

ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DE GALICIA

Anthropology and History of Galicia

JOSÉ MARÍA CARDESÍN

Universidade de A Coruña

Resumen

Antropología e historia son en apariencia dos disciplinas completamente independientes, que comportan sendas metodologías y objetos de estudio radicalmente distintos. A partir de esta consideración surge una pregunta: acaso puede tener alguna utilidad el diálogo entre ambas disciplinas? Como decía Chesterton, dos personas no pueden discutir si están completamente en desacuerdo... Centraré mi aportación en cuatro puntos. El primero, que dado que la antropología es un "logos" acerca del "anthropos", podemos argumentar que no puede existir historia carente de antropología. A continuación les contaré como antropología e historia se diferenciaron como disciplinas académicas a finales del S.XIX y "cortaron amarras" en el periodo de entreguerras, en las décadas de 1920 y 1930, pero a pesar de ello algún tipo de comunicación siempre se mantuvo, a la espera de circunstancias más propicias. De los dos primeros puntos se deduce un tercero: que es importante llegar a entender la antropología que subyace, siempre, en los escritos de los grandes historiadores que han sido nuestros maestros. Y finalmente que, en estos tiempos en que una cierta interdisciplinariedad ha pasado a ser un objetivo deseable, una cierta familiaridad con la antropología

puede enriquecer las perspectivas del historiador actual.

Palabras clave: Antropología, Ciencias Sociales, Interdisciplinariedad, Trabajo de campo

Abstract

Anthropology and History are, seemingly, two completely autonomous disciplines, both possessing radically different methodologies and subjects. So, why historians and anthropologists should debate? As Chesterton used to say, two persons cannot hold a discussion if they completely disagree: at least you need a common base to discuss... But I think that interdisciplinarity is possible, if not necessary. I shall put four questions. First, as anthropology is a "logos" about "anthropos", we should argue that history is not possible without certain anthropology. Secondly, it's correct that history and anthropology became autonomous academic disciplines in the end of the XIXth century, and they cut off in the interwar period, in the 1920s and 1930s; but "underground" contact was kept, waiting for more favourable circumstances. Third, I think that we historians should do "fieldwork" on the works of our "Founding Fathers", in order to better understand anthropology that always underlies on the writings of those who taught

us our job. And finally, I think that nowadays that interdisciplinarity has become a popular word, historians could take a number of useful methods and ideas from anthropology.

Key words: Anthropology, Social Sciences, Interdisciplinarity, Fieldwork.

Antropología e historia son en apariencia dos disciplinas completamente independientes, que comportan sendas metodologías y objetos de estudio radicalmente distintos. A partir de esta consideración surge una pregunta: acaso puede tener alguna utilidad el diálogo entre ambas disciplinas?

El caso es que soy un historiador que siempre ha manifestado un marcado interés por el intercambio interdisciplinar. Cuando a mediados de la década de 1980 me enfrentaba al reto de realizar mi tesis doctoral en historia contemporánea, me desplazé durante el curso 1986/87 a estudiar al Departamento de Antropología Social del ISCTE de Lisboa. Allí pude beneficiarme de un momento de eclosión que vivía la antropología portuguesa, bajo la influencia de las tradiciones británica y norteamericana. Después, a fin de completar mi formación, realicé una estancia más breve en París, a caballo entre el Laboratoire d'Anthropologie Sociale y la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. El resultado inmediato de este ir y venir fue una tesis doctoral en torno a los procesos de cambio en el mundo rural gallego en la edad contemporánea¹, una investigación de antropología histórica como la calificué entonces, o quizás más correctamente una historia teñida de antropología.

Con el transcurso de los años me he ido alejando de estos pasos iniciales en un triple sentido. Primero, porque al desarrollar mi docencia durante más de quince años en la Facultad de Sociología de la Universidad de A Coruña, esta última disciplina ha acabado por disputar a la antropología mis intereses de lectura. Segundo porque, conforme pasaba el tiempo, y quizás por estar “rodeado” de colegas “no historiadores”, la historia ha acabado por afirmarse como eje central de mi vocación profesional. Tercero, y quizás esto es lo más grave, porque he acabado alejándome de mis intereses “ruralistas” originales y me he volcado al estudio de la historia urbana. En cualquier caso la invitación que me hizo el Departamento de Historia, Arte y Geografía de la Universidad de Vigo-Ourense a participar en estas Jornadas, y en particular las estimulantes conversaciones con mi buena amiga la profesora María López Díaz en torno a las relaciones entre antropología e historia, me han animado a revisar mi trayectoria de 25 años como historiador y a realizar un esfuerzo para clarificar mis ideas en torno a las dificultades del diálogo interdisciplinar. Desde Galicia... y para el Mundo.

Centraré mi aportación en cuatro puntos. El primero, que dado que la antropología es un “logos” acerca del “anthropos”, podemos argumentar que no puede existir historia carente de antropología. A continuación les contaré como antropología e historia se diferenciaron como disciplinas académicas a finales del siglo XIX y “cortaron amarras” en el periodo de entreguerras, en las décadas de 1920 y 1930,

1 La tesis se leyó en 1990 en la Universidad de Santiago de Compostela bajo la dirección del profesor Ramón Villares y se publicó dos años más tarde. Ver CARDESÍN, J.M. (1992).

pero a pesar de ello algún tipo de comunicación siempre se mantuvo, a la espera de circunstancias más propicias. De los dos primeros puntos se deduce un tercero: que es importante llegar a entender la antropología que subyace, siempre, en los escritos de los grandes historiadores que han sido nuestros maestros. Y finalmente que, en estos tiempos en que una cierta interdisciplinariedad ha pasado a ser un objetivo deseable, una cierta familiaridad con la antropología puede enriquecer las perspectivas del historiador actual.

1. Una Historia con mucha Antropología

Vayamos pues con el primer punto. La antropología, decía, es un “logos acerca del *anthropos*”, una teoría racional acerca de la naturaleza humana y de la acción social. Y una teoría así está presente en cualquier reflexión histórica, sea o no consciente de ello el historiador. En el mundo antiguo no existía la actual división entre disciplinas como la historia, la sociología o la antropología. Pero todo relato que se redactara entonces, y que ahora coincidimos en reconocer como “histórico”, llevaba implícita una antropología. En la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides², o en la *Anábasis* de Jenofonte³, los seres humanos son concebidos implícitamente como animales dotados de una naturaleza racional y política⁴. Es decir, los humanos por antonomasia, los helenos, que por naturaleza se diferencian de los bárbaros. Y como nos explica Platón⁵, estos humanos por excelencia, cuando actúan individual o colectivamente, tienden al bien, a buscar la vida buena, la felicidad. El problema es la ignorancia que les lleva a equivocarse, a caer en la “*hybris*” o desmesura; el antídoto es la educación entendida como gimnasia, disciplina. Esta es la antropología y sociología implícita en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* o en la *Anábasis*: la moraleja de la historia de la ruina de Atenas narrada por Tucídides, o de la huída exitosa de los diez mil compañeros de Jenofonte viene a confirmar la antropología de la que parten ambos autores.

En el mundo romano, en el Bajo Imperio, a partir de la imposición del cristianismo, los seres humanos pasan a considerarse por naturaleza malos: lobos con piel de hombre. La función del gobernante, cuya autoridad proviene directamente de dios, es mantener a raya a un rebaño de lobos. Una antropología cuyas bases pone San Pablo en su *Carta a los Romanos*⁶, y que sistematiza San Agustín en *La ciu-*

2 TUCÍDIDES (1992).

3 JENOFONTE (1991).

4 Como lo serán más tarde y de manera explícita en ARISTÓTELES (1995).

5 PLATÓN (1993).

6 PABLO DE TARSO (1973).

dad de Dios, cuando argumenta que la legitimidad del emperador no es muy distinta a la que posee el líder de una banda de piratas, en cuya boca pone estas palabras: “porque yo lo hago con un barco me llaman ladrón; y a ti, porque lo haces con una gran escuadra te llaman emperador”⁷. Esta visión antropológica, que invita al príncipe a usar su bastón contra los lobos que se esconden en su rebaño, está presente en textos de interés “etnográfico” como el *De correctione rusticorum* de Martín de Dumio⁸. Pero también en las Crónicas altomedievales, como la *Historia de los Francos* de Gregorio de Tours⁹. Las razones de un cambio tan abrupto en cuanto a la concepción del ser humano, auténtica clave de la construcción del pensamiento político occidental, distan de estar claras¹⁰. Pero lo que sí parece evidente es que en tanto historiadores Tucídides o Gregorio de Tours parten de premisas antitéticas: y seleccionan los hechos, los organizan en un relato, dando por sentada cada uno la antropología que es aceptada en sus épocas respectivas.

A grandes rasgos la antropología agustiniana subyace a la historiografía medieval. Y al llegar a la edad moderna se refina en la visión negativa de la naturaleza humana de Hobbes: “homo homini lupus”, el estado de naturaleza se caracteriza por la guerra de todos contra todos, que impide el progreso humano. Por su parte la antropología propia de la Grecia clásica se recupera de alguna manera en la visión más positiva de Locke¹¹ o Rousseau¹². Pero tanto en los optimistas como en los pesimistas se introduce una nueva idea: el contrato social que viene a suceder a un estado de naturaleza previo. Mientras la Europa civilizada es la manifestación de los beneficios del contrato social, las huellas del estado de naturaleza primigenio del ser humano pasan a buscarse en los pueblos no occidentales que Europa está encontrando en su expansión: los “salvajes”, los “primitivos”. Pero nada permite hablar aún de disciplinas diferentes para estudiar a occidentales y no-occidentales¹³, aunque las bases ya las está poniendo Hegel, cuando ubica a los pueblos no europeos fuera de la corriente de la historia¹⁴.

2. La gran división

Antropología e Historia se diferenciaron como disciplinas académicas a finales del siglo XIX. En las grandes potencias europeas, grandes al menos en aquello que

7 AGUSTÍN DE HIPONA (1970).

8 MARTÍN DE DUMIO (1997).

9 GREGORIO DE TOURS (1980).

10 La reflexión más aguda que conozco, en SÁNCHEZ FERLOSIO, R. (1999).

11 LOCKE, J. (1991).

12 ROUSSEAU, J.J. (1980).

13 DETIENNE, M. (2001).

14 HEGEL, G.W.F. (1994).

se refería a la cultura académica, se fue consolidando, en lo que respecta al saber sobre el comportamiento del hombre en sociedad, una división en una serie de disciplinas: historia, sociología, antropología. Y además se produjo una división del trabajo en función del objeto. La historia empezó a reservarse al estudio del pasado de los pueblos con historia, con escritura, en particular los occidentales. Mientras el análisis del ser humano en el presente europeo se configuraba como objeto de la sociología. Y finalmente la antropología se especializaba en los pueblos que estaban siendo absorbidos por Occidente, y progresivamente en aquellos sectores de actividad o grupos humanos dentro de Occidente que parecían no seguir el paso de las élites urbanas: los campesinados, la plebe, la cultura material o la brujería... finalmente las gentes de la Edad Media y hasta las de la Grecia Clásica.

En función en parte del objeto, pero también del hábito de trabajar separados, cada disciplina iba así generando una metodología propia. Pero en un principio, la división disciplinar no implicaba necesariamente incomunicación¹⁵. Cuando Karl Marx se enfrenta a la ingente tarea de redactar *El Capital*, pone en ella filosofía hegeliana, economía política ricardiana y mucha historia, pero también recurre con interés a la antropología (como es patente de manera clara en los *Grundrisse*)¹⁶. Por su parte Max Weber busca en la antigüedad griega y romana las claves que le permitan evaluar el éxito de una Europa decimonónica marcada por el capitalismo y el estado moderno: un dialogo entre sociología e historia que subyace a los diversos escritos que conforman *Economía y Sociedad*¹⁷, pero que es particularmente evidente en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*¹⁸, una de las obras sociológicas que más animaron la tarea de los historiadores en el siglo pasado.

Y a medida que historia, sociología y antropología se hacían progresivamente autónomas, se desarrollaba la idea de interdisciplinariedad, de importar conceptos y métodos de las otras disciplinas. No es necesario irse muy lejos, basta con volver los ojos a la propia Galicia. En la década de 1930 los miembros del Seminario de Estudios Galegos, fueran etnógrafos, historiadores o geógrafos, se planteaban realizar estudios interdisciplinarios, a partir del ejemplo de las culturas académicas que mejor conocían, la alemana o la francesa. Trabajos como los tan citados *Vila de Calvos de Randín*¹⁹, *Terra de Melide*²⁰, o *Parroquia de Velle*²¹ se centraban en el estudio de la cultura material de la Galicia rural, siguiendo lo que era tónica común en

15 IGLESIAS, C. (1989).

16 MARX, K. (1979).

17 WEBER, M. (1987).

18 WEBER, M. (1977).

19 SEMINARIO DE ESTUDIOS GALEGOS (1930).

20 SEMINARIO DE ESTUDIOS GALEGOS (1933).

21 SEMINARIO DE ESTUDIOS GALEGOS (1936).

las ciencias sociales europeas de aquel entonces. Arados, trajes, cuentos populares o restos arqueológicos eran documentos que permitían contextualizar históricamente el problema mayor de la evolución social, tal y como se especificaba en este no por pequeño menos importante rincón de Europa. Esta experiencia se vio interrumpida por la guerra civil y el franquismo. La dictadura franquista, al tiempo que cerraba el Seminario de Estudios Galegos, purgaba los escalafones, deshacía bibliotecas y colecciones etnográficas, y cerraba a sus antiguos miembros el acceso a las instituciones académicas. De manera que durante los primeros XXV años de Paz se hizo imposible retomar el diálogo. Y así los miembros de la Generación NOS, como por otra parte ocurría con sus homólogos en gran parte de España, se concentraron en la descripción de la cultura material, esta vez sí rehuendo planteamientos más ambiciosos de tipo interdisciplinar.

Pero las razones de la quiebra de la interdisciplinariedad en Galicia y en España no son sólo achacables a los efectos de la guerra civil. También tienen mucho que ver con lo que sucedía más allá de nuestras fronteras en el mundo académico. En particular con la influencia decisiva que iba a adquirir la obra del sociólogo francés Emile Durkheim (1858-1917) y la escuela que formó en torno a la revista *L'Année Sociologique*. Durkheim, inicialmente preocupado por estudiar los grandes procesos de la segunda mitad del siglo XIX (tales como la industrialización y urbanización, o la expansión colonial) se vio doblemente traumatizado por la derrota francesa en la Guerra Franco-Prusiana y por la Comuna revolucionaria de París: es decir por el impacto de dos grandes fenómenos, la nueva política de masas y la guerra de masas, y sus efectos que él identificó como propios de la desintegración social, o en su conocida expresión “anomia”. ¿Por qué “los otros” - los primitivos, los campesinos, los europeos anteriores a la edad contemporánea - por qué todos ellos no parecían ver sus sociedades en peligro de implosión? La respuesta era clara: porque la división del trabajo y la diferenciación social era menor, y por ello representaciones colectivas y valores comunes generaban una conciencia colectiva que actuaba como cemento integrador²².

La hipótesis de Durkheim venía a racionalizar un lugar común en la cultura occidental: la existencia de una barrera con las sociedades no occidentales, apeadas de la senda triunfante de la historia y el progreso humano. Las sociedades occidentales contemporáneas, por el efecto combinado de la división del trabajo y la diferenciación social serían sociedades conformadas por individuos, donde la cohesión reposa en la combinación de coerción e instituciones socializadoras (como la escuela). Por lo tanto, la sociedad contemporánea necesitaba de disciplinas diferentes, que estudiaran respectivamente su presente y su pasado (historia y sociolo-

22 DURKHEIM, E. (1985).

gía) mientras que las sociedades primitivas (y más tarde los campesinos) fuera de la historia requerirían de una antropología.

Poco importa la validez de esta hipótesis. La escuela de *L'Année Sociologique* contaba con una gran capacidad organizativa y de publicaciones, empezando por la misma revista, y en la generación posterior a Durkheim las tres disciplinas aparecen ya netamente diferenciadas en el mundo académico francés, lideradas por primeros espadas que habían aceptado el principio de división del trabajo disciplinar, pero que compartían un patrimonio común derivado de la tradición durkheimiana. Maurice Halbwachs por la sociología²³, Marcel Mauss por la antropología²⁴ y Lucien Febvre por la historia, son quizás las figuras más destacadas de esta primera generación de especialistas convencidos. A través de la figura de Lucien Febvre la historiografía francesa, con la naciente Escuela de los Annales asumió esa división del trabajo entre disciplinas.

En la década de 1940 el modelo de división disciplinar y la teoría durkheimiana subyacente se implantó en el mundo académico anglosajón a ambas orillas del Atlántico, a través de dos reputados científicos sociales que mantenían estrechas relaciones: el antropólogo británico Radcliffe Brown²⁵, y el sociólogo norteamericano Talcott Parsons²⁶. Y la única potencia académica que hubiera podido plantear una alternativa a este modelo, la Alemania que se nutría del legado de Max Weber, había quedado descartada por el efecto acumulado de los años del nazismo y de la derrota en la Segunda Guerra Mundial. Por eso, en las dos décadas posteriores a la guerra, lo que va a predominar en las historiografías europeas es una cierta incomunicación entre la historia, la sociología y la antropología²⁷.

De esta incomunicación, en el mundo anglosajón, se lamentaba el historiador E.P. Thompson en 1971, en la introducción al ensayo “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”:

“Son muchos, entre nosotros, los historiadores del desarrollo culpables de un craso reduccionismo económico que elimina las complejidades de motivación, conducta y función [...] Lo que es quizá un motivo de sorpresa es el clima intelectual-esquizoide, que permite a esta historiografía cuantitativa coexistir (en los mismos sitios y a veces en las mismas mentes) con una antropología social que deriva de Durkheim, Weber o Malinowski. Conocemos muy bien todo el delicado tejido de las normas sociales y las reciprocidades que regulan la vida de los isleños de Trobriand, y las energías psíquicas in-

23 HALBWACHS, M. (1994).

24 MAUSS, M. (1990).

25 RADCLIFFE BROWN, A.R. (1974).

26 PARSONS, T. (1968).

27 JULIA, S. (1989).

volucradas en el contenido de los cultos de Melanesia; pero, en algún momento, esta criatura social infinitamente compleja, el hombre melanesio, se convierte (en nuestras historias) en el minero inglés del siglo XVIII que golpea sus manos espasmódicamente sobre su estómago y responde a estímulos económicos elementales²⁸.

Y paralelamente también los antropólogos se habían desentendido en todo el mundo de la historia y del estudio de las sociedades occidentales. De manera que cuando desde la década de 1970 la historiografía gallega y española se renuevan a partir del contacto con la *Ecole des Annales* y con la historia marxista británica, lo hacen en lo bueno y en lo menos bueno: heredan una historia que no tiene mucho interés en dialogar con la antropología. Esta limitada interdisciplinariedad era la tónica general no sólo en la Universidad de Santiago de Compostela, sino en la gran mayoría de Facultades de Historia de España e incluso de Europa. De ahí que cuando realicé entre 1979-86 (como mi compañera María López Díaz) mis estudios de licenciatura y doctorado en la Facultad de Geografía e Historia de Santiago de Compostela, nuestros profesores no solían hablarnos de sociología ni antropología en sus clases, ni estas disciplinas estaban presentes en el plan de estudios. Con las contadas excepciones de algún profesor de Historia Antigua, muy vinculado a la tradición estructuralista francesa²⁹, o de algunos profesores de prehistoria y arqueología, especialidades que en el mundo académico internacional habían mantenido una cierta vinculación con la antropología. Aquí resulta imposible dejar de recordar la figura inolvidable de Don Carlos Alonso del Real³⁰, heredero de una tradición de saber globalizante que se remontaba a antes de la Segunda Guerra Mundial³¹, y responsable él mismo de la inclusión de una asignatura de antropología en el plan de estudios de la especialidad de prehistoria y arqueología.

3. Historiadores que leían antropología

¿Quiere esto decir que los historiadores de mi generación recibimos una educación carente de antropología? Todo lo contrario, estábamos recibiendo un montón de antropología y sociología, aunque no fuéramos conscientes plenamente de ello porque nos entraba de tapadillo a través de los grandes historiadores que nosotros y nuestros profesores leíamos. Los grandes de la Escuela de los Annales y de la

28 THOMPSON, E.P. (1984).

29 Representada por autores como Marcel Detienne o Jean Pierre Vernant.

30 ALONSO DEL REAL, C. (1972).

31 Tradición representada en la historiografía española por autores como Julio Caro Baroja. Ver por ejemplo CARO BAROJA, J. (1985).

historiografía marxista británica oficialmente se habían desentendido de aquellas disciplinas afines. Pero en la práctica seguían leyendo a sociólogos y antropólogos y participaban con ellos en seminarios dentro de un mundo académico cuantitativamente mucho menos numeroso, donde los grandes se conocían y trataban personalmente independientemente de su afiliación disciplinar. Y como historiadores tenían la misma necesidad que los antiguos griegos de contar con conceptos acerca de la naturaleza humana y la acción social, y con metodologías para enfrentarse a aquellas facetas del comportamiento humano que no dejaban plena huella en textos escritos. Y sin entender la antropología y sociología que nuestros maestros leían, nos resulta muy difícil contextualizar plenamente sus propios trabajos de los que aprendimos el oficio de historiador. Pondré sólo algunos ejemplos.

El primero pertenece a la Escuela de los Annales. Se trata de los primeros pasos de Lucien Febvre en la construcción de una “prehistoria” de las mentalidades, en concreto de su magnífica obra *El problema de la incredulidad en [la Francia de] el Siglo XVI*³². Los franceses del siglo XVI, argumenta Febvre a partir del estudio del *Rabelais* de Montaigne, no hubieran sido capaces de plantearse el ateísmo como opinión con todas sus consecuencias. ¿Por qué? Porque esos antiguos franceses tenían una mentalidad prelógica que les impedía abordar sin prejuicios cuestiones como esas. Pues bien, Febvre no había extraído esta conclusión del estudio de los archivos. Antes al contrario, constituía una premisa previa acerca de la naturaleza humana que había incorporado “prêt à porter” de la obra de uno de los grandes antropólogos franceses de principios del siglo XX, *El alma primitiva* de Lucien Levy-Bruhl³³, centrada en el análisis de los entonces llamados “pueblos primitivos” de África y Oceanía. Dado que Febvre no podía observar directamente a sus franceses del siglo XVI, les reconocía ciertas características mentales similares a los “primitivos” de las colonias. ¿Y acaso no era esa una operación similar a la que por la misma época realizaban en los estudios de prehistoria el abate Breuil³⁴ o Teilhard de Chardin³⁵ cuando interpretaban el arte rupestre magdalenense como producto también de una mentalidad prelógica, como prácticas de magia propiciatoria que pretendía facilitar la caza de los grandes mamíferos representados en las paredes de las cuevas?

La barrera de incomunicación entre historia y antropología era real, pero también tenía muchas fisuras. En último término esa incomunicación casi absoluta pertenece también en parte a la mitología elaborada ad hoc para legitimar la fragmentación de las ciencias sociales en disciplinas independientes. Como documen-

32 FEBVRE, L. (1963).

33 LEVY BRUHL, L. (1985).

34 BREUIL, H. (1952).

35 TEILHARD DE CHARDIN, P. (1956).

tan los recuerdos del antropólogo británico Jack Goody³⁶, el contacto con el mundo de los *Annales*, mucho más abierto al diálogo interdisciplinar, permitió a historiadores y antropólogos anglosajones realizar un curioso intercambio de ideas “a través de terceros”. Baste pensar en la figura de Marc Bloch, en la incidencia de *The Golden Bough* del antropólogo inglés James Frazer³⁷ sobre su *Les rois thaumaturges*³⁸; o en la influencia que recíprocamente ejerció *La société féodale* de Bloch³⁹ sobre los antropólogos africanistas británicos como Max Gluckman. Pero es más, en el propio mundo académico británico hay una temprana tradición de intercambios entre antropólogos e historiadores, uno de cuyos momentos más brillantes fue aquel seminario que en 1958 les reunió en Manchester en torno a la figura de Max Gluckman, para discutir sobre las movilizaciones populares pre-industriales. Ese intercambio alimentó obras “antropológicas” tan importantes como el *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* del propio Gluckman⁴⁰, o *As the Trumpet Sounds*, el estudio de Peter Worsley⁴¹ sobre los cultos “cargo” melanésicos; pero también obras “históricas” tan centrales como el *Primitive Rebels* de Eric Hobsbawm⁴² o los trabajos sobre el milenarismo medieval de Norman Cohn⁴³. Los cultos milenaristas en Oceanía a principios del siglo XX, las revueltas en los reinos tribales del África subsahariana del siglo XIX, las rebeliones campesinas en la Europa tardomedieval, el bandidaje y el ludismo en la Europa y América que veían el amanecer de la revolución industrial, todos ellos se interpretaron a partir de la teoría de Durkheim como ejemplos de la reacción exasperada de multitudes preindustriales ante las amenazas de la modernidad. El común denominador a todas estas situaciones lo constituiría el efecto disgregador generado por las fuerzas emergentes del capitalismo y del estado moderno que convulsionaban a las sociedades tradicionales: fuerzas que actuarían ya en la Inglaterra y Francia bajomedieval, afectarían a las periferias celta y mediterránea de Europa a principios del siglo XIX, medio siglo más tarde estarían ejerciendo su impacto en el África anterior a la Conferencia de Berlín, y sus últimas olas llegarían a Oceanía poco antes de la Gran Guerra.

No se trata de poner en evidencia a nadie. Lucien Febvre y Eric Hobsbawm fueron y seguirán siendo siempre dos historiadores extraordinarios, de esos gigantes a cuyos hombros nos encaramamos para poder realizar nuestro trabajo. La cuestión no es que se “equivocaran”: simplemente entre sus premisas incorporaban

36 GOODY, J. (1998).

37 FRAZER, J. (1956).

38 BLOCH, M. (1988).

39 BLOCH, M. (1987).

40 GLUCKMAN, M. (1965).

41 WORSLEY, P. (1980).

42 HOBBSAWM, E. (1967).

43 COHN, N. (1989).

una antropología que hoy en día sería necesario revisar. ¿Y como accedieron a esa antropología? La clave, y esta es mi hipótesis, es que las redes de relaciones personales que supieron tejer antropólogos e historiadores entre sí, les permitieron superar el aislamiento relativo que les imponía el proceso de construcción de sus respectivas disciplinas, y beneficiarse de las teorías y métodos del conjunto de las ciencias sociales. Es algo implícito en el conjunto de la obra de E.P. Thompson, que sería incomprensible sin tener en cuenta esta fertilización antropológica⁴⁴, aunque posiblemente las convenciones académicas le llevaran a hacerlo explícito con parsimonia. Es en último término lo que se desprende de los recuerdos de Jack Goody, que evoca cómo conoció en Cambridge en 1939 a E.P. Thompson y a Eric Hobsbawm, y cómo a partir de “nuestros comunes intereses antropológicos y literarios” se fue construyendo una relación de amistad e intercambio intelectual, que les llevó a coincidir en múltiples foros, alguno tan señero como el consejo de redacción de la revista *Past and Present*⁴⁵. Que es ni más ni menos que el sistema que seguimos empleando hoy en día para superar nuestras propias limitaciones.

El tercer ejemplo que ilustraría esta necesidad en que estamos los historiadores de revisar las categorías antropológicas y sociológicas que nos han legado nuestros maestros, lo voy a tomar de los debates interminables sobre los grandes procesos de cambio que alumbran el paso a la edad contemporánea: lo que en la década de 1980 denominábamos “procesos de transición” y ahora resulta más corriente identificar bajo el concepto de “modernización”. Tenemos que remontarnos para ello a finales del siglo XIX. Por entonces los científicos sociales se interrogaban sobre una doble cuestión: por qué las sociedades son diversas; por qué cambian. Para concebir la diversidad, diferentes autores introdujeron dicotomías del estilo de los “tipos ideales” weberianos. Ferdinand Tönnies habló de “comunidad y sociedad”⁴⁶. Emile Durkheim, de “solidaridad mecánica” y “solidaridad orgánica”⁴⁷. Y el propio Max Weber se extendió sobre “status y contrato”⁴⁸. Estas dicotomías servían para pensar las diferencias que exhibían diversas formaciones sociales en el espacio (entre lo rural y lo urbano, entre Occidente y la periferia sujeta al expolio colonial), pero también servían para teorizar el paso del tiempo (lo que fue antes la ciudad o el conjunto de Occidente, lo que vendría a ser en el futuro el mundo rural o la periferia). Estos modelos, elaborados por sociólogos, fueron incorporados por los historiadores, que se encontraron con un problema a la hora de hacerlos operativos:

44 De lo que son buena muestra muchos de sus trabajos incluidos en *Costumbres en común*, como los que dedicó a la “cencerrada” o a la “venta de esposas”. Ver THOMPSON, E.P. (1995).

45 GOODY, J. (1998).

46 TÖNNIES, F. (1979).

47 DURKHEIM, E. (1985).

48 WEBER, M. (1985).

¿cómo introducir el movimiento histórico en un esquema de naturaleza estática? El modelo marxista de la “revolución burguesa” vino a proporcionar una solución aparente: el cambio histórico se introducía como “crisis”, como transición brusca entre dos estructuras estáticas: feudal, de antiguo régimen o precapitalista la primera, capitalista o propia del estado liberal la segunda⁴⁹.

El planteamiento resultaba problemático por dos tipos de cuestiones. En primer lugar es intrínsecamente contradictorio en términos de lógica formal: la idea de un proceso que mediara el tránsito entre dos estructuras es algo así como la cuadratura del círculo, como hacer compatible a Heráclito con Parménides⁵⁰. Segundo porque estas dicotomías son el resultado de un debate entre intelectuales, no una transposición de lo que se pudiera desprender de la evidencia empírica. Y lo que sugiere el trabajo de Alfonso Ortí y Cristóbal Gómez⁵¹ es que por ejemplo la dicotomía status-contrato de Max Weber supone el paso de la racionalidad de valores propuesta por el idealismo alemán de Immanuel Kant⁵² a la racionalidad instrumental defendida por el empirismo escocés de David Hume⁵³. Es decir, que Weber retoma la oposición entre la filosofía moral de dos autores, dos escuelas de pensamiento, dos tradiciones nacionales en suma, y la convierte en dicotomía que explica la diferente manera en que dos tipos de sociedades se organizan. Como nos recordaba Alfonso Ortí, esto no debería perturbarnos demasiado: los modelos no son una transposición directa de la realidad, sino (cito sus palabras) “un Alef Borgeano, un punto de visión que nos permite contemplar el Universo”.⁵⁴ Los modelos tienen sentido en cuanto se plantean en una encrucijada histórica y contribuyen a resolverla. El riesgo del que debemos y podemos huir los historiadores es que dejemos de usar estos modelos como metáforas, y se conviertan para nosotros en corsés esterilizantes.

4. Antropología para historiadores

Hace apenas unas páginas abundaba en la incomunicación relativa entre antropología e historia que caracterizó al mundo académico en las décadas de 1950-60, y que había llevado a E.P. Thompson a quejarse con tanta acidez de la concepción antropológica tan primaria que los historiadores ingleses de su época solían ma-

49 CARDESÍN, J.M. (1997).

50 JAMARD, J.L. (1993).

51 ORTÍ, A. y GÓMEZ, C. (2006).

52 KANT, I. (2002).

53 HUME, D. (1978).

54 ORTÍ, A. y GÓMEZ, C. (2006).

nejar acerca de la naturaleza humana. No por mucho tiempo. Al igual que algunos historiadores echaban de menos el contacto con las otras ciencias sociales, en la década de 1960 algunos antropólogos habían vuelto sus ojos a Occidente, en particular a los estudios sobre el campesinado, de la mano de autores como Pierre Bourdieu⁵⁵ (en Francia) y Eric Wolf⁵⁶ (en el mundo anglosajón). Y habían aplicado a los estudios campesinos las metodologías que habían desarrollado para estudiar a las sociedades no occidentales. Para paliar la escasez de documentos por escrito adoptaron el trabajo de campo, basado en la observación directa del comportamiento social y el estudio de la memoria oral, las genealogías o el análisis de la cultura material. Y ante la ausencia relativa de instituciones formales y centralizadas como la empresa o el estado desplazaron su interés al estudio del parentesco, las redes sociales, las relaciones clientelares o la cultura oral.

Este movimiento se vio correspondido por otro inverso, realizado por unos historiadores que, aquí y allá, se interesaban por el aparato teórico y la metodología antropológica. A lo largo de la primera mitad de la década de 1980, mientras terminábamos nuestros estudios de licenciatura y posteriormente de doctorado en la Facultad de Geografía e Historia de Santiago de Compostela, iban llegando a nuestras manos las traducciones al castellano de una serie de obras fundamentales, publicadas en su idioma original hasta diez años antes. El *Montaillou* de Le Roi Ladurie⁵⁷ y el *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua* de Vernant⁵⁸, que traducían el profundo interés con que la historia antigua, medieval y moderna francesa empezaban a mirar a la antropología, en el ambiente favorable de la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París⁵⁹. *El queso y los gusanos* de Carlo Ginzburg⁶⁰, y más adelante su *Historia Nocturna*⁶¹, una corriente minoritaria de la historiografía italiana pero que gozó de gran capacidad de irradiación internacional. Los trabajos ya citados de Hobsbawm y E.P. Thompson como portavoces de la historiografía británica, y muy pronto la obra del inclasificable –tan antropólogo como historiador– Jack Goody⁶². Y una historiografía norteamericana a la que recibíamos con asombro por la libertad en que se movía transitando las fronteras entre las distintas disciplinas⁶³.

55 BOURDIEU, P. (1962).

56 WOLF, E. (1982).

57 LE ROY LADURIE, E. (1981).

58 VERNANT, J.P. (1982).

59 DETIENNE, M. (2001).

60 GINZBURG, C. (1981).

61 GINZBURG, C. (1991).

62 GOODY, J. (1986).

63 Por ejemplo DARTON, R. (2006).

Paralelamente y desde principios de la década de 1970, la antropología había vuelto a asomar timidamente en Galicia, de la mano del contacto con o la visita de especialistas foráneos que acudían a realizar trabajo de campo en Galicia, algunas veces en el marco de la realización de su tesis doctoral: Carmelo Lisón Tolosana y Raul Iturra, vinculados a corrientes muy distintas del funcionalismo británico; Rainer Bauer, Hans y Judith Buechler o Brian J. O'Neill, procedentes de la antropología norteamericana. En las décadas de 1970 y 1980 algunos departamentos de universidades anglosajonas enfocaban a sus egresados a la realización de trabajo de campo en la Europa meridional, y fue así como en Galicia pudimos beneficiarnos de la oportunidad de contar con un puñado de investigaciones de gran calidad. El problema: que esa antropología internacional que recibimos participaba aún de una cultura académica anglosajona, posterior a la 2ª Guerra Mundial, en que el diálogo entre historia y antropología se había reducido al mínimo. El ejemplo más claro lo proporciona la ingente obra sobre Galicia de Carmelo Lisón Tolosana, paradójicamente el autor que ha tenido una influencia más notable entre antropólogos e historiadores gallegos⁶⁴. Y digo paradójicamente porque, independientemente de su calidad, se trata de una antropología que no tiene en cuenta la historia. Para Lisón el mundo rural gallego se organiza en unidades básicas, la parroquia y la casa, que tienden a perpetuarse en el tiempo controlando el acceso a los recursos productivos (a través de la herencia y las reglas de acceso a los comunales) y generando un ethos cultural peculiar. La historia no se tiene en cuenta: se nos dice que esas reglas provienen de la noche de los tiempos, y varían en distintas partes del territorio gallego sin que sepamos muy bien por qué⁶⁵.

Diez años más tarde el norteamericano Rainer Bauer realiza la investigación de su tesis doctoral, basada en trabajo de campo en tierras del Caurel⁶⁶. Bauer se mueve ya en el marco de una antropología histórica anglosajona, que se alimenta de autores como Wolf o Bourdieu, y analiza el siglo que transcurre entre mediados del siglo XIX y la década posterior a la guerra civil. Constata una y otra vez que las hipótesis lisonianas se contradicen con lo que el ve, que las reglas de herencia, matrimonio o familia responden de manera flexible a los cambios en la economía y en la política estatal, pero abandona la cuestión sin resolverla, y que yo sepa no ha vuelto a ocuparse del tema desde entonces.

El trabajo de Hans y Judith Buechler, la biografía de Carmen, una mujer de la Tierra de Carballo⁶⁷, es excelente, como lo es la investigación que han seguido

64 LISÓN TOLOSANA, C. (1971).

65 CARDESÍN, J.M. (2004).

66 BAUER, R. (1983).

67 BUECHLER, H. y J. (1981).

sobre ella desde entonces. Pero la historia no figura entre sus preocupaciones prioritarias, es más bien el marco en que analizan la relación entre individuo y todo social a través del tiempo.

Finalmente tengo que citar la obra de Raul Iturra. Antropólogo chileno educado en Cambridge, bajo el doble magisterio de Dalton y Jack Goody, realiza a mediados de la década de 1970 el trabajo de campo de su tesis doctoral en una parroquia de Lalín, donde analiza el impacto del capitalismo posterior a la 2ª Guerra Mundial sobre las estrategias productivas del campesinado gallego, en concreto en lo que en este país solemos llamar “proceso de modernización lechera”⁶⁸. La tesis es una monografía modélica de antropología económica, donde el enfoque lisoniano se descarta de manera convincente. Pero aún no se trata del Raul Iturra de la plena madurez, aquel que en la década siguiente en sus estudios en las Beiras portuguesas incorporará un enfoque de antropología histórica⁶⁹, como lo hará también alguno de sus compañeros en el Departamento de Antropología Social de Lisboa, como Brian J. O’Neill⁷⁰. En cualquier caso, pese a la cercanía geográfica y cultural del centro académico lisboeta y de la región portuguesa donde toda una generación de antropólogos iba a realizar trabajo de campo en la década de 1990⁷¹, siempre he tenido la sensación de que su impacto sobre la historia y la antropología de Galicia fue menor del que hubiera sido de esperar.

Hasta aquí, la historia y la antropología que los historiadores gallegos de mi generación aprendimos en nuestros años formativos. Pero desde entonces, a lo largo de los últimos veinticinco años, las condiciones de colaboración entre historia y antropología han cambiado. En antropología en primer lugar, donde se sigue registrando en Galicia la influencia de antropólogos foráneos, pero esta vez de origen peninsular. A la antropología portuguesa ha venido a añadirse la eclosión de la antropología española, a través de una diversidad de centros de irradiación: el catalán, andaluz y madrileño, en primer lugar, pero también el foco canario y vasco. Paralelamente se han consolidado nuevos focos en Galicia, en primer lugar el de Santiago de Compostela, pero también el de A Coruña-Ferrol: Marcial Gondar⁷² y José Antonio Fernández de Rota⁷³ son, respectivamente, los personajes más destacados de ambos centros. Los investigadores gallegos dirigen su interés en principio al mundo rural y retoman el diálogo con el legado de nuestra propia generación. Nos, que hasta ahora no había sido suficientemente valorado: Xosé Manuel Gon-

68 ITURRA, R. (1988).

69 ITURRA, R. (1985).

70 O’NEILL, B.J. (1984).

71 No sólo las Beiras, sino en general todo el norte de Portugal: Minho, Tras os Montes, Douro...

72 GONDAR, M. (1989).

73 FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A. (1984).

zález Reboredo⁷⁴ y Xaquín Rodríguez Campos han sido quizás los autores que más han trabajado en esta dirección.

A lo largo de los últimos diez años, la madurez relativa que empieza a alcanzar la antropología gallega coincide con una diversificación de los objetos y un interés especial por las antropologías aplicadas. Sólo como ejemplos cabe citar los trabajos de Marcial Gondar en torno a la antropología de la salud, en estrecha relación con los trabajos de antropólogos andaluces; las investigaciones de Antonio García Allut en antropología de la pesca, muy vinculadas al foco canario; las de Xerardo Pereiro⁷⁵ sobre antropología del turismo, en relación con los de sus homólogos portugueses; las investigaciones de Luzia Oca sobre inmigrantes de origen caboverdiano afincados en la Mariña lucense; los trabajos de Luis Gárate sobre el proceso de descolonización en Timor... Este proceso a la vez de consolidación de la profesión, diversificación de objetos y orientación hacia los estudios aplicados es común con lo que sucede en el resto de España y, paradójicamente, adelgaza el campo de diálogo con la historia. Ni se da ya la presencia significativa entre los antropólogos de investigadores que se habían formado inicialmente en las Facultades de Geografía e Historia, ni los egresados de las nuevas licenciaturas de antropología ven un campo de trabajo significativo fuera del estrecho horizonte temporal que marca el presente.⁷⁶

Por su parte, en el campo de la historia, se ha dejado sentir el efecto del vuelco que experimentó la historiografía internacional desde finales de los años 1970, cuando pareció lanzarse al diálogo con la antropología y, desde finales de la década de 1980, con la sociología⁷⁷. De manera que, aún si nos limitamos a Galicia, las influencias antropológicas pueden ser de lo más variadas, según la época, el tema de estudio o el investigador particular a que nos refiramos. Hacer inventario de las líneas de trabajo en antropología foránea, o de la influencia que han tenido en la historiografía gallega resultaría aquí farragoso. Así que optaré por sugerir un par de ideas básicas y de obras que me parecen dotadas de un interés especial o que pueden ejercer una influencia renovadora. Naturalmente, a partir de mi propia experiencia de trabajo, demasiado centrada en la historia contemporánea.

74 En particular a través de la coordinación de los volúmenes dedicados a la antropología dentro del Proyecto "Galicia" de Editorial Hércules.

75 PEREIRO, X. (2009).

76 Quizás una de las excepciones más felices la constituya la antropología del patrimonio practicada recientemente por Xosé Carlos Sierra, uno de aquellos profesores que en la Facultad de Geografía e Historia nos enseñaban una historia teñida de antropología. Ver por ejemplo SIERRA, X.C. (2001).

77 En efecto, el interés por la antropología de los historiadores foráneos parece haber disminuido un tanto en los últimos años, en favor de los estudios de sociología y politología.

A mediados de la década de 1990 me interesaron profundamente dos libros: el tercer volumen que el historiador Immanuel Wallerstein dedicó a la formación del sistema mundial, esta vez en el siglo XVIII⁷⁸; y el libro que el antropólogo Eric Wolf dedicó a “los pueblos sin historia”⁷⁹ de Hegel, es decir, a las periferias que Occidente fue incorporando a su esfera de influencia entre los siglos XVII y XIX. De la lectura combinada de ambos me surgió el interés por estudiar un ejemplo concreto, que vino a ser el caso de los indios de las praderas norteamericanas y el impacto que sobre ellos tuvo la formación del estado norteamericano y del sistema de mercado estatal y mundial⁸⁰. Sintetizando, me hice consciente de que la misma formación de los pueblos de las praderas fue resultado de la interacción con los blancos y, en especial, de la inserción en las rutas mundiales de comercio de pieles. Desde el siglo XVII los asentamientos franceses e ingleses en la costa este de los futuros EEUU compitieron por asegurarse el control de las rutas comerciales, y en la primera mitad del siglo XVIII buscaron afanosamente aliados entre los grupos indígenas, a fin de que organizaran las redes de suministro de pieles y desalojaran a posibles competidores. Tras la independencia de los EEUU serán las compañías comerciales norteamericanas las que prosigan con esa estrategia de enfrentar a unos grupos indígenas con otros. La llegada del caballo en la primera mitad del siglo XVIII, originario de los enclaves coloniales de Nueva España y propagado a través de los intercambios entre las tribus, facilitó movilidad, transporte y eficacia en la caza; las armas de fuego, suministradas desde los asentamientos franceses de Illinois y los ingleses del Sureste, generaron profundas novedades en el arte de la guerra: los sioux lakotas fueron los primeros en combinar ambos ítems, con tal eficacia que les ganó el apelativo de “piratas de las praderas” y de paso les permitió desalojar de sus tierras a sus vecinos. En la segunda mitad del siglo XVIII los indios de las praderas se especializaron en abastecer a los blancos de pieles de búfalo y sobre todo de “pemmican”, una conserva elaborada a base de carne de búfalo rebanada y secada, machacada con grasa y semillas, de la que los comerciantes blancos de pieles de castor se alimentaban en sus desplazamientos. Y en el siglo XIX, con el agotamiento del castor, aumentó el interés comercial de la piel de búfalo y los indios incrementaron las ventas de pieles y caballos a los asentamientos comerciales. A cambio recibieron de los blancos armas de fuego y municiones, hierro para flechas y cuchillos, cacharros de cocina y utensilios de metal, ropa de lana y algodón, cuentas de cristal de Murano y Bohemia, tabaco de las plantaciones del Brasil (con el que empezaron a llenar sus pipas desde finales del siglo XVIII) y mucho alcohol...

78 WALLERSTEIN, I. (1989).

79 WOLF, E. (1989).

80 Ver entre otros, CARDESÍN, J.M. (2001).

Elemento central aunque involuntario de la expansión europea, la propagación de agentes patógenos contra los que los indígenas carecían de defensas generó en la primera mitad del siglo XIX virulentas epidemias, como la de viruela, que diezmaron a los pueblos de las praderas y obligaron a muchas bandas a fusionarse con otras para reconstruir grupos viables.

No sólo la cultura material, también la organización social y política se vio modificada profundamente. La propia formación de los pueblos de las praderas supuso la convergencia de antiguos cazadores-recolectores a pie organizados en bandas (como los shoshones) y de horticultores marginales sedentarios organizados en tribus (como los cheyennes y sioux). Del mismo modo que los rebaños de búfalos de los que dependía su subsistencia se dividían en invierno y se reunían en verano, también lo hacían estos grupos indígenas, que desarrollaron formas de organización social que combinaban la flexibilidad de las bandas con la centralización de las tribus. Los constantes desplazamientos y contactos entre las distintas tribus generaron además un contexto favorable a los intercambios de rituales. Es este el contexto en el que cristalizó la misma organización política de los indios de las praderas.

La antropología de los indios no es el resultado de una disciplina abocada a estudiar “pueblos sin historia”, antes al contrario, forma parte de la historia de los Estados Unidos y de todo Occidente. Los indios de las praderas que se enfrentaban a la caballería norteamericana, los zulúes que formaban los ejércitos de *Chaka*, los cipayos o los indígenas maoríes que combatían a los británicos en el Transvaal, en la India o en Nueva Zelanda, eran –sus respectivas “sociedades” o “culturas”– resultado de una interacción de más de un siglo con las potencias occidentales que se aprestaban a combatir. El cine de Hollywood nos los ha representado una y otra vez en conformidad con ese estereotipo de pueblos “sin historia”, a los que la llegada de los europeos aboca a la extinción cultural o física⁸¹. Pero no tenemos porque creer en ese tipo de prejuicios, así sean Hegel o Hollywood los que los propalen. En vez de comparar antropológicamente a estos pueblos indígenas con los campesinos que protagonizaban las revueltas medievales, como hicieron hace medio siglo los participantes en el seminario organizado por Max Gluckman en Manchester –*vid. supra*– quizás sería el momento de contextualizarlos históricamente con los campesinos gallegos que también a finales del siglo XIX cultivaban patatas y maíz y emigraban a América, y con los obreros fabriles ingleses que se organizaban en sindicatos. En todos los casos se trataba de respuestas locales a un sistema capitalista que empezaba a organizar a todo el planeta. Algunas de cuyas manifestaciones más visibles eran los movimientos de población –migraciones internacionales de campesinos europeos, indígenas hindúes y coolies chinos– que

81 ETHINGTON, P. (2005).

empezaban a generarse en una multitud de direcciones, o las últimas guerras coloniales que marcaron la definitiva incorporación de las periferias al sistema regido por algunos países occidentales. Un sistema capitalista cuyas reglas últimas se expresaban en la balanza de pagos internacional, en concreto en las transferencias de capital netas entre las potencias centrales (Europa y Estados Unidos) y las periferias en proceso de asimilación. Desde esta perspectiva, y en la línea de algunos de los trabajos del socio-historiador norteamericano Mike Davis⁸², el principio de división del trabajo entre pueblos occidentales estudiados por la sociología y la historia y las periferias indígenas o campesinados estudiados por la antropología, pierde gran parte de su eficacia.

Los campesinos y los trabajadores urbanos gallegos del siglo XIX no constituyen una excepción a la evidencia de la progresiva articulación con las realidades generadas por el estado nación español, y por la integración en un sistema de mercado nacional y mundial. Conforme nos adentramos en el siglo XX, caracterizado por la apertura generalizada de los mercados de personas, bienes e información y por la globalización correlativa de los transportes y de los mass media, considerar a las sociedades como entidades autosuficientes se revela como una tarea escasamente productiva. Es quizás un buen momento para explorar nuevas vías de colaboración entre historia y antropología de Galicia.

82 DAVIS, M. (2006).

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA (1970): *La Ciudad de Dios*, México, Porrúa (edición original c. 426).
- ALONSO DEL REAL, C. (1972): *Esperando a los Bárbaros*, Madrid, Espasa-Calpe.
- ARISTÓTELES (1995): *La Política*, Madrid, Espasa Calpe.
- BAUER, R. (1983): *Family and Property in a Spanish Galician Community*, Tesis Doctoral, Universidad de Stanford (edición en microficha).
- BLOCH, M. (1987): *La sociedad feudal*, Madrid, Akal.
- BLOCH, M. (1988): *Los Reyes taumaturgos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, P. (1962): “Celibat et condition paysanne”, *Etudes Rurales*, 5-6: 32-135.
- BREUIL, H. (1952): *Quatre cents siècles d’art pariétal*, Centre d’Etudes et de Documentation Préhistoriques.
- BUECHLER, H. Y J. (1981): *Carmen: the Autobiography of a Spanish Galician Woman*, Cambridge, Schenkman.
- CARDESÍN, J.M. (1992): *Tierra, trabajo y reproducción social en una aldea gallega (S. XVIII-XX)*, Madrid, Ministerio de Agricultura.
- CARDESÍN, J.M. (1997): “Miseria de la Teoría... de la Modernización: una revisión de algunos estudios sociológicos sobre el mundo rural contemporáneo”, *Agricultura y Sociedad*, 84 (XII): 141-164.
- CARDESÍN, J.M. (1999): “La heterogeneidad de la reproducción social en una sociedad estratificada: la Galicia rural del S. XIX”, en GONZÁLEZ REBOREDO, X.M. (coord.): *Proyecto Galicia. Antropología*, XXVI, A Coruña, Hércules: 396-437.
- CARDESÍN, J.M. (2001): “Haciendo el indio... bajo la mirada de Occidente. Karl Llewellyn, la historia Cheyenne y la constitución de la antropología jurídica”, *Historia Social*, 41: 39-64.
- CARDESÍN, J.M. (2004): “Herdanza”, *Gran Enciclopedia Galega Silverio Cañada*, XXIII: 31-37.
- CARDESÍN, J.M. (2009): “Downtown Los Angeles: Políticas de la renovación urbana y cine en los Estados Unidos”, en FERNÁNDEZ DE ROTA, A. et al. (coords.): *La globalización en crisis. Gubernamentalidad, control y políticas de movimiento*, Málaga, Diputación: 71-87.
- CARDESÍN, J.M. y RUIZ, B. (coords.) (1999): *Antropología Hoy. Teorías, técnicas, tácticas*, Monográfico de Areas. *Revista de Ciencias Sociales*, 19.
- CARO BAROJA, J.: (1985): *Las formas elementales de la vida religiosa. Religión y sociedad*, Madrid, Sarpe.
- COHN, N. (1989): *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza.
- DARNTON, R. (2006): *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- DAVIS, M. (2006): *Los holocaustos de la era victoriana tardía. El Niño, las hambrunas y la formación del Tercer Mundo*, Universidad de Valencia.

- DETIENNE, M. (2001): *Comparar lo incomparable. Alegato a favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Península.
- DURKHEIM, E. (1985): *La división del trabajo social*, Barcelona, Planeta (edición original de 1902).
- ETHINGTON, P. (2005): "En consecuencia con la imagen. Cronoscopia: la fotografía de la historia espacial de Los Angeles y México", *Secuencia*, 61: 201-222.
- FEBVRE, L. (1963): *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais*, Madrid, Akal (edición original de 1942).
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A. (1984): *Antropología de un viejo paisaje gallego*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- FRAZER, J. (1956): *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GINZBURG, C. (1981): *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnick (edición original de 1976).
- GINZBURG, C. (1991): *Historia nocturna*, Barcelona, Muchnick.
- GINZBURG, C. (2009): *Por reverència terror. Llegir Hobbes avui*, Barcelona, Arcadia.
- GLUCKMAN, M. (1965): *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford, Basil Blackwell.
- GODELIER, M. (1984): *L'Idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard.
- GONDAR, M. (1989): *Romeiros do Alén. Antropoloxia da morte en Galicia*, Vigo, Xerais.
- GOODY, J. (1986): *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona, Herder.
- GOODY, J. (1998): "De la historia a la antropología. Miradas sobre las antropologías británica y francesa", en *El hombre, la escritura y la muerte. Conversación con Pierre-Emmanuel Dauzat*, Barcelona, Península.
- GREGORIO DE TOURS (1980): *Histoire des Francs*, París, ed. Belles Letres.
- HALBWACHS, M. (1994): *Los cuadros sociales de la memoria*, Paris, Albin Michel (edición original de 1925).
- HALBWACHS, M. (1991): *La topographie légendaire des Evangiles en terre sainte: étude de mémoire collective*, Paris, PUF (edición original de 1941).
- HEGEL, G.W.F. (1994): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza.
- HILTON, R. (1978): *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*, Madrid, Siglo XXI.
- HOBBS, TH. (1992): *Leviatán, o La materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, México, F.C.E. (edición original de 1651).
- HOBBSAWM, E. (1967): *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel.
- HUME, D. (1978): *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press.
- IGLESIAS, C. (1989): *Los orígenes de la teoría sociológica: Montesquieu, Rousseau, Hegel, Sain-Simon, Tocqueville, Comte, Marx, Spencer*, Madrid, Akal.
- ITURRA, R. (1985): "Casamento, ritual e lucro: a produção dos produtores numa aldeia portuguesa (1862-1983)", *Ler Historia*, 5: 59-81.

- ITURRA, R. (1988): *Antropología económica de la Galicia rural*, Santiago de Compostela. Xunta de Galicia.
- ITURRA, R. (1992): *A religião como teoria da reprodução social*, Lisboa, Escher.
- JAMARD, J.L. (1993): *Anthropologies françaises en perspective. Presque-sciences et autres histoires*, París, Kimé.
- JENOFONTE (1991): *Anábasis*, Madrid, Gredos.
- JULIA, S. (1989): *Historia social/sociología histórica*, Madrid, Siglo XXI.
- KANT, I. (2002): *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica.
- KELLEY, H. (1988): *Competition vs. Cooperation: Female Self-image in a Coastal Galician Community*, Tesis Doctoral, Universidad de Washington (edición en microficha).
- LE ROY LADURIE, E. (1981): *Montaillou: una aldea occitana del Occidente Medieval de 1294 a 1324*, Madrid, Taurus.
- LEVY BRUHL, L. (1985): *El alma primitiva*, Barcelona, Península (edición original de 1927).
- LISÓN TOLOSANA, C. (1971): *Antropología cultural de Galicia*, Madrid, Akal.
- LOCKE, J. (1991): *Primer y Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Espasa-Calpe (edición original de 1690).
- MARTÍN DE DUMIO (1997): *De Correctione Rusticorum*, A Coruña, Espiral Maior (edición original c. 575).
- MARX, K. (1979): "Formen", en HOBBSAWM, E. (ed): *Formaciones Económicas Precapitalistas*, México, S. XXI (edición original de 1858).
- MAUSS, M. (1990): *The Gift: the form and reason for exchange in archaic societies*, Londres, Routledge (edición original de 1925).
- O'NEILL, B.J. (1984): *Proprietarios, Lavradores e Jornaleiras. Desigualdade social numa aldeia transmontana, 1870-1978*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- ORTI, A. y GÓMEZ, C. (2006): "Costumbre contra ley en la vida del derecho", en DE DIOS, S., INFANTE, J. y TORIJANO, E. (coords.): *Historia de la propiedad: Costumbre y prescripción*, Salamanca.
- PABLO DE TARSO (1973): "Carta a los Romanos", *Sagrada Biblia*, Madrid, BAC (edición original c. 57).
- PARSONS, T. (1968): *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama (edición original de 1937).
- PEREIRO, X. (2009): *Turismo cultural. Unha visión antropológica*, Colección PASOS, Edita nº 2, www.pasosonline.org
- PLATÓN (1993): *La República*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar.
- POLANYI, K. (1990): *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta (edición original de 1944).
- RADCLIFFE BROWN, A.R. (1974): "Religión y sociedad", en *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Península: 175-202 (edición original de 1952).
- ROUSSEAU, J.J. (1980): *El contrato social*, Madrid, Espasa-Calpe (edición original de 1762).

- SÁNCHEZ FERLOSIO, R. (1999): “La música celestial de la verdad”, *Le Monde Diplomatique*: número de Marzo.
- SEMINARIO DE ESTUDIOS GALEGOS (1930): *Vila de Calvos de Randín. Notas etnográficas y floklóricas*, Santiago de Compostela.
- SEMINARIO DE ESTUDIOS GALEGOS (1933): *Terra de Melide*, Santiago de Compostela.
- SEMINARIO DE ESTUDIOS GALEGOS (1936): *Galicia, Parroquia de Velle*, Santiago de Compostela.
- SIERRA, X.C. (2001): “El patrimonio cultural y los museos”, en GONZÁLEZ REBOREDO, X.M. (coord.): *Etnicidad y nacionalismo*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega: 527-569.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1956): *La place de l’homme dans la nature. Le groupe zoologique humaine*, Paris, Union Générale d’Editions.
- THOMPSON, E.P. (1984): “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del Siglo XVIII”, en *Tradicón, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica: 62-134.
- THOMPSON, E.P. (1995): *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica.
- TONNIES, F. (1979): *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Barcelona, Península (edición original de 1887).
- TUCÍDIDES (1992): *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos.
- VERNANT, J.P. (1982): *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel.
- VILLARES, R. (2004): *Historia de Galicia*, Vigo, Galaxia.
- WALLERSTEIN, I. (1989): *The Modern World System III: The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840’s*, San Diego, Academic Pres.
- WEBER, M. (1985): “Capitalismo y sociedad rural en Alemania”, en *Ensayos de sociología contemporánea*, II, Barcelona, Planeta: 133-162 (edición original de 1906).
- WEBER, M. (1987): *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, M. (1977): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.
- WOLF, E. (1982): *Los campesinos*, Barcelona, Labor.
- WOLF, E. (1989): *Europa y los pueblos sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WORSLEY, P. (1980): *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos “cargo” en Melanesia*, Madrid, Siglo XXI (edición original de 1957).