGO, X. (1999) "Trampas e virtualidade do Xacobeo", en *A trabe de Ouro*, abril-xuño, pp. 163-179.
- CLIFFORD, J. (1995) *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona: Gedisa.
- DEL VALLE, T. (1989) "Bask Ethnic Identity at a Time of Rapid Change", en HERR, R. y POLT, J., *Iberian Identity: essays on the nature of identity in Portugal and Spain*, Berkeley: University of California, Institute of International Studies, pp. 123-140.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A. (1998) "La diferencia desde el punto de vista de la gente", en GREENWOOD, D. y GREENHOUSE, C. (eds.) *Democracia y diferencia. Cultura, poder y representación en los Estados Unidos y en España*, Madrid: UNED.
- FERNÁNDEZ MACCLINTOCK, J. W. (1999) "La antropología y el proyecto humanizador. Meditaciones extramuros sobre el momento milenio, sus compromisos y desafíos: un ensayo", en *Ágora* 18/2: 5-14.
- FERGUSON, J. (1990) *The Antipolitics Machine: development, Depoliticization and Beauocratic Power in Lesotho*, Cambridge University Press.
- FREY, N. I. (1998) *Pilgrim Stories. On and Off the road to Santiago. Journeys Along an Ancient Way in Modern Spain*, Berkeley: University of California Press.
- FRIGOLÉ, J. (1980), "Invenció simbòlica i identitat ètnica: una aproximació al cas de Catalunya", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, n. 1: 3-28.
- GALVÁN, A. (1987) *Las fiestas populares canarias*, Santa Cruz de Tenerife: Interinsular Ediciones Canarias.

- GARCÍA GARCÍA, J. L. (1999) "A identidade cultural: acontecementos, procesos e proxectos", en GONDAR, M. (ed.) *Galicia fai dous mil anos, o feito diferencial. Antropoloxía*, Santiago de Compostela: Museo do pobo Galego, pp. 83-96.
- GARCÍA NEGRO, P. (1991) *O galego e as leis. Aproximación sociolingüística*, Vigo: Edicións do Cumio.
- GELLNER, E. (1994) (1983) *Naciones y nacionalismo*, Madrid: Alianza Universidad.
- GONDAR, M. (1993) *Crítica da razón galega. Entre nós mesmos e nós outros*, Vigo: Nós os Galegos.
- GONZÁLEZ BERAMENDI, J. (1981) *Vicente Risco no nacionalismo galego*, Vigo: Galaxia.
- GONZÁLEZ BERAMENDI, J. y MÁIZ, R. (1992) "O pensamento político de Castelao", en MÁIZ, R. (ed.) *Sempre en Galiza edición crítica*, Universidade de Santiago de Compostela.
- GONZÁLEZ BERAMENDI, J. y NÚÑEZ SEIXAS, X. (1995) *O nacionalismo galego*, Vigo: A Nosa Terra.
- HABERMAS, J. (1975) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires: Amorrortu.
- HANNERZ, U. (1998) (1996) *Conexiones transnacionales*, Madrid: Cátedra.
- HERRERO, N. (2002) "Resemantizaciones del patrimonio, reconstrucciones de la identidad", en MARTÍNEZ J, SANTANA, A. y RODRÍGUEZ, X.S. (eds) *Recreaciones medioambientales, políticas de desarrollo y turismo*, Barcelona: IX Congreso de Antropología de la FAAEE.
- JAMESON, F. (1991) *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós.
- LÉVI-SATRUS, C. (1979) *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Madrid: Siglo XXI.
- LISÓN TOLOSANA, C. (2004) "Cultura y globalización", conferencia pronunciada en *Jornadas de antropología social e historia*, Madrid: Casa de Velásquez.
- LLANO, P. DE (1999) "Tarzán e a cidade de ouro", *Tempos Novos*, diciembre.
- MEDeiros, A. (2001) "Estados e tráfico nas representacións da cultura no noroeste ibérico", en CÁTEDRA, M. (ed.) *La mirada cruzada en la Península Ibérica. Perspectivas desde la antropología social en España y Portugal*, Madrid: Catarata, pp. 243-272.
- MEDeiros, A. (2003) *Rio de Memórias e de Esquecimentos. Nacionalismos e Antropologías na Galiza e em Portugal*, Lisboa: Tesis inédita.
- MÉNDEZ, L. (2004), *Galicia en Europa: el lugar de las artes plásticas en la política cultural de la Xunta*, A Coruña: Edicións do Castro.
- MIGUELES DÍAZ, A. (1999) "O xacobeo e a religiosidade popular, poder mediático", *Terra e Tempo*, n. 11, pp. 39-42.

- MONTEAGUDO, H. (ed) (1995) *Estudios de Sociolingüística Galega. Sobre a Norma do Galego Culto*, Vigo: Galaxia.
- MORENO, I. (1990) "Rituales colectivos de religiosidad popular y reproducción de las identidades en Andalucía", en CUCÓ, J., y PUJADAS, J., *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la península ibérica*, Valencia: Generalitat Valenciana, pp. 269-284.
- MORENO, I. (1999) "Globalización, identidades colectivas y antropología", en RODRÍGUEZ CAMPOS, J. (ed.) *Las identidades y las tensiones culturales del capitalismo. Homenaje a la Xeración Nós*, Santiago de Compostela: AGA-FAAFFF, pp. 95-137.
- PI-SUNYER, O. (1995) "Under Four Flags: the Politics of National Identity in Barcelona", *Political and Legal Anthropology Review* 18 (1): 35-55.
- PI-SUNYER, O. (1997) "Identidades catalanas. El siglo XXI", en X.S. RODRÍGUEZ CAMPOS (ed.) *As linguas e as identidades. Ensayos de etnografía e de interpretación antropolóxica*, Universidade de Santiago de Compostela, pp. 199-220.
- PUJADAS, J.J. (1990) "Los estudios sobre etnicidad y nacionalismo en España, 1981-1987", en J. CUCÓ y J.J. PUJADAS, *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la península ibérica*, Valencia: Generalitat Valenciana, pp. 3-20.
- RISCO, V. M. (1920) "O sentimento da terra na raza galega", en *Nós*, n.1, pp.4-7.
- ROBERSTON, R. (1994) "Globalization or Glocalization?", *The Journal of International Communication*, 1, 23-52.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, X. S. (1999) "Consecuencias sociolingüísticas de las políticas de la identidad: el caso gallego", en BARRERA GONZÁLEZ, A. (ed) *Lenguas, identidades e ideoloxías. Los usos sociales y políticos de la diversidad cultural. Mesas de trabajo del VIII congreso de Antropología*, Santiago de Compostela: Aga-FAAEEE.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, X. S. (2001) *Língua, linguaxe e experiencia. A perspectiva antropolóxica e as implicacións filosóficas*, Santiago de Compostela: USC/Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social.
- SAHLINS, M. (1999) "What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of 'The Twentieth Century'", en *Annual Review of Anthropology*, pp. i- xxiii.
- SANMARTÍN, R. (2004) "Sujeto y homogeneización", conferencia pronunciada en *Jornadas de antropología social e historia*, Madrid: Casa de Velázquez.
- TERRADAS, I. (1989) "Catalan Identities", en R. HERR y J. POLT, *Iberian Identity: essays on the nature of identity in Portugal and Spain*, Berkeley: University of California, Institute of International Studies, pp. 112-122.
- TERRADAS, I. (1990) "Catalan Identities", *Critique of Anthropology* 10 (2-3): 39-50.
- TURNER, T. (1993) "Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalism should be mindful of it?", *Cultural Anthropology* 8: 4-18.

- TURNER, T. (1999) "Indigenous and Culturalist Movements in The Contemporary Global Conjuncture", en J. RODRÍGUEZ CAMPOS (ed.) *Las identidades y las tensiones culturales del capitalismo. Homenaje a la Xeración Nós*, Santiago de Compostela: AGA-FAAEE, pp. 53-72.
- VELASCO, H. (1990) "Signos y sentidos de la identidad den los pueblos castellanos: el concepto de pueblo y la identidad", en R. HERR y J. POLT, *Iberian Identity: essays on the nature of identity in Portugal and Spain*, Berkeley: University of California, Institute of International Studies, pp. 81-97.
- WEBER, M. (1979 [1905]) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Península.
- ZULAIKA, J. (1997) *Crónica de una seducción. El museo Guggenheim Bilbao*, Madrid: Nerea.

RESUMEN

El objeto del trabajo consiste en analizar las paradojas que se dieron en el proceso de negociación del concepto de identidad nacional gallega desde sus orígenes, definido al principio según las ideas de Castelao, para quien la nación es la realidad sociocultural que constituye al individuo como ciudadano, sólo ella puede garantizar la dignidad y la solidaridad dentro del estado moderno. Después de los años sesenta la conciencia de una identidad nacional se fue negociando en Galicia con motivo de los conflictos y debates surgidos por la definición de dicho concepto en momentos políticos decisivos. El autor concluye que la cultura y la identidad son conceptos siempre negociables pero nunca irrelevantes en el contexto de la modernidad homogeneizadora en la que nos encontramos.

ABSTRACT

This paper deals with the paradoxes of negotiating the concept of a Galician national identity, from the time that gave rise to it. Castelao's ideas about the nation as the socio-cultural reality, which constitutes the individual as a citizen, were the important ideas about how to guarantee dignity and solidarities in modern states. The negotiation of a conscience of national identity in Galicia, after the seventies, depended on conflicts and debates about how to define this concept, at decisive political moments. The author proposes that, although concepts of culture and identity are always objects of negotiation, they are not irrelevant in the context of homogenizing modernity in which we live.