

# **La Idea de la Cultura Atlántica en el Noroeste Peninsular: Mitos y «Realidades»\***

Joaquín Rodríguez Campos  
(Universidad de Santiago de Compostela)

El trabajo de investigación que llevan a cabo los antropólogos no está determinado solamente por las estrategias teóricas de las que parten para seleccionar los objetos de su investigación sino también por los niveles de implicación política, social y cultural en los que están inmersos; seleccionan al tipo de actor sobre el que desean investigar porque desean compartir con él determinados ideales, o para proyectar sobre él alguna visión o inversión de sí mismos. La diferencia entre el antropólogo nativo y el antropólogo extranjero cuando investigan una misma sociedad está en que cada uno forma parte de un proyecto social y cultural diferente que influye en la manera de seleccionar las cuestiones relevantes para el análisis antropológico y en la selección de datos que completan sus visiones de los problemas. Aunque ambos pueden tener una visión romántica de esa sociedad, tratando de idealizarla, no van a coincidir en la misma visión; los

---

\* Tengo que expresar mi agradecimiento por la lectura de este trabajo, antes de su publicación definitiva, a Joam Prat, a Miriam Kaprow y sobre todo a James W. Fernández. Sus atentas sugerencias me han sido de gran ayuda.

hechos observados no tienen el mismo significado (ni suscitan el mismo interés) si se los mira desde dentro o desde fuera.

La diferencia entre una antropología romántica y una antropología que va en busca de la objetividad científica no creo que resida solamente en que la primera despliega una concepción de la cultura «arbitraria» y «no-racional», mientras que la segunda considera que toda cultura ha de seguir siempre gobernada por los principios lógicos de la razón, y que debe ser estudiada desarrollando teorías científicas a cerca de la racionalidad del obrar y del pensar, como propuso Richard Shweder en un artículo muy conocido (Shweder 1984). Antropología romántica no considero que sea aquella que da importancia primordial a cómo piensa el nativo y a cómo su pensamiento reordena su mundo social (como piensan Shweder y otros), sino aquella que sobre todo da importancia al papel ejercido por los mitos en el modo en que el nativo crea su mundo social; los mitos pueden estar frecuentemente al margen de cómo el nativo piensa cotidianamente. Son formas narrativas que sirven para articular visiones muy originales de la sociedad, del universo o de los seres humanos; en un momento histórico pueden tener mayor o menor fuerza expresiva pero siempre constituyen esquemas de referencia para los miembros de la sociedad. Podemos decir que solamente en algunos momentos históricos un mito adquiere fuerza suficiente para imponer su visión de la sociedad o del universo como representación que domina sobre otras; en otros momentos el mismo mito puede ser contemplado por los propios nativos como una ingenua y fabulesca visión de las cosas. De los mitos no tienen la exclusiva las mentes de culturas «primitivas», que no participan de la razón occidental; son formas imaginarias que también utilizan los occidentales para articular representaciones racionales del mundo, pero que la razón no es capaz de proponer. Una antropología romántica queda definida entonces como aquella que pretende hacer comprender la fuerza que adquieren los mitos dentro de una sociedad.

El antropólogo que va en busca de los principios universales de la razón -Levi-Strauss buscando las estructuras racionales de los mitos, o Marvin Harria buscando la racionalidad instrumental de las creencias y su papel en la evolución cultural- solo intenta promover aquella versión de los mitos en la que éstos obedecen a los criterios de la lógica y de la racio-

nalidad, no importándole cuáles sean las preocupaciones históricas del nativo; de ahí, que sus análisis jamás lleguen a interesar a éste. El antropólogo romántico intenta adivinar el sentido de aquellas estrategias locales que a la razón universal no suelen interesarle, o no sabe descubrir, al estar articuladas por mitos. Cuando el antropólogo no presta suficiente atención a los mitos del nativo para estudiar su cultura -cualquiera que sea la cultura de que se trate, primitiva, oriental u occidental- sus análisis dejan de interesar a éste, siendo acusado de falta de sensibilidad para comprender el valor específico de dicha cultura. Claro que si pone demasiado énfasis en ellos también puede ser acusado por el nativo de que él así no se reconoce a sí mismo, tan carente de razón. Siempre es posible demostrar que el mundo del nativo está ordenado por la razón, pero también se puede mostrar siempre que la razón no basta para proporcionar significado a la vida. Todas las culturas utilizan la razón pero no le basta a ninguna para vivir, necesitan desarrollar su propia imaginación para crear un mundo diferente que les satisfaga y les oriente en cada momento histórico.

Voy a analizar las diferentes visiones que se dieron de la cultura gallega y del norte de Portugal por los intelectuales y por los antropólogos. Las visiones sobre Galicia conllevan a su vez visiones de España, nunca ha sido posible formular representaciones de la primera (dadas desde dentro) sin pensar al mismo tiempo en la segunda. Las visiones de los intelectuales fueron tenidas en cuenta solo a veces por los antropólogos; crean mitos que ejercen poderosa influencia sobre la sociedad. Las visiones dadas por los antropólogos las dividiré en visiones de antropólogos extranjeros y visiones de antropólogos nativos, porque constituyen dos tipos de enfoque claramente remarcables en los estudios que se han realizado hasta ahora. Las diferentes visiones de los antropólogos no obedecen simplemente a que se muevan en el ámbito de teorías antropológicas diferentes sino sobre todo a que a veces ellos mismos están motivados por mitos diferentes, que los llevan a visiones muy peculiares de la misma cultura.

## I.- LOS MITOS EN TORNO A CULTURA ATLÁNTICA

En la dinámica histórica de una cultura particular los mitos de pronto nacen, o si previamente existen y parecen muertos cogen de pronto fuerza para dar sentido a otros mitos, al margen de cualquier otro elemento de racionalidad que desde fuera podamos encontrar en ellos. Lo primero que voy a mostrar es el dinamismo y la vitalidad de los mitos principales que se han propuesto en el noroeste peninsular sobre Galicia como cultura «atlántica». Su racionalidad no me interesa bajo ninguna de sus formas, porque no creo que podamos encontrarla; ni buscando explicaciones en una lógica de la simetría, ni buscándolas en las formas de legitimación del poder dentro de la sociedad.

La idea de una cultura «atlántica», al igual que la de una cultura «mediterránea» tiene sus orígenes en los debates intelectuales habidos hace tiempo sobre la España del siglo XX, y ha servido para mitificar a las culturas del norte de la península, cuya geografía está bañada por el mar atlántico, en oposición a las culturas «mediterráneas», que serían todas las demás, incluidas Castilla, Aragón, La Mancha y Extremadura que nada tienen que ver con el mar mediterráneo. Sin embargo solo pretendo abordar de momento, la idea de una identidad atlántica tal y como se mitificó en el noroeste peninsular, es decir en Galicia y en el norte de Portugal.

La oposición de la cultura «atlántica», de origen celta, frente a la cultura «mediterránea» fue en estas culturas del noroeste peninsular muy anterior a los estudios de la llamada «antropología del Mediterráneo». Por lo que se refiere a Galicia la idea de una identidad «atlántica» se gestó a finales del siglo XIX y se desarrolló durante las tres primeras décadas del siglo XX, como una reacción étnica que fue consecuencia de las ideas publicadas por el pensador español Ortega y Gasset sobre la «cultura mediterránea», entre 1910 y 1914, Por él voy a empezar debido a la gran importancia y difusión de sus ideas en esa época.

Ortega y Gasset fue quien primeramente pensó en España la fórmula «cultura mediterránea» para referirse a un patrón cultural que comparten a la vez los pueblos norteafricanos y los pueblos de sur de Europa, mucho antes de que se comenzaran los estudios sobre la «antropología de lo mediterráneo», pero matizó la definición «mediterránea» de estos pueblos di-

ciendo que los pueblos del sur de Europa (España, Portugal, Italia, Grecia) no son mediterráneos puros, sino que han recibido una considerable influencia cultural de los pueblos germánicos, siendo en consecuencia «culturas fronterizas» (Ortega y Gasset 1914: 4358). En varios artículos publicados en 1911, que más tarde culminaron en sus «Meditaciones del Quijote», de 1914, trató de analizar la diferencia existente entre el hombre mediterráneo y el hombre gótico con el hombre de la Grecia clásica. La cultura clásica se caracteriza, según él, por el espíritu racionalista, que aspira al descubrimiento de las verdades universales y de la perfección estética del mundo, siendo la auténtica creadora de la identidad europea moderna, que se ha impuesto a partir del renacimiento y que hoy heredó la cultura de los pueblos germánicos. Frente al hombre «clásico» el hombre «mediterráneo» (bajo el cual define al prototípico hombre español) es caracterizado por Ortega por su ruda materialidad, que solo sabe contemplar la «individualidad de las cosas», profesando siempre su amor a lo trivial y a lo vulgar, y su odio a lo suprasensible y a lo trascendente, viendo uno de los ejemplos más ilustrativos en la figura de Sancho Panza. El hombre «góti-

---

<sup>1</sup> Las ideas de Ortega y Gasset sobre los mitos creo que deben de ser tenidas en cuenta por los antropólogos, a pesar de que nunca llegaron a crear ninguna tradición antropológica o sociológica en España. Sus teorías a cerca de las formas y estilos de la novela le llevaron a formular ideas tan originales en aquella época y tan actuales como las que siguen. La narración es la forma en la que existe para nosotros la historia (1914: 92); lo real solo es para nosotros aquella forma de acaecer que sabemos narrar (ib. 94); el mito es la invención de aquella aventura que nos resulta interesante (Ib. 93), pero es a través de él cómo la realidad puede avanzar (ib. 112); esto no quiere decir que la realidad deba seguir el camino ingenuo que el mito propone, el camino debe ser oblicuo de manera que el mito permanezca como la «sustancia poética», el espíritu (no la letra) de lo real (Ib. 100); la justicia y la verdad no son más que espejismos, gigantes contra los que en vano luchamos (Ib. 101). Con estas ideas Ortega y Gasset criticó el espíritu científico que se había impuesto en Occidente a partir de Darwin, generando una concepción determinista del hombre y de la sociedad que estaba ahogando la esperanza en el poder de creatividad cultural por parte, de los pueblos (ib. 118). Con esas mismas ideas Ortega trató de diagnosticar cuáles eran los problemas de España en aquel momento, que se resumían en una mala conciencia nacional que se derivaba de la lectura novelesca (en el mal sentido de la palabra) que se seguía haciendo de su historia y se aplicaba a la política. Idea que desarrolló posteriormente en otras obras.

co» es el prototipo del hombre germánico, amante de lo suprasensible y de lo espiritual que desgeometriza las líneas y desmaterializa incluso la piedra, buscando siempre una ornamentalidad que les haga cantar una melodía universal. Pero la cultura española es comprendida por Ortega como una mezcla de lo mediterráneo y de lo germánico, y esto le lleva a reconocer en ella personajes y tendencias que representan a los dos prototipos (gótico y mediterráneo) pero también vio una síntesis de ambas tendencias en la cultura que definió unas veces como impresionista (Ortega y Gasset 1964: 70) y otras como del realismo crítico (Ibid. 134). Es esta una cultura en la que conviven y se entienden de un lado grandes ideales de la humanidad, expresados bajo la forma de mitos nacionales, y de otro lado unas realizaciones sensibles (la realidad de las expresiones populares) que hacen leer en aquellos ideales su cara opuesta e invertida (realismo crítico). El héroe (don Quijote) persigue realizaciones heroicas dejando llevarse por los ideales de la razón, y va en busca de aventuras en el orden espiritual, el aritihéroe (Sancho) representa la ironía realista que reduce la actitud del héroe a un contraste crítico; contraponiendo a los ideales la más burda realidad, que por el efecto del contraste con ellos se convierte en realidad poética (dejando ya de ser materialidad grosera).

Los intelectuales gallegos defensores del mito de la raza céltica tomaron la intuición de Ortega a cerca de la cultura como una aventura espiritual para identificar la raza céltica con las ideas que él había expresado a cerca de la cultura gótica, representada en una parte de la cultura española. Los intelectuales propulsores de la identidad de Galicia a principios de siglo, como Vicente Risco, Otero Pedrayo, Vilar Ponte, García Martí, asumieron los estereotipos recogidos por Ortega y Gasset para representar, definitivamente la identidad de Galicia como pueblo celta. Mucho antes el historiador Manuel Murguía, y otros decimonónicos, habían propuesto el celtismo de Galicia, pero no pudieron identificar suficientes caracteres específicos como para representar una identidad. Frente a la idea de la materialidad y trivialidad mediterránea crearon el mito de la espiritualidad galaica y su pasión por lo trascendente (Risco 1920, 1962; Villar Ponte 1921); frente a la raza mediterránea (mora), procedente de Africa, resaltaron la raza celta nórdica, procedente de Europa (Cuevillas 1962); frente a las fantasías épicas del hombre mediterráneo propusieron los sentimientos trá-

gicos presentes en el alma gallega (García Martí 1927); frente a las expresiones del honor del hombre mediterráneo (de origen carolingio) propusieron la expresión lírica, suave y femenina de la sensibilidad gallega, así como su ironía ante la vida. La idea de la expresión lírica, suave y femenina de la sensibilidad gallega tuvo una importancia estratégica sobre el proceso de creación poética y literaria de la lengua gallega en los poetas de la época, como lengua lírica, suave y femenina (García Martí 1933:65; 1954:59), frente a los viejos estereotipos de una lengua rústica; idea que sigue influyendo en la actualidad sobre el actual proceso de normalización lingüística de la lengua gallega<sup>2</sup>

Esta idea a cerca de sensibilidad femenina de la lengua y del espíritu gallego fue consecuencia de la lectura permanente de la obra poética de Rosalía de Castro y de las interpretaciones del folclore gallego hechas por Emilia Pardo Bazán (Rodríguez Campos 1991: 101); así como de la recreación de la lengua que hicieron otros poetas continuadores de la misma idea como Ramón Cabanillas. Conecta sin duda con otra representación mítica de la época que no puede pasarse por alto, que es la visión de la Galicia tradicional como un matriarcado, sacado a la luz por primera vez por M. Murguía, y sobre el que todos los galleguistas insistieron en la época. Se dijo en la época que originalmente la idea provino de la lectura de la «Poesía de la Raza Celta», del escritor bretón Ernest Renan, quien había resaltado la nobleza y espiritualidad de la raza céltica, se insistió también en que fueron las leyendas bretonas (también celtas), que en Francia habían impulsado los valores de la mujer frente a la tradición carolingia que despreciaba a la mujer y ensalzaba los valores guerreros del hombre. Historiadores y etnógrafos gallegos de la época trataron de resaltar el fuerte papel ejercido por la mujer en la vida familiar gallega, frente al papel del hombre que siempre muestra actitud sumisa, como si hubiese sido abatido

---

<sup>2</sup> Son muy numerosos los sustantivos de la lengua gallega que muy recientemente fueron feminizados (a paisaxe, a árbore, a cor, a dor, a mensaxe, etc) con objeto de modificar la expresividad sonora de la lengua, en consonancia con el ideal poético de Rosalía de una lengua suave y femenina; porque buscaba expresiones de melancolía ante el paisaje y ante la vida.

por el poder de la nobleza (castellana). Aunque también se insistió en que la voluntad dominante que se observa en la mujer gallega del campo se debe a su herencia celta, en cuyas tradiciones el hombre desempeñaba otros papeles ajenos al trabajo agrícola, siendo la emigración un destino frecuente. El origen celta de esta forma de organización familiar, centrada sobre el papel de la mujer, fue postulado muy recientemente por la antropóloga americana C. Brettel en su trabajo sobre el norte de Portugal, al analizar la tendencia migratorio multiseccular de los hombres<sup>3</sup>. Se propone así como mito la representación femenina del paisaje y de la cultura gallega. Esta era una estrategia retórica de los intelectuales en busca de una nueva imagen de la sociedad gallega; se trataba de dar un significado nuevo a la expresividad cultural propia para romper con los moldes impuestos por la tradición castellana<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> La antropóloga norteamericana Caroline B. Brettell (1986:113) sugiere en su estudio sobre la emigración del norte de Portugal que la organización familiar basada en el trabajo agrícola permanente de las mujeres y sus hijos, mientras sus hombres emigran, probablemente tenga sus raíces profundas en «los Celtas».

<sup>4</sup> James Fernández ha propuesto la idea de un «argumento de imágenes» que está detrás de la emotividad de los juegos poéticos con que los asturianos reivindican su «Madre/Patria» bajo la imagen femenina (Fernández 1995), como si se tratara de un juego de sustituciones metafóricas de sentimientos por imágenes complementarias que se hacen recurrentes en el discurso cotidiano. La metáfora de la nación/madre fue y es frecuentemente una metáfora raíz dentro de los discursos nacionalistas del norte de España (Risco 1920: 8; Zulaica 1990: 313).

El mismo autor descubre, por otra parte, en un trabajo más reciente (Fernández m.o.) la estrategia política de dominación colonial que se esconde detrás de lo que él llama «status deprivation» de los hombres, - formulado tanto por parte de misioneros como de antropólogas del movimiento feminista cuando van a otras culturas (poniendo como ejemplo el caso africano). Unos y otras con el afán de imponer su visión del mundo a otros pueblos -argumenta James W. Fernández- han criticado siempre el papel de los hombres en esas culturas (siempre periféricas), mermando así la resistencia anticolonial del nativo al devaluar por razones culturales las acciones características de los representantes de aquellas culturas (los hombres). Si nos fijamos ahora en las metáforas que los etnógrafos del nacionalismo gallego clásico generaron a cerca del hombre rural (tan humilde y ausente como si fuera una bestia apaleada por el poder de la nobleza), podemos ver que probablemente no pretendía otra cosa que plasmar con imágenes un proceso secular de dominación sufrido por la sociedad gallega, del que no dudaban.



La vocación migratoria del pueblo gallego -que también se remitió a los Celtas- fue interpretada por los fundadores del nacionalismo como la actitud resignada de un pueblo de vencidos que van en busca de otro destino en tierras extrañas. Vencidos por el poder del señorío, como antes indiqué, y resaltaron varios autores decimonónicos (Rovíra 1904: 167). Interpretando en función de esa dominación la visión siempre trágica que el hombre gallego proyecta acerca de su vida personal y familiar, con narraciones que presentan siempre al personaje gallego abocado a un final mísero, trágico y triste. Este tipo de narrativa la vemos no solo en la poesía gallega popular y culta, sino también en la poesía popular portuguesa<sup>5</sup>.

La espiritualización del paisaje gallego fue un tema tratado con frecuencia por estos autores gallegos con objeto de subrayar la participación mística de la mentalidad galaica con la naturaleza, sí como el profundo sentimiento de arraigo que los gallegos guardan hacia el lugar de origen; que no es otra cosa que unión mística con la naturaleza y el mundo material que la rodea, viendo la presencia de espíritus en el agua, en el fuego, en el interior de la casa y paseando por los caminos (Risco 1920; García Martí 1927: 35). De esta manera pudieron caracterizar al pueblo gallego como semejante a aquellos pueblos europeos del norte que según Menendez y Pelayo, tienen «nieblas en los ojos», para señalar su profundo desarrollo de la visión espiritual del mundo, frente al realismo típicamente mediterráneo.

En consonancia con esta estrategia cultural de interpretación espiritualista de la raza céltica los impulsores del nacionalismo gallego de principios del siglo XX trataron de dar un nuevo impulso a los mitos de la tradición jacobea cimentados sobre la leyenda de la tumba del apóstol Santiago, porque por un lado servían para mostrar la honda espiritualidad cristiana de la raza (al fomentar imágenes religiosas del mundo frente al carác-

---

<sup>5</sup> Así reza popularmente uno de los fados más antiguos:

«Minha mãe é pobrezinha  
Nao ten nada que me dar  
dá-me beijos coitadinha  
e despois pôe-se a chorar».

ter bélico, renacentista y materialista de los héroes castellanos) y por otro lado servían para exhibir la proximidad espiritual de los pueblos celtas de Europa con Galicia puesto de manifiesto en la creación de la ruta del románico (a pesar de la distancia geográfica). Según Vicente Risco, la honda tradición cristiana de Occidente terminaba en los límites de Galicia con Castilla, separados por la ruta del románico que fue creada en torno al camino de Santiago.

En esa misma época el poeta galleguista Ramón Cabanillas compuso un precioso poema sobre la leyenda del santo Grial, leyenda procedente de una antigua tradición del País de Gales y de Bretaña; el poema fue leído el día de la celebración de la patria gallega, el 25 de julio de 1921. Con el nombre del santo Grial se conoce al cáliz de la última cena que, según una leyenda, fuera, llevado por José de Arimatea a Gales; la leyenda bretona del rey Arturo y de los caballeros de la mesa redonda dice que el rey Arturo manda a sus caballeros en busca del santo Grial, como símbolo para sacralizar de sus conquistas. Ramón Cabanillas en su poema «O cabaleiro do santo Grial» (1921) presenta al rey Arturo ordenando a sus caballeros (que estén limpios de todo mal) cabalgar para presenciar el misterio del santo Grial; toma como héroe al caballero Galahad, por su lealtad y pureza, para ir desde las -tierras celtas de Gales hacia Galicia. Según otra leyenda medieval el santo Grial se había aparecido a un noble campesino (o a un monje) en la cima de las montañas del Cebreiro mientras se celebraba la misa; el Cebreiro es la punta clave de Galicia en la ruta de la tradición jacobea. ¿Qué le interesa resaltar al poeta del nacionalismo gallego?. Su poema pretende fortalecer el discurso nacionalista de la época que hacía del camino de Santiago el símbolo de la mística nórdica presente en el alma gallega (algo que hoy nos resultaría muy contradictorio observar dentro de la estrategia de un movimiento nacionalista gallego), proponiendo su unión como raza con los demás pueblos Celtas de Europa. El caballero Galahad es presentado como el caballero más noble y puro que emigra a la tierra gallega en busca de una epopeya meramente espiritual, porque está seguro de que su empresa tendrá la protección celestial, en su diálogo previo con el rey Arturo, previo a la partida, renuncia a todo signo caballeresco de «honor» (como la espada, el escudo, la espada) para mantener su pureza y espiritualidad (que son considerados específicos de la raza celta). Al pisar

la tierra gallega el paisaje dorado y florido da brillo al peregrinar del héroe, reflejándose a la vez la pureza del paisaje y la del caballero, que va en busca de una aventura mística. Esta culmina en la ermita del Cebreiro donde el héroe alcanza la visión milagrosa del santo Grial alumbrado por un resplandor celestial<sup>6</sup>. Por aquella época en que Cabanillas compuso su poema la leyenda del rey Arturo representaba para la intelectualidad galleguista los ideales románticos de la raza celta (amor, fidelidad, feminidad), que se oponían a los ideales del honor, de la venganza y del valor caballeresco, representados por la tradición carolingia, que los galleguistas veían representados en los héroes castellanos (El Cid, don Quijote, don Juan). De manera que la representación poética del mito hecha por Cabanillas hace brillar la grandeza de un mundo gobernado por la pureza y la búsqueda meramente espiritual, frente a la corrupción que supone un mundo gobernado por el afán de poder material, de la dominación y del honor. Los intelectuales galleguistas veían a Galicia como una cultura que se quedó al margen de las luchas por la Reconquista (como tantas otras veces en la historia) explicándose así por qué no se vio influida por los mitos caballerescos procedentes de la tradición carolingia. Su identidad pertenece a la tradición cultural de los Celtas (García Martí 1933:66).

---

<sup>6</sup> Levi-Strauss dedicó un capítulo de su obra «La Mirada Distante» (1984: 255-268) al análisis del mito del Grial dentro de la tradición europea. Al gran padre del estructuralismo no le interesa solo ver que la mente humana esté gobernada por el lenguaje de los mitos, sino que cuando piensa por medio de mitos lo hace construyendo una lógica de oposiciones binarias, en las que los personajes y secuencias narrados tienen por objeto dramatizar visiones del mundo opuestas. casi nunca le interesó analizar cómo esas visiones del mundo se utilizan para construir dramatizaciones de realidades concretas (por ejemplo, la relación del Grial con las visiones europeas del mundo), sino solo para mostrar que la mente humana piensa siempre por medio de oposiciones de manera que los mitos son un caso muy privilegiado. La versión más actual del Grial, que fue reconstruida por Wagner en el S.XIX, se inspiró en dramas búdicos para proponer el tema de la salvación por medio de la renuncia al amor sensual; Wagner pretende, según Levi-Strauss, contraponer dos mundos (el mundo Grial y el del mago Klingsor) entre los que no puede jamás haber mediación (el uno excluye siempre al otro), para mostrar al mismo tiempo que el ser humano no puede jamás librarse de ninguno de los dos; sale de uno para entrar en el otro en una lucha constante por la búsqueda del sentido.

Mitos como el del camino de Santiago o el del santo Grial de pronto ganaron fuerza expresiva en aquella época porque servían para fortalecer las tensiones dramáticas de aquel nacionalismo, que deseaba representar la espiritualidad del pueblo gallego apelando a los símbolos más ejemplares para la espiritualidad occidental. Al mismo tiempo identificaron la visión trágica que el gallego o el portugués tienen frecuentemente de su destino, interpretándola como la forma de expresión dramática de un pueblo dominado y sometido por otros; frente a esto se figuraron que el sentimiento del honor castellano era la expresión cultural de un pueblo que siempre aspirara a la dominación sobre los demás pueblos de España. Quedando así planteado el mito del alma gallega, perteneciente a una las tradiciones espirituales más místicas y puras de Occidente.

Promover los símbolos religiosos del pueblo gallego, y demás mitos, como definidores de la raza celta constituía además una estrategia simbólica opuesta a la de las ideologías impulsadas por el pensamiento liberal y por el pensamiento socialista de la época, que veían la solución al problema de Galicia en su modernización económica, necesitando cambiar solamente sus estructuras agrarias de producción. Representar a Galicia como un pueblo místico significaba tomar en serio su culturas sus costumbres y las vivencias de sus gentes (su realidad) a la hora de pensar en su desarrollo material, y no al revés.

## II.- EL TRABAJO CRÍTICO DE LOS ANTROPÓLOGOS

Frente a esta visión creadora de mitos para alimentar a la cultura atlántica ¿cuál ha sido la visión dada por los antropólogos? ¿Fue una visión realista o una visión romántica?. El pensador español Ortega y Gasset había planteado la esterilidad que supone para un pueblo vivir sin mitos, que es lo mismo que vivir sin esperanza; solo la realidad tiene sentido cuando forma parte de la aventura del mito, «para dar cabida al continente imaginario y servirle de soporte» (Ortega y Gasset 1914: 127); la cultura, obra del espíritu, «son espejismos que se producen en la materia» (Ibid., 132). Los viejos intelectuales galleguistas se comprometieron a alimentar y crear mitos que sirvieran para que su pueblo pudiera desempeñar algún

papel específico en la historia de la que siempre había quedado al margen. Algunos de los mitos por ellos creados siguen hoy en día, alimentando a intelectuales, etnógrafos y literatos. ¿Qué hacen actualmente los antropólogos que se pueda comparar, es decir, que ponga de manifiesto los papeles que históricamente puede representar el pueblo?

Tres antropólogas americanas han escrito recientemente sobre el noroeste peninsular reflejando en sus escritos una reacción antimediterránea, frente a las ideas expuestas anteriormente por otros antropólogos americanos y británicos a cerca de la cultura andaluza en concreto, me refiero a C. Brettel (1985), H. Kelley (1991) y S. Cole (1992). Han tratado de destacar el papel muy activo y dominante desempeñado por las mujeres (y encomendado a ellas) en estas áreas rurales-atlánticas, llegando a aceptar los viejos mitos del celtismo; excluyendo de sus análisis los estereotipos creados por la «antropología del honor» en la Europa mediterránea. Esta sintonía con los mitos celtas ha sido muy consciente en los tres casos, aunque sin duda sus trabajos estuvieron también muy motivados por las ideas del movimiento feminista americano, reflejando sobre Galicia y el norte de Portugal una parte de sus ideales; éstos pretenden ver la mujer del noroeste peninsular motivada por un ideal de vida muy independiente del varón, desde la más antigua tradición, interpretando en este sentido el significado histórico y cultural de las madres solteras. Insistieron en los niveles de liberación personal y social que supuso para las mujeres «atlánticas» su papel dominante en la vida familiar; insistieron también en el papel social de las mujeres como «viudas de vivos» (en frase tomada de Rosalía de Castro), de manera que la separación permanente de sus maridos, por la emigración, no hizo que los olvidaran ni renunciaran a vivir con ellos a pesar de tardar frecuentemente más de treinta años en volver a verlos; la lejanía de los esposos no hace que renuncien a la moralidad matrimonial a pesar del tiempo (Brettell 213), ¿Quiere esto decir que la moralidad dominante supone una carga muy pesada de la que no logran liberarse estas mujeres o por el contrario quiere decir que éstas siguen siendo de todas formas muy dependientes de sus maridos a pesar del tiempo?. Si la mujer dispone de un margen grande para negociar su papel frente a los ideales de la moralidad dominante, como piensa S. Cole, el reencuentro final con sus maridos solo puede interpretarse como una acción humanitaria hacia ellos.

Si se acepta un poder incontestable de la moralidad dominante que impone el catolicismo, como piensa C. Brettell, la mujer simplemente no puede poner en cuestión su matrimonio aunque lo deseara. Las tres antropólogas americanas insistieron en que el prestigio que adquieren las mujeres mediante sus trabajos como agricultoras es uno de los factores claves que les permiten negociar favorablemente casi todos los demás papeles en la vida social. Mostrándose dicho factor como objetivamente superior a cualquier representación ideológica dominante. Podemos decir de estas antropólogas que han aceptado el mito de la España céltica porque les ayudó a contemplar la veracidad de otros mitos sobre la mujer gestados dentro de la cultura americana contemporánea; para esta no les servían las representaciones de la mujer dadas por la «antropología del honor», que hizo ver los papeles de la mujer como una identidad creada por la dominación de una ideología machista (S. Brandes 1980). ¿Para quiénes es aconsejable conceder mayor legitimidad a la representación «atlantista» que a la «mediterránea»? ¿Cuál de los dos genera mayor contrariedad cultural en Andalucía, Galicia, Castilla, Cataluña, País Vasco?. ¿Cuál de las dos es más conformista?. ¿Cuál de las dos es más apta para interesar a un debate sobre la emancipación femenina. La respuesta depende del punto de vista que elijamos en cualquier caso, cada representación del papel femenino hace revivir mitos muy diferentes. La representación de la superioridad cultural de la mujer celta hace revivir el mito del «celtismo». El mito del «honor» hispánico, como principio de la vida social andaluza, acepta la hipótesis según la cual los ideales anteriormente defendidos por las más ricas tradiciones literarias de la España moderna siguen estando presentes actualmente en las clases populares, aunque hace tiempo que fueron abandonados por la aristocracia en Andalucía y en parte del mundo mediterráneo (Pitt-Rivers 1968: 50) ; Stanley Brandes piensa en cambio que las clases populares andaluzas tienen hoy en día una autopercepción que es claramente dependiente de la ideología que ostenta la aristocracia, porque ésta sigue dominando ideológicamente al pueblo en las representaciones que éste construye cotidianamente (Brandes 1980). Pero hemos de reconocer que el viejo mito del «honor» hispánico nos lleva a revivir en el presente una historia de contienda, conquista y dominación que hoy no es del agrado de los españoles ni de otros vecinos mediterráneos. Sin embargo el mito español

del «honor» no fue inventado por los antropólogos americanos o británicos, ni fue importado de las culturas del norte de Europa, sino que pertenece a la más genuina tradición social de la España moderna; aunque actualmente no pueda afirmarse que esté presente en todos los pueblos que integran la nación española.

Por lo que respecta a los antropólogos gallegos y portugueses, que trabajaron en el noroeste, podemos decir en primer lugar que han intentado producir un corte generacional con respecto al ambiente intelectual creado por las tradiciones literarias, intelectuales y etnográficas de sus respectivas sociedades. Al analizar sus propias culturas pretendieron eliminar la dependencia ideológica del antropólogo con respecto a la cultura a estudiar, desconectándose de las élites intelectuales dominantes. De esta manera se adecuaban a los criterios del método de investigación propio de una antropología social que pretendía verse libre de valores etnocéntricos, por lo que se refiere a los presupuestos teóricos de la investigación. Su deber lo veían en el diálogo dinámico con las ideas dominantes en la antropología mundial del momento, prescindiendo del diálogo con sus propias tradiciones intelectuales. A pesar de que en numerosas ocasiones dichos antropólogos españoles y portugueses tomaron referencias etnográficas de los clásicos en ningún momento entablaron en sus obras algún diálogo intelectual con ellos.

Este fenómeno puede definirse como el proceso de extrañamiento del antropólogo, con objeto de tomar distancia con respecto a su cultura de origen, para estudiarla desde la perspectiva del extraño (poseído por el principio de la objetividad en el método). Siguiendo el ejemplo de los viejos antropólogos que iban al mundo primitivo en busca del extraño, tratando de eliminar la subjetividad etnocéntrica de la observación y visión de la cultura, aunque se tratara de la propia y no de la del otro, el cual debía de ser presentado como un «alter ego» en el que debía de transformarse el antropólogo. Esta dependencia ideológica de la antropología de los pueblos primitivos hizo imposible la discusión metodológica que fuera en busca de una antropología propia, en la que el antropólogo pudiera ir en busca de las realizaciones históricas de su yo, y no necesitara siempre ir en busca del extraño. Si el antropólogo estudia su propia cultura no puede presentarla como la cultura del extraño, tendrá que objetivar los niveles de compro-

miso que acepta entre su método de investigación y ciertos mitos de la sociedad que le afectan directamente. Pero por lo que respecta a Galicia el análisis antropológico fue capaz a veces de proponer nuevos mitos a la sociedad (nuevas visiones de ella que llegaran a ser vividas por ella misma), quedando plenamente justificada. Un análisis reciente de Carmelo Lisón (Lisón 1990) interpreta el trasfondo de la romería gallega de El Corpiño, a donde acuden a curarse los posesos del demonio, como una «*communitas*» terapéutica<sup>7</sup>. Otros antropólogos gallegos (José Antonio Fernández de Rota, Marcial Gondar, Xosé Ramón Mariño Ferro, Xosé Antonio Fidalgo Santamarina) han contribuido eficazmente a idealizar la vida rural, que siempre había estado muy marginada por los poderes públicos, y a que se centrara sobre sus problemas parte de la reflexión política e intelectual a la hora de pensar en los problemas de Galicia.

El peso tan fuerte tenido por la vieja antropología del mundo primitivo sobre las investigaciones de antropólogos gallegos y portugueses tuvo como consecuencia, entre otras cosas, el olvido de la dialéctica entre el mundo rural y otras élites dominantes de la cultura provincial, regional y nacional. Tema que habían abordado previamente antropólogos de la antropología del mundo mediterráneo. Sin embargo no creo que se tratara de un olvido metodológico por parte de antropólogos de la vida atlántica. En la década de los cincuenta Michel Kenny había diseñado como tópico para las sociedades de la costa atlántica de Europa la total autonomía cultural de las tradiciones rurales con respecto a la tradición de los señores (nobles) absentistas, no participando tampoco su organización social del sistema de estratificación de la cultura nacional; extendiéndose esta idea más tarde. Dando lugar así a la idea del campesino como ser libre, no solo libre de la ideología de los señores feudales sino también libre de las ideologías dominantes en la vida provincial, regional y nacional (Kenny 1963).

---

<sup>7</sup> Todos los que allí participan intervienen con eficacia terapéutica, contándose los unos a los otros los dramas en los que están envueltas sus vidas. Los textos de unos ayudan a completar la lectura de los de otros y a esclarecer la naturaleza de sus dramas. Aunque desde el punto de vista de los participantes la eficacia curativa es obra del ritual. La «*communitas*» terapéutica de El Corpiño constituye sin duda uno de esos contextos que muestran con claridad la eficacia de los mitos y su papel insustituible en la vida social.



La influencia de estos planteamientos sobre los antropólogos «atlantistas» (cuya única excepción la veo en la obra de Joao de Pina Cabral, interesado en ver la influencia de la ideología burguesa sobre el campesinado) fue consecuencia del dominio de lo que se consideró como verdad por la academia internacional de los antropólogos y a la que aquéllos deben servir de alguna manera para ser reconocidos. Para los antropólogos solo son obligatorios aquellos mitos impuestos por las academias mundiales, no estando obligados por ellas a obedecer a otros mitos. Pero la necesidad de que la antropología como disciplina sea reconocida en sus respectivos países les obliga a seguir otros mitos. A no ser que deban sus trabajos a naciones decididamente proyectadas hacia la colonización de otros pueblos.

En este sentido considero desafortunada la crítica formulada por E. Gellner (1992: 1-7) del subjetivismo crítico contemporáneo, reivindicando para la antropología de Europa únicamente la objetividad científica del método antropológico, que debe de ir en busca del «otro» bajo reglas de investigación objetivas. Los debates actuales sobre el tema tratan de discutir si una antropología dotada de claridad en las reglas del método científico es superior a una antropología preocupada por la claridad epistemológica de la investigación seguida, que se pregunta para quienes tiene significado una determinada etnografía, y a quiénes les ayuda la visión objetiva, de una sociedad que propone un antropólogo. La segunda trata de esclarecer las formas de dominación que se encuentran detrás de un método de investigación emprendido, y sobre que presupuestos interesa al nativo el trabajo del antropólogo. Otra cuestión relevante consiste en aclarar, qué condiciones históricas (si subjetivas u objetivas) permiten la imposición de determinados supuestos convencionales como criterios para llevar a cabo investigaciones consideradas modélicas; si se trata de condiciones objetivas que se establecen «a priori», o por el contrario tienen que ser decididas en el diálogo con los sujetos que son el objeto de la investigación, a partir de cuestiones formuladas por ellos mismos. El objetivismo metodológico, la propuesta que Gellner, hace para una antropología de Europa en la era postcolonial y nacionalista de los años 90, cae en la ingenuidad del realismo, que considera que lo real debe de hablar siempre por sí mismo, con independencia de la forma y del contexto en que se narre.

Me quedo con la vieja idea de Ortega y Gasset que dice que lo real observado solo habla por sí mismo si lo colocamos en la órbita de -o en contraste con algún contexto imaginario; de lo contrario cualquier observación puede resultar muy banal, o muy poco significativa para poder ser presentada, por científica que sea su presentación. Desconectar la investigación antropológica sobre los pueblos de Europa de los debates intelectuales y políticos, y de las representaciones literarias que sobre ellos (o en ellos) se llevan a cabo, supondría para la antropología caer en un realismo trasnochado, que la obligaría a mantenerse al margen de los intereses propios de dichos pueblos; aunque tuviera sentido para determinadas formulaciones mundiales de la antropología como ciencia.

### III. LAS RELACIONES CENTRO-PERIFERIA

Para comprender la atomización de las economías rurales y su falta de articulación con las élites dominantes se ha desarrollado en Galicia un modelo diferente, al margen de los estudios antropológicos, bajo una lectura de las relaciones centro-periferia. No me refiero a cómo el análisis centroperiferia fue aplicado en los años setenta y principios de los ochenta por los antropólogos de las sociedades del Mediterráneo, que siguiendo las ideas de Wallerstein pretendieron analizar los modos de penetración de la organización capitalista mundial sobre las formas tradicionales de producción de la Europa del sur. Me refiero a la lectura de la periferia española hecha por economistas y por historiadores a partir de la obra del economista e historiador catalán Jordi Nadal sobre el atraso industrial de España<sup>8</sup>. Aplicado al análisis histórico de Galicia en concreto, la tardía incorporación de España al proceso industrial fue leída en función de la débil capacidad económica del centro para articular sus periferias. Esto se ha explicado históricamente por la debilidad política del poder estatal desde me-

---

<sup>8</sup> Una visión de Galicia en consonancia con algunos de estos planteamientos fue dada por X.M. Beiras (1972), quien a su vez estuvo muy influenciado por los planteamientos de Vicente Risco, que comento más adelante.

diados del S. XVIII, y a nivel económico por la incapacidad de dicho poder para crear una economía nacional que fuera capaz de articular sus regiones periféricas bajo el poder de élites económicas nacionales; lo que ayuda a comprender las fuertes tensiones políticas que siempre se vieron entre el poder central y sus regiones periféricas. En este contexto el concepto fundamental desarrollado en Galicia para explicar su marginalidad histórica a partir de mediados del siglo XIX es el concepto de periferalización progresiva de la economía gallega (pérdida progresiva de recursos y de capacidad de producción a medida que avanza la industrialización), al no disponer de una élite con capital suficiente para incorporarla al proceso de producción industrial (Carmona Badía 1990). En definitiva quedaría así explicado de otra manera la falta de articulación entre el medio rural y las élites urbanas en lo económico, en la organización social y en las formas culturales. Coincidiendo por casualidad con algunas de las ideas formuladas por M. Kenny en torno a la dispersión geográfica y atomización social propia las culturas atlánticas. Aunque lo que pretende es dar una imagen desintegradora de España y de Galicia, así como mostrar la faz destructora del capitalismo.

Un análisis muy anterior a éste, que vio la marginalidad de Galicia como su mayor problema, fue hecho dentro del movimiento del nacionalismo clásico. Por los años treinta el teórico más importante a cerca de la cultura y de la economía gallega fue Vicente Risco, proponiendo que el modo de estructuración social de Galicia dependía de sus tradiciones culturales y que por lo tanto no podía ser abordado desde el modelo de relaciones sociales que imperaba en el mundo capitalista. Pensaba que su organización minifundista de la tierra no era una lacra que debiera de ser eliminada (como se pensaba desde la racionalidad capitalista), sino que por el contrario hacía de Galicia un país importante como productor de grano, de hortalizas y de recursos del mar, alimentando a una densa población que con una organización capitalista de la producción no podría tener, y que además hubiera transformado a la mayor parte de sus agricultores en jornaleros y proletarios (Risco 1930: 11-231). Su atraso económico era interpretado como la consecuencia de la marginación política que vivía dentro del estado español, y ésta se debía a su vez a que su cultura era

considerada de tercera clase dentro de él. En consecuencia Risco proponía como estrategia a seguir, en primer lugar la revitalización de las tradiciones de la cultura rural, creyendo que del despertar de la cultura dependería que los gallegos empezaran a pensar que sus posibilidades sociales y económicas eran las de una rica nación occidental, sometida a la pobreza por obra de la dominación de otras. La racionalidad del capitalismo solo contribuiría a agravar los problemas sociales y económicos de Galicia, en lugar de resolverlos, por ser una sociedad periférica. Y no se puede disolver sus propias formas sociales y económicas, porque otros lo propongan, sin caer en contradicciones insolubles.

Con esta perspectiva podemos comprender de otra manera la estrategia cultural del nacionalismo gallego de principios de siglo, consistente en la creación y reproducción de mitos en torno a la identidad cultural de Galicia (que antes abordé). La pregunta que tenemos que hacernos es si la antropología debe prestar menos atención a los mitos regionales y nacionales -entre los que también hay que contar el mito en torno a la perifericidad<sup>9</sup>- que a los mitos en torno a la objetividad de la propia disciplina científico-académica, que le aconsejan siempre un mayor realismo en la visión de las cosas. Cualquiera puede responder diciendo que la antropología deberá estar atenta a ambas cosas, al idealismo y al realismo, pero el problema puede formularse de otra manera. Los mitos nacionales sirven para comprender cuál es la estrategia discursiva de los intelectuales y demás formaciones ideológicas de la élite dominante (no del pueblo); por el contrario la antropología como disciplina de la ciencia social suele prestar atención preferente a las formas populares de discurso y su modo de articulación en la vida social, traduciéndolas a categorías de análisis antropológico; es decir, descodifica mitos. Hay por lo tanto un divorcio

---

<sup>9</sup> En lo expuesto pretendo señalar que la vigencia actual del concepto de «periferización» de las sociedades económicamente dependientes depende, ante todo, de que como forma narrativa se confunde con las formas narrativas de otro mito más viejo dentro de la misma cultura. Narran el mito de una nación próspera que al venderse ingenuamente a la noción capitalista del progreso económico destruye su propia riqueza y su cultura, resultando estas destrucciones irreparables históricamente. Capitalismo es sinónimo de dominación y destrucción, que generan esclavitud.

entre una antropología de vocación romántica (que trabaja con la revivencia histórica de mitos) y una antropología con vocación al realismo, atenta a la interpretación de las formas del discurso popular, como si el género popular constituyera una cultura aparte.

#### IV. CONCLUSIÓN

A modo de conclusión propongo descender a un caso concreto que permita analizar el poder de las representaciones creadas por las élites. En la dinámica cultural de la vida española actual vemos que las élites regionales reproducen y producen mitos, generando imágenes desarticuladoras de la identidad de la nación-estado, como si ésta fuera una mera ficción de la historia pasada, fortaleciendo símbolos y viejos mitos fundadores de las identidades étnicas. Las clases populares no siempre participan de esos mitos, y cuando lo hacen no participan en la misma medida en que participan los intelectuales y demás élites que los proponen; a veces participan de ellos siguiendo una práctica social opuesta a la estrategia que persiguen las élites, fortaleciendo con ellos otras identidades diferentes a las que les proponen. Un ejemplo de ello lo estamos viviendo con la revitalización actual del Camino de Santiago, que propongo como caso paradigmático; porque pone en contacto al viejo mito fundador de la nación española (la aparición de Santiago matando a los moros en la batalla de Clavijo) con un número creciente de gentes procedentes de toda la geografía española y europea; utilizan el Camino de Santiago como una aventura personal insospechada, para peregrinar y purificarse. Poniéndose al mismo tiempo en contacto con las viejas imágenes de la cristiandad peregrinando, o con las de una nación que se purifica de su pasado inmediato. El peregrinar es siempre un caminar religioso que pone a los españoles de hoy en contacto con viejas imágenes religiosas de sí mismos (con independencia de las creencias de cada uno), fomentadas en el pasado, que parecían ya desterradas; apareciendo de nuevo en el contexto de una sociedad civil que se define cotidianamente como laica y políticamente como socialista (antirreligiosa). Esto está sucediendo después de que el mito de Santiago pasara por una etapa en la que sirvió primero para la creación de la identidad española y después para

el fortalecimiento de la identidad étnica de Galicia. Esta lo reivindicó para sí misma tratando de proponerlo hacia otros pueblos como un símbolo de su especificidad, y hoy lo está volviendo a reivindicar la idea de una nación gallega. Acabó por ser recuperado como un símbolo universal propicio para el encuentro entre todos los pueblos cristianos, y en particular los de la nación española. A los expertos les sorprende que la avalancha masiva de peregrinos hacia Santiago en los últimos años sea muy mayoritariamente española y no europea. A los dirigentes actuales de la vida política gallega les seduce la idea de que esté habiendo una gran proyección de Europa sobre Galicia; a los dirigentes de la iglesia católica en España les agrada la movilización popular en torno a la peregrinación, al ver que con ella se fomentan en el pueblo representaciones religiosas de la vida, que parecían perdidas.

El hecho de que símbolos o mitos de pueblos periféricos (como Galicia) puedan llegar a ser asumidos de forma creciente hoy en día por toda una nación-estado como suyos ya no depende solamente de ellos mismos, ni depende de la estrategia política que persigan con ellos los intelectuales; sino que depende de que sirvan históricamente para ejercer alguna forma de consenso (o contraste) ideal que pueda -resultar fortalecido en ciertos momentos desde varios puntos de vista pragmáticos (social, político, cultural, etc) . Puede haber por consiguiente un cierto divorcio entre las élites dominantes y las clases populares en lo que se refiere a la significación pragmática de los mitos propuestos por aquéllas; sin embargo el movimiento dinámico fortalecedor de los mitos es siempre promovido desde arriba (y no desde abajo), aunque dicha dinámica intelectual solo será eficaz si sirve para generar representaciones populares. Dicho divorcio consiste en las diferentes imágenes construidas socialmente que se superponen en torno a un mismo mito; que no significa lo mismo para todos, y que por consiguiente no sirve para fortalecer más la identidad que proponen unos frente a las de los otros. Las imágenes de la identidad que proponen los unos aparecen deformadas e incluso invertidas en las mentes de los otros. A veces la dinámica de la inversión de imágenes es lo que da fuerza expresiva a un símbolo o a un mito.

La historia de España, lo mismo que la historia de Galicia y la historia de la antropología, es la historia que se puede narrar a partir de sus

propios mitos, de los cuales no es posible escapar. Sin contar con ellos la historia se vive -en palabras de Ortega y Gasset- «sin perspectiva»; lo que se narra no tiene significado.

## BIBLIOGRAFÍA

BRETTELL, C.B. 1986. *Men who migrate, Women who wait*. Princeton University Press. New York.

CABANILLAS, R. 1926 *O Cabaleiro do Sant-Grial*. *Obra Completa* T. I. pp. 380-398. Akal. Madrid 1979.

CARMONA BADÍA, J. 1992 *El Atraso Industrial de Galicia, Auge y Liquidación de las Manufacturas textiles (1750-1900)*. Ariel. Barcelona.

COLE, S. 1992. *Women of the Praia. Work and Lives in a Portuguese Coastal Community*. Princeton University Press. Princeton.

CUEVILLAS, F. 1962 *Prosas Gallegas*. Galaxia. Vigo.

FERNÁNDEZ, J. 1995 *Visión Periférica y la Relación Centro/Periferia y Parte/Todo en la Política Cultural de las Etnonacionalidades. Proceedings in the Conference of Atlantic Peripherie of Europe*. Iberian Studies. Keele.

m.o. *Feminization and Colonization*. No publicado.

GARCÍA MARTÍ, V. 1927. *Una Punta de Europa (Ritmo y Raíces de la Vida gallega)*. Mundo Latino. Madrid.

1933 *De la Zona Atlántica*. Sociedad Española de librería. Madrid.

1954 *Galicia. La Esquina Verde*. Editora Nacional. Madrid,

GELLNER, E. 1992. *Anthropology and Europe*. *Social Anthropology* 1 (1-7).

- KELLEY, H. 1991. *Unwed Mothers and Household Reputation in a Spanish Galician Community*. *American Anthropologist*. Vol. 18 (565-80).
- KENNY, M. 1963. *Europe: The Atlantic Fringe*. *Anthropological Quarterly*. 36 (100-119).
- LEVI-STRAUSS, C. 1984. *La Mirada Distante*. Argós Vergara. Barcelona.
- LISÓN TOLOSANA, C. 1990. *La España Mental II. Los Endemoniados en la Galicia de Hoy*. Akal. Madrid.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1964. *Meditaciones del Quijote*. España Calpe. Madrid.
- RISCO, V. 1920. *O Sentimento da Terra na Raza Galega*. Nós 27: 4.9.
1930. *El Problema Político de Galicia. Obra Completa*. T. I, pp. 111-231. Akal. Madrid 1981.
- 1962 *Etnografía: Cultura Espiritual. Historia de Galicia*. dir. por R. Otero Pedrayo, T.I, pp. 255-777.
- RODRIGUEZ CAMPOS J. 1991. *La Etnografía Clásica de Galicia: Ideas y Proyectos. Antropología de los Pueblos de España*, dir. por J. Prat, U. Martínez, J. Contreras, I. Moreno. Taurus. Madrid.
- SHWEDER R. 1984 *Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence*. Richard A, Shweder y Robert A. Levine (eds.) y *Culture Theory*. Cambridge University Press. Cambridge.
- VILLAR PONTE, A. 1921 *Da Paisaxe e a Pintura en Galicia*. Nós 4: 3-10.
- ZULAICA, J. 1990. *Violencia Vasca. Metáfora y Sacramento*. Nerea. Madrid.