

Cantabria: una “comunidad histórica” (del tiempo presente). Lo urbano como espacio social de la invención de una conciencia regionalista

(Cantabria: an historical community (at the actual history).
The urban as social space of consciousness regionalist
invention)

Montesino, Antonio

Centro Europeo de Formación Empresarial (CEDEFOR)

Pasaje de Peña, 2 – 3º C

39008 Santander

BIBLID [1137-439X (2000), 19. 187-212

El año 1981, Cantabria obtenía el primer Estatuto de Autonomía de su historia. Se trata, por lo tanto, de una nueva comunidad histórica surgida en el tiempo reciente, o presente, de la propia historia, al amparo del restablecimiento en España del orden constitucional y la reorganización territorial del Estado. En este proceso de construcción social de una conciencia regionalista han jugado un papel relevante las capas mesocráticas de Cantabria y los nuevos movimientos regionalistas que, instalados en la centralidad política, social, cultural y económica de los ámbitos urbanos, han desplegado sus estrategias discursivas, fundamentadas en la invención de una tradición regional, concebida en los términos de una esencialismo identitario, claramente nostálgico de un pretendido mundo rural tradicional idílico, que nada tiene que ver con el moderno concepto de comunidad política, basada en el necesario reconocimiento de una ciudadanía social y de un Estado democrático de derecho, capaz de legitimar tanto la autonomía de los individuos como la de las sociedades a las que pertenecen.

Palabras Clave: Invención de la tradición. Historia del tiempo presente. Postradisional. Identidad difusa. Comunidad imaginada. Neotradicionalismo. Regionalismo fiscal. Ciudadanía social.

1981. urtean, Kantabriak bere historiako lehen Autonomia Estatutua lortu zuen. Hala beraz, historian berriki, edo gure egunotan, sorturiko komunitate historiko berria da Kantabria, Espainian ordena konstituzionala berrezarriaren eta Estatuaren lurralde-berrantolaketaen babespean eratua. Kontzientzia erregionalista baten eraketa soziala ekarri duen prozesu honetan, eginkizun nabarmena izan dute Kantabriako geruza mesokratikoez zein mugimendu erregionalista berriek. Horiek, hiri giroko zentralitate politiko, sozial, kultural eta ekonomikoan kokaturik, beren estrategia eta diskurtsoak zabaldu dituzte, funtsezkoak baitira halakoak eskualde-tradizio baten asmakuntzan. Esentzialismo identitarioari dei egiten dioten terminoen inguruan sortua, nekazari giroko mundu tradizional ustez idiliko baten nostalgia agerian duela, ez du zerikusirik komunitate politikoaren kontzeptu modernoarekin, zeinak hirirtasun sozial baten eta zuzenbidezko Estatu demokratiko baten aintzatespenean oinarritua izan behar duen, Estatu horrek bai norbanakoen eta bai dagozkien gizartearen autonomia ere legitimatzeko gai izan behar duelarik.

Giltz-Hitzak: Tradizioaren asmakuntza. Egungo egunaren historia. Postradizionala. Identitate lausoa. Komunitate imaginatua. Neotradizionalismoa. Erregionalismo fiskala. Hirirtasun soziala.

En 1981, la Cantabrie obtenait le premier Statut d'Autonomie de son histoire. Il s'agit, par conséquent d'une nouvelle communauté historique, apparue récemment ou plus actuellement, de sa propre histoire, à l'appui du rétablissement de l'Espagne, de l'ordre constitutionnel et de la réorganisation territoriale de l'Etat. Dans ce processus de construction sociales d'une conscience régionaliste, les couches mésocratiques de la Cantabrie et les nouveaux mouvements régionalistes qui, instalés dans la centralité politique, sociale, culturelle et économique des milieux urbains ont joué un rôle éminent. Ils ont déployé leurs stratégies discursives, fondées sur l'invention d'une tradition régionale, conçue en terme d'essentialisme identitaire, clairement nostalgique d'une prétendu traditionnel monde rural idyllique, qui n'a rien à voir avec le concept moderne de communauté politique, basée sur la reconnaissance nécessaire d'une citoyenneté sociale et d'un Etat démocratique de droit, capable de légitimer aussi bien l'autonomie des individus que celle des sociétés auxquelles ils appartiennent.

Mots Clés: Invention de la tradition. Histoire du temps présent. Post-traditionnel. Identité diffuse. Communauté imaginée. Néo-traditionalisme. Régionalisme fiscal. Citoyenneté sociale.

1. LA FLAMANTE CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA CONCIENCIA REGIONALISTA

El inicio de la redemocratización de España, a finales de los años setenta, supuso una eclosión de los procesos autonomistas promovidos por la oposición al régimen, que incluyó en sus programas, frente a la desprestigiada política de identidad unitaria franquista, cerceñadora de las variedades culturales de los pueblos, la lucha por las libertades democráticas y la descentralización política. Por vez primera se iba a producir en la historia moderna del país, un amplio consenso en torno a la necesidad de reformular las relaciones económicas, políticas y socioculturales entre el centro y la periferia, a través de un proceso autonómico que permitiera la existencia de un modelo innovador de organización territorial, capaz de “resolver” la “vieja cuestión” de las nacionalidades y regiones en el seno del Estado.

Cantabria, animada por los aparatos de los partidos mayoritarios y los grupos emergentes de carácter regionalista, también se sumó al movimiento de generalización autonómica, que habría de desembocar, al amparo de la Constitución de 1978, en la obtención de su Estatuto de Autonomía, el año 1981. Este nuevo contexto político de efervescencia de lo que bien podría denominarse una ideología autonomista, impulsó un creciente interés hacia lo “autóctono”, como respuesta a la necesidad de forjar en el conjunto de la sociedad cántabra, carente de una especificidad etnoterritorial, una conciencia regional distintiva, histórica y culturalmente inexistente.

La búsqueda de lo que los discursos neofolkloristas, obsesionados con la idealización de la vida rural, consideran las esencias remotas de “nuestra historia y cultura ancestrales”, se ha llevado a cabo anteponiendo la retórica nativista, y la ciega exaltación de unos hipotéticos valores regionales, al discurso científico y a la autorreflexión. Tan nefasta filosofía, que cuenta con patente institucional por su efectismo en el rescate de símbolos diferenciadores, fácilmente manipulables, está contribuyendo a suplantar el necesario y riguroso análisis de la realidad de los hechos históricos y culturales, por la invención de una historia y de una tradición de singularidades exclusivistas (Montesino, 1993, 1995a, 1997). Con este anémico bagaje referencial, fundamentado en el historicismo y en la lógica de la confrontación victimista, es con el que las nuevas élites etnocráticas cántabras asisten a la “conurrencia multiple etnoterritorial”, en el contexto del actual panorama de complejidad y conflictividad intergubernamental, propia del “federalismo concurrente” de nuestra España autonómica, caracterizada por la asimetría política, la heterogeneidad administrativa y la provisionalidad institucional de las Comunidades Autónomas en la participación estatal (Moreno, 1997).

Durante las dos últimas décadas, coincidiendo con el debilitamiento de la ciudadanía y la solidaridad, dos de los principios fundadores de las modernas sociedades occidentales (Petrella, 1997: 15), en Cantabria asistimos a la retradicionalización de la vida cultural y a un uso instrumental de la tradición, con una clara voluntad de pedagogía social, encaminada a la reeducación de amplios sectores de la población en el amor por las costumbres locales como un valor primordial que deben cuidar, conservar y difundir, y que, curiosamente, nos remiten al supuesto mundo idílico de las tradicionales comunidades campesinas, tomado como paradigma de la cohesión y la estabilidad sociales. Se trata, qué duda cabe, de una lectura neotradicionalista de la tradición, efectuada en el marco histórico de una sociedad reflexiva y postradicional (Giddens, 1993 y 1994). La permanente invocación retrospectiva a unos supuestos valores espirituales propios de un remoto pasado histórico, se ha convertido en una nueva religión (predicada desde la pequeña y mediana burguesía regionalizante de los ámbitos urbanos, en su deseo manifiesto, política y económicamente interesado, de proyectar su eco en amplias capas de la sociedad) al servicio de la comunicación reproductiva de la “ideología regionalista”, que cuenta en su repertorio discursivo con un acervo de mensajes en los

que se niega el reconocimiento de las diversas constelaciones identitarias, y de significado, realmente existentes en la sociedad postradicional en la que vivimos. Dichos mensajes, negadores de la *alteridad fraternal*, no sólo imposibilitan un consenso sociocultural básico, sino que actúan como creadores y reforzadores de una concepción identitaria, basada en una idea de identidad y de comunidad homogénea y no compleja. De este modo se construye socialmente la falsa representación de una regionalidad cántabra naturalizada, cuya fuerza integradora se hace derivar de algo dado prepolíticamente, de un hecho independiente de la formación de la voluntad política, al tiempo que se eliminan y neutralizan por vía de homogeneización, las contingencias históricas en la vertebración de la comunidad, en contraposición al orden artificial del derecho positivo representado por el Estado (Habermas, 1997: 179) y se oculta el verdadero carácter de un moderno proceso identitario, entendido éste como un acto de adhesión voluntaria de la ciudadanía a una determinada comunidad democrática.

A nadie debe extrañar la recurrencia a la invención de rasgos tradicionales que apelan, reiteradamente, a la identidad territorial y psicológica de los cántabros, porque son estos elementos simbólicos, junto a la memoria histórica (sacralización del tiempo pasado, del espacio y de la etnia que lo habita, en un juego de pertenencias exclusivistas), los que están siendo utilizados, por las élites regionalistas, asentadas en los ámbitos urbanos de la centralidad económico-política, como señaladores identitarios, en sus estrategias de vertebración de una conciencia identitaria que respalde las propuestas de su nuevo "particularismo centrífugo". Es frecuente que la llamada a la pertenencia étnica se apoye en una selección de aquellos símbolos y elementos de la cultura tradicional, verdaderos o falsos, susceptibles de ser empleados como demarcadores eficaces de la identidad colectiva y que ésta se ritualice, periódicamente, buscando los lazos de unión con un pasado remoto que, a través de las prácticas ceremoniales, contribuyan, por el carácter performativo de los ritos, a hacer que los individuos sean quienes creen ser, generando anclajes socioemocionales que les comprometan con el colectivo, sus normas e ideología. Todos los rituales de reforzamiento identitario necesitan hacer acopio discriminado de rasgos del pasado, real o mítico. En cualquiera de los casos forman parte de esa realidad inventada (plausibilidad social) y expresan las transformaciones que se están produciendo en el sistema social. Igualmente, reflejan la posición de las diferentes fuerzas tendenciales que ejecutan dichos cambios y escenifican sus posiciones políticas, ideológicas y económicas en el proceso. Al tiempo que son expresivos, también poseen un carácter instrumental, destinado a la construcción y reproducción de la nueva realidad social. Resultan, por lo tanto, invenciones ritualizadas de la tradición (Hobsbawm y Ranger, 1987) al servicio del nuevo cambio social (relevo/mantenimiento de élites político-culturales mesocráticas, resituación de los grupos de presión económica, transición del "particularismo centrípeto" al "particularismo centrífugo", etc.). En definitiva, textos icónico-verbales de unos grupos regionalizadores que toman la nostalgia por el pasado feliz, como un símbolo encubridor de sus propios intereses religiosos, económicos, políticos y sociales. No debemos olvidar que los símbolos operan como "fuentes extrínsecas de información" (Geertz, 1987: 91-92) que estructuran la vida humana desde mecanismos extrapersonales, en la medida en que proporcionan un universo cognitivo para la organización de los procesos psicociológicos. Actúan como representaciones que delimitan la realidad social, "consiguiendo hacer objetivo y natural aquello que no es ni objetivo ni natural" (Azcona, 1989: 323-325). Se trata, en suma, de procesos de institucionalización, actos inaugurales de fundación, o invención, que contribuyen al establecimiento de atributos y fronteras diferenciadoras. A la institución de identidades que imponen una determinada esencia social, sobre la que se determina posteriormente, de un modo imperativo, el *ser* y el *deber ser*, individual y colectivo, de las gentes que habitan el territorio consagrado, sancionado y legitimado como ente autónomo y diferencial. En este sentido, "la eficacia simbólica de los ritos de institución, es decir, el poder

que poseen de actuar sobre lo real actuando sobre la representación de lo real” es innegable (Bourdieu, 1993: 111-123).

A través del elogio de la tradición y de la “sociedad tradicional” (en unos momentos en que ésta experimenta una profunda desarticulación y liquidación de sus estructuras y modos de vida), se está justificando, e imponiendo, una concepción del tiempo y de la historia en beneficio de sus manipuladores. De modo significativo, aquélla se relaciona únicamente con las viejas sociedades rurales y con una serie de rasgos, preseleccionados, de la cultura popular. Como si no hubiera, además, tradiciones urbanas y, otras, no precisamente populares. Las asimetrías entre el espacio y el tiempo de las experiencias del pasado y las del presente, se soslayan. La identidad queda así ubicada fuera de toda temporalidad que no sea el tiempo mítico. El tiempo sin tiempo, codificado a partir de una ética y una estética, concebidas en clave neotradicionalista.

Entre el coro de lamentos destacan las voces enturbiadas de algunos sectores que en su día contribuyeron a desarticular la sociedad tradicional hoy retóricamente añorada. Y lo hacen, justamente ahora, cuando sobre la ruina demográfica, económica y cultural de las aldeas rurales se cierne la avidez de los grupos (sus propios intereses) de promoción inmobiliaria y turística que, desde hace unos años, controlan la redefinición y reordenación del territorio y de sus significaciones culturales y simbólicas. Naturaleza y cultura (el pasado mezclado con el presente), al fin, convertidas en mercancía y espectáculo para su uso como valores de cambio en la nueva sociedad del ocio.

Para estos sectores neotradicionalistas, que cuentan con el consenso de otros grupos inmersos en el despiste cognitivo que toda relación objetal con la tierra amada implica, la tradición y la sociedad tradicional tienen una inconfesada significación política al convertirse en el referente estructural del *cantabrismo*. No son, pues, sólo un modelo o una forma peculiar de organizar la vida social y producir bienes, de ver y comprender el mundo y a los otros, sino, también, un pretexto para reforzar sus posiciones sociopolíticas y refrenar aquellos procesos de cambio social que pueden escaparse de su obstinado hegemonismo. El cambio y la posibilidad de concebir otros modelos de realidad se contemplan como una amenaza, bajo la cual subyacen dos razones fundamentales que responden a la psicología individual (deseo humano de asegurar el control del entorno social) y al *status quo* de la ideología política que así lo percibe (algo que es, es bueno porque siempre ha sido así). En última instancia a ciertos sectores sociales, de la derecha y de la izquierda, les encantaría poder invertir el curso de la historia, anular los logros del proceso civilizatorio y reencontrarse con el iluso atavismo de una comunidad perfecta con niveles de organización humana reducidos a la familia y la aldea.

Desde esta perspectiva, el recurso a la tradición como reguladora normativa de las relaciones sociales e interpersonales, constituye un falso mecanismo de apaciguamiento de las incertidumbres y temores cotidianos y, por ello, una forma falaz, y retórica, de defensa de la “sociedad tradicional”. Sociedad ésta, por otra parte, ya pasada y fenecida, a manos del lógico impacto histórico de los cambios estructurales y sociales (industrialización, urbanización, implantación de la vía capitalista en el sector agrario, etc.), que nada tiene que ver con su falsa conciencia del pasado, debida a una visión ideológica del mismo, fundamentada en la mitificación de las comunidades rurales, entendidas como entes homogéneos y armónicos, carentes de conflictos y diferencias sociales. El pasado adquiere estatuto sagrado y deviene paradigmático para las conductas individuales y sociales, ya que lo que en él se hizo es considerado como una verdad intemporal y eterna, que se debe repetir de una forma ritualizada. Estamos ante una tradición mixtificada y mixtificante, reelaborada por las clases

dominantes e impuesta como un referente simbólico, perfectamente encajado en los rasgos neoconservadores del nuevo orden social. Tradición que, para los defensores del proyecto regional neotradicionalista cántabro y sus "intelectuales tradicionales", es pura e inmutable en las esencias (la tierra, el pueblo, los ritos y costumbres, etc.; históricamente descontextualizados y mitificados en sus estructuras, expresiones y representaciones simbólicas). Como ha señalado Clifford Geertz, la tradición:

"es un sistema de símbolos que actúa con el fin de suscitar en los hombres motivaciones y disposiciones, profundas y durables, en formular concepciones de orden general sobre la existencia y en dar a estas concepciones una apariencia tal de realidad que estas motivaciones y estas disposiciones parezcan apoyarse exclusivamente sobre lo real" (Geertz, 1972: 23).

Entendida desde una perspectiva esencialista (lo puro y auténtico), la tradición aparece:

"como la representación de un mundo social que no existe pero que se quiere mantener. De esta forma la manera más fácil es mitificarla, presentarla como proyección de una realidad idílica o pretendida edad de oro. Pero lo novedoso no es ya solamente la mitificación de tal realidad, sino el lugar donde se produce. El discurso sobre la tradición es esencialmente urbano, es decir, es el habitante de la compleja ciudad quien busca sus señas de identidad en el pasado, quien cree ver en el 'resucitado' mundo rural las 'esencias' de una civilización que se les escapa" (Gurrutxaga, 1989: 331-332).

Estos factores de cohesión y diferenciación grupal, cuando logran conjugar los aspectos simbólico-emocionales (ideología) y los de tipo instrumental (los intereses), operan como medios movilizadores del grupo, dotados de una gran potencia activadora frente a cuanto se les oponga, real o ficticiamente, en la reivindicación de su regionalidad prevista, cualesquiera que ésta sea. Las fuerzas políticas son conecedoras de ello y lo cultivan, a través de sus retóricas populistas, porque son conscientes de que

"quien controla el contenido y significado de los símbolos, quien regula su difusión y aprendizaje, controlará también la 'conciencia' resultante. Así, quien manipula -quien define y hace aprender la referencia- los símbolos más potentes, integra de manera intensa. Y esto lo hace, obviamente quien puede hacerlo, quien tiene poder. Orden simbólico y orden político van indisolublemente ligados. El poder de los símbolos juega con los símbolos del poder. Y se da el caso de que los símbolos del poder no solamente crean más poder (que es el objeto inicial de su invento y uso), sino que pueden también crear conciencia de identidad-comunidad allí donde previamente no había ni comunidad ni identidad ni conciencia". (Mira, 1990: 30-31)

Dicha visión estereotipada de la realidad histórico-antropológica de Cantabria, resulta sumamente útil para la elaboración de todo tipo de discursos victimistas y esencialistas. Sobre ella, se sostiene el mito agrarista de una sociedad cántabra campesina (hecho paradójico en un tiempo de crisis y liquidación intensiva de los fundamentos agrarios del mundo rural tradicional). Se trata de un historicismo esterilizador que pretende privar a la tradición histórica de su fuerza crítica configuradora, e impedirnos efectuar esa necesaria y concienzuda revisión crítica de las tradiciones, si de verdad queremos, como nos aconseja Adorno, enfrentarnos "a conciencia con el propio pasado" y a la denuncia de las falsas continuidades (Habermas, 1997: 53).

El antropólogo y, por extensión todo investigador social, no encontrará en la Cantabria actual ninguna comunidad campesina aislada y en estado de hibernación histórica. Por el contrario, descubrirá sociedades que, sobremanera a lo largo del presente siglo, se hallan inmersas en una paulatina liquidación de sus rasgos y fundamentos tradicionales, por el impacto de una progresiva urbanización de los espacios rurales. La sustitución de las estructu-

ras sociales y productivas precapitalistas por otras de tipo capitalista, se ha producido históricamente a través de la creciente penetración de las formas productivas dominantes en las unidades familiares, comunales y cooperativas, como medio de garantizar la reproducción social del sistema y la perpetuación de éste y de las clases hegemónicas. Estos cambios de larga duración, no autogenerados por la sociedad campesina, hunden sus raíces en la transformación histórica de la sociedad urbana preindustrial a la industrial y conllevan la consiguiente modificación de los valores, hábitos y pautas de comportamiento tradicionales, así como el surgimiento y difusión en el medio rural de nuevas mentalidades.

Todo ello, hace que cada vez tenga menos sentido, y resulte más difícil, en medio de un creciente desarrollo económico y técnico, establecer diferencias radicales entre los ámbitos rurales y urbanos. La comprensión de la propia sociedad rural actual (en ningún momento considero el término rural sinónimo de agrario), obliga a reconocer su creciente integración en el conjunto de la sociedad, bajo los efectos del cambio social, cualesquiera que sea la intensidad y el ritmo de sus procesos adaptativos. Creo que hablar de las sociedades rurales de Cantabria, permanentemente expuestas a la penetración de pautas culturales generadas en las áreas urbanas, exclusivamente en términos de su especificidad y diferencias, resulta un acto de ceguera etnocentrista. De una vez por todas, debemos empezar a considerar las comunidades campesinas como ámbitos no tan diferenciados de los urbanos, a los que se encuentran estructuralmente ligadas y con los que participan de las características generales de la sociedad global, en la que ambos subsistemas se integran. Si bien, esta articulación de lo urbano con lo rural se ha llevado a cabo de un modo asimétrico, al no haberse producido históricamente con arreglo a un intercambio entre partes con iguales poderes de negociación. Cantabria es una sociedad compleja, en la que los ámbitos rurales y urbanos deben estudiarse como subsistemas interpenetrados de una sociedad más amplia y general, que es la sociedad urbano-industrial. Por lo tanto, resultan inadecuadas, para la comprensión de nuestra realidad regional, todas aquellas perspectivas analíticas que partan de la existencia de dos tiempos históricos autónomos y coexistentes (el preindustrial de la tradición rural y el industrial de la "modernidad" urbana), en los que supuestamente irían transformándose, con absoluta independencia y a un distinto ritmo, las sociedades rurales y las urbanas.

Desde esta perspectiva, a la luz de las macromagnitudes demográficas y económicas y de la propia evolución histórica de la región (carácter eminentemente urbano de la mayoría de la población, predominio económico del sector terciario, desarticulación y disolución histórica de las estructuras de las sociedades tradicionales urbano-rurales, e instalación de éstas en los nuevos ámbitos económicos y culturales del capitalismo), es insostenible, y científicamente y socialmente inadmisibles, el mantenimiento interesado del mito agrarista de la existencia actual de una Cantabria predominantemente campesina, cuyas hipotéticas señas de identidad, supuestamente, hundirían sus raíces en las esencias ancestrales e inalteradas de un mundo rural idílico (Montesino, 1993: 281-304 y 1995b: 403-431).

Frente a estas concepciones mixtificadoras de un supuesto nativismo arcádico, convendría tener en cuenta una percepción del pasado, del presente y del futuro cognitivamente más responsable, como debiera corresponder al estatuto propio de todo investigador riguroso y de unos representantes políticos que tendrían que sentirse, frente a los diversos miserabilismos etnocentristas, coherentemente comprometidos con la defensa y representación de la ciudadanía social y cosmopolita que requieren los actuales procesos de mundialización de la democracia y de globalización cultural, económica y ética.

En el caso concreto de Cantabria los grupos protagonistas de la defensa autonómica de la región (aspecto que me parece totalmente legítimo, desde la triple perspectiva del acerca-

miento de las decisiones políticas a los ámbitos del autogobierno; de la construcción social de unos modernos marcos referenciales de significados culturalmente compartidos; del desarrollo del derecho constitucional que ampara y facilita la federalización del Estado español y el necesario reconocimiento al inalienable derecho que cada individuo tiene, en una sociedad postradicional, a decidir legítimamente sobre las pertenencias que considera más identificatorias y las participaciones que estima más convenientes con arreglo a su libre autodeterminación). Decía que, en el caso que nos ocupa, debieran tenerse en cuenta los factores históricos que definen lo que, a mi juicio, constituye la complejidad social de la nueva región cántabra. Creo que, a grandes rasgos, desde el punto de vista histórico-antropológico, en la configuración social y territorial de Cantabria pueden establecerse dos períodos esenciales: uno sería el perteneciente a la Edad Media; otro, el correspondiente a la fase transicional del Antiguo al Nuevo Régimen.

Desde el siglo VIII al XIV, en torno a la difusión de la sociedad feudal, que desarticuló las estructuras de las primitivas comunidades cántabras de base gentilicia, se produjo, en lo que hoy denominamos Cantabria, una nueva forma de organización socio-territorial que, impulsada por los reyes, la colonización monástica y seglar y por las presuras espontáneas de los hispanovisigodos, sentó, con arreglo a determinada política de control y ordenamiento de los sistemas de propiedad, jurídico, fiscal y espacial, las bases territoriales e institucionales de solares familiares, aldeas, valles y villas; sobre las cuales, procesualmente, se irían conformando los sucesivos paisajes, formas de explotación, modos de vida y de administración en los ámbitos rurales y urbanos, singularizados, pero, a la vez, institucional y socio-económicamente interrelacionados entre sí, e insertos en un proceso de reordenación social y política de alcance global (Ortega, 1987).

Cantabria en el Antiguo Régimen ya se encontraba polarizada en dos áreas económico-sociales y territoriales claramente diferenciadas: la que correspondía a las villas urbanas de la costa, constituida por unas sociedades de pescadores-agricultores, artesanos, profesionales liberales y comerciantes, y la perteneciente al mundo rural, caracterizado por la preponderancia de un campesinado pobre, de jornaleros y renteros, que vivían en condiciones precarias, condenados al padecimiento de constantes crisis de subsistencia y sangrías migratorias.

La desarticulación de la sociedad tradicional cántabra, llevada a cabo desigualmente en sucesivas fases de un largo proceso histórico, de gran relevancia en el tránsito de La Montaña a Cantabria, se hizo evidente a partir de mediados del siglo XVIII, cuando el Estado de la Ilustración decidió dar salida a los productos castellanos a través del puerto de Santander, y se intensificó entre mediados del siglo XIX y el XX. Con la apertura del camino Reinosa-Santander (1753), Cantabria quedó incluida en el marco de las relaciones económicas internacionales. La fundación del Obispado (1754), la conversión de Santander en ciudad (1755), la liberalización del comercio colonial (1765 y 1778), la creación del Consulado del Mar (1785), y, posteriormente, en el siglo XIX, la construcción de una red de carreteras y ferrocarriles, dotarían a Santander de unas instituciones, estructuras comerciales y comunicaciones cuyo influjo fue decisivo, aunque desigual, en el relanzamiento económico de La Montaña. En los años cincuenta del siglo XIX ya empezaron a perfilarse los rasgos básicos que definen la Cantabria actual, sintetizados en unos cambios económicos, sociales y políticos, consecuencia de su incorporación a la sociedad del Nuevo Régimen, que buscaba asentarse en los ámbitos de una economía liberal-burguesa: crecimiento económico (de modo particular agrario), aumento demográfico, reformas financieras, desarrollo de los transportes, medidas proteccionistas de la agricultura, limitación progresiva de los poderes nobiliarios y eclesiásticos, centralización administrativa, etc.

Fue precisamente este proceso de desarticulación y quiebra del Antiguo Régimen, y su posterior articulación en una sociedad capitalista, el que cimentó los anclajes estructurales de la Cantabria de nuestros días y de ese "orden semiestable", persistente en algunos de sus aspectos hasta los años sesenta de este siglo, al que solemos denominar sociedad tradicional: sistema agrario basado en cultivos, técnicas y tecnología tradicionales, predominio de los mercados interiores, explotaciones campesinas de tipo familiar, mantenimiento de ciertas prácticas colectivistas, propiedades comunales e instituciones consuetudinarias, bajos índices de urbanización, etc. (Pérez, 1994: 87-124). Entre mediados de los siglos XIX y XX se van a configurar los rasgos esenciales del mapa poblacional cántabro, en el que la franja costera y el eje de la Cuenca del Besaya concentran la mayoría de la población, como consecuencia de su desarrollo urbano, mercantil e industrial, quebrando, de este modo, la homogeneidad demográfica de una provincia que, a principios del siglo XX, seguía siendo, básicamente, una sociedad rural. A la hora de explicar la desarticulación económica, socio-espacial y cultural de la tradicional sociedad urbano-rural en Cantabria han de tenerse en cuenta, junto al comercio, otros factores de capital importancia, como fueron la implantación de la minería, muy presente en la economía desde mediados del siglo XIX, y el constante (si bien localizado) proceso industrializador desarrollado desde finales del siglo XIX y durante buena parte del XX.

La actividad minera (al igual que otras ocupaciones pluriactivas) representó desde sus inicios un útil instrumento de incorporación de mano de obra campesina a la disciplina del trabajo industrial asalariado, dejando sentadas las bases para que el complejo fabril que habría de sobrevenir acelerase y profundizase la integración definitiva de la sociedad cántabra en el marco de la economía capitalista, cada vez más afianzada en torno a lo que la reciente historiografía ha dado en llamar la T dominante del sistema de comunicaciones. El papel jugado por las industrias lácteas y las fábricas de celulosa fue decisivo en cuanto se refiere al doble proceso desarticulador y de inserción de la sociedad rural en el modelo capitalista de desarrollo, al romper la dinámica económica tradicional, mediante el empleo de grandes cantidades de mano de obra procedente del campo, la producción de mercancías a gran escala y su ingreso en los circuitos de los intercambios mercantiles. De este modo la industria, junto al Estado y las empresas comerciales, ha sido un instrumento primordial en el proceso de cambio de la antigua economía campesina cántabra. Las industrias lácteas lo hicieron a través de la especialización ganadera en la producción de leche, fomentando el abandono del policultivo tradicional, que supuso una expansión de la cabaña bovina y el aumento de la superficie dedicada a pastos y a praderas artificiales, así como la consiguiente subordinación del terrazgo a la explotación ganadera, con el objeto de favorecer el incremento productivo de plantas forrajeras. Las fábricas de celulosa creando (con ayuda estatal) unos extensos espacios boscosos destinados a producir especies de rápido crecimiento (eucalipto y pino) para su uso como materia prima en los procesos fabriles. Este modelo de desarrollo impulsó un cambio que introdujo modificaciones sustanciales en la morfología del espacio rural regional y en el sistema productivo del campesinado, pero no en el de la propiedad, que ha mantenido el minifundismo en la explotación agraria, al tiempo que favorecía, en el contexto de una agricultura insuficiente, el ejercicio de la pluriactividad, en el marco de una agricultura a tiempo parcial "industrial". La figura que mejor ejemplifica este nuevo fenómeno es el *obrero mixto*. Obrero que alterna su trabajo a tiempo parcial en la unidad ganadera con el trabajo asalariado en actividades externas sectoriales, como la industria, la minería o los servicios; recurriendo, para ello, a estrategias adaptativas que, si bien le obligan a reorganizar la división del trabajo en el seno de la familia y a redefinir las ayudas e intercambios mutuos parentales e intravecinales, le posibilitan la reproducción del grupo y la continuidad de la explotación. Estos cambios han alterado la mecánica tradicional de las relaciones en la unidad do-

méstica, al establecer una diferencia entre el núcleo familiar y la explotación agraria, instancias que históricamente venían siendo coincidentes.

El proceso industrial ha dejado sentir sus influjos en las comunidades rurales, haciéndolas más dependientes de los bienes y servicios exógenos, pero también ha supuesto un impacto modificador en la totalidad de la estructura socio-territorial de Cantabria, donde, junto a las áreas rurales de mayor especialización agraria, preferentemente láctea (en los últimos años cada vez más inmersas en el espacio del ocio y de las actividades turísticas), encontramos la existencia de entramados urbano-industriales de diferente rango: los enclaves industriales secundarios, como los ubicados en los entornos de Castro-Urdiales y el estuario de Limpias, y aquellos otros de primerísima importancia dentro de la urdimbre industrial cántabra, como es el caso de los asentamientos de la Bahía de Santander y del denominado corredor del Besaya, que se extiende entre Torrelavega y Reinosa (Ortega, 1986). Desde estos ámbitos, surgidos al amparo de una lógica de la acumulación y del desarrollo socialmente diferenciales (algunos de ellos caracterizados por formar áreas estratégicas de carácter metropolitano, en continua expansión sobre un territorio orbital adyacente: la Bahía de Santander y Torrelavega y su comarca), se han llevado a cabo unas intensas políticas de reestructuración económica, demográfica, urbana y, en consecuencia, socio-territorial de enorme influencia histórica, puestas de manifiesto en los nuevos sistemas de relaciones y flujos económico-sociales, el ordenamiento social del territorio y en su especialización funcional, así como en el impacto desarticulador ejercido sobre las tradicionales economías agrarias de la región.

Entre los efectos endógenos más relevantes del aglomerado urbano-industrial cabrían destacarse: 1) la modificación de las bases económicas y la actividad rearticuladora del espacio preexistente y de las relaciones entre los grupos sociales y el territorio, en función de las nuevas necesidades de despliegue industrial, que sustraen importantes superficies de suelo para el asentamiento de sus unidades productivas, infraestructuras de transportes y elementos complementarios; 2) el crecimiento y diversificación de la producción y la inducción, absorción y concentración acelerada de importantes contingentes de población emigrante, con una clara incidencia en el crecimiento demográfico y en el desarrollo hipertrófico urbano; 3) el progresivo proceso de asalarización de los habitantes; 4) el incremento de las actividades terciarias y el fortalecimiento del papel comercial-distributivo mediante los mercados de consumo generalizado; 5) el impulso de procesos de intercambio de productos de valor diferencial, la especialización de las funciones del crédito, el comercio y la financiación especulativa de la producción primaria, con la correspondiente transferencia de plusvalías de la periferia al centro urbano; 6) la segmentación discontinua del espacio en áreas industriales, de abastecimiento de materias primas, residenciales y de ocio, comerciales, administrativas, conurbaciones, etc.; 7) el desarrollo de las prácticas especulativas del suelo, en torno al sector inmobiliario y la emergencia de problemas ambientales, derivados de la propia lógica del modelo de crecimiento urbano-industrial dominante.

Respecto a la incidencia de los complejos urbano-industriales en los ámbitos rurales de su entorno y en las áreas de influencia más remotas se pueden señalar: 1) la succión de la mano de obra agraria proletarizada y el aumento de las rentas rurales a través de la existencia generalizada de los *obreros mixtos*, con el consiguiente fraccionamiento de la población rural y de sus niveles de vida, entre quienes se dedican a la agricultura a tiempo total y los que lo hacen a tiempo parcial; 2) la dinámica transferencial de rentas agrarias a la ciudad, con el objeto de favorecer mecanismos de acumulación, generadores de renta inmobiliaria; 3) el carácter obstaculizador respecto a las posibilidades de transformación de las explotaciones ganaderas (rudimentarias) y de la propiedad de la tierra (muy dividida); 4) el ajuste extensivo-adaptativo de la cabaña ganadera a las necesidades del mercado capitalista; 5) la

metamorfosis fisonómica del paisaje agrario, como consecuencia de la subordinación del terrazgo cerealístico a la especialización láctea, en detrimento de una racionalidad ambiental basada en la biodiversidad; 6) la creciente dependencia del sector agrario del mercado y de los *inputs* externos; 7) la creación de comunicaciones, el incremento de equipamientos y servicios colectivos y la reconversión del caserío y del poblamiento rural; 8) el efecto desarticulador de las solidaridades colectivas y de los modos de vida tradicionales, por influencia de la sociedad de consumo; 9) la dependencia subordinada del medio rural al espacio industrial y el encarecimiento del suelo agrícola al ser reconvertido en suelo inmobiliario (paso del espacio de la producción al de la mercancía); 10) la consolidación de la pluriactividad y del empleo diversificado, así como el aumento del sector terciario de la economía, con los consiguientes efectos en el cambio demográfico y de roles y en la emergencia de las denominadas economías sumergidas; 11) la progresiva actividad urbanizadora del entorno, el impulso colonizador del suelo por los espacios del ocio y del turismo, que significa una notable pérdida de su control por parte de la sociedad rural (Montesino, 1995b: 408-410).

Estos mecanismos reorganizadores de los ámbitos urbano-rurales tradicionales, con arreglo a las necesidades y estrategias globales del mercado capitalista, mediante la introducción de cambios que afectan al ordenamiento del espacio, la demografía, los sistemas productivos, la cultura y los modos de vida, son el efecto lógico de la implantación histórica del capitalismo y de las desiguales relaciones sociales existentes entre los agentes que actúan dentro del sistema, claramente asimétricas en lo que respecta al poder económico, social y político. Por lo tanto, la crisis y liquidación progresiva de la sociedad rural tradicional, a cuyos últimos estertores estamos asistiendo (encabalgada con la crisis simultánea de la agricultura moderna, en un juego de readaptaciones y cambios), analizada desde una perspectiva dinámica y procesual, no es otra cosa que el reflejo de los profundos cambios producidos en la importancia de la agricultura tradicional (y en la preexistente cultura agraria), a través de la diversificación económica del medio rural, que está perdiendo su carácter de sector productivo para convertirse en un sector asistido por unas ayudas alejadas de la producción agraria, sobre el telón de fondo de unos agricultores que se están viendo abocados a reemplazar sus antiguas funciones por otras nuevas como conservadores del paisaje (y de los recursos naturales) y suministradores de servicios a los sectores urbanos necesitados de esparcimiento y ocio.

Concluyendo, se trata del resultado final de un largo proceso general de subsunción formal y real de las antiguas sociedades en el nuevo modelo capitalista, del resquebrajamiento de los antiguos vínculos sociales y psicológicos de los individuos, con la finalidad de favorecer su disposición hacia nuevos modelos de socialización y comportamiento. De manera que:

“La ‘crisis de la sociedad tradicional’ es, en definitiva, el conjunto de procesos que originan la disolución de los mecanismos de reproducción de las distintas instituciones y provocan la emergencia de nuevas relaciones económicas, sociales e ideológicas, cuya lógica sólo puede analizarse considerando el conjunto social globalmente y no sólo el restringido marco local” (Comas y Pujadas, 1989: 151).

2. LA PRIMIGENIA BÚSQUEDA DE UNA IDENTIDAD INCIERTA

Algunos sectores de la sociedad cántabra, empeñados en la operación de rescate identitario, queriendo ignorar lo anteriormente expuesto, se obstinan en considerar la actual conciencia regional, cualesquiera que sea su intensidad, como un hecho histórico realmente existente, y legitimable, con anterioridad a la transición política. Para ello incurren, una y otra vez, en un juego de astucias consistente en retrotraer caprichosamente el sentimiento de

pertenencia a distintas épocas de la historia, según convenga a sus delirios historicistas. Cuando analizamos la historia con un mínimo de rigor, nos damos cuenta que Cantabria, al igual que sucedió en buena parte de las restantes regiones que conforman el mapa autonómico del Estado español, inició su cimentación identitaria en paralelo al proceso resituador de las élites subnacionales que, aprovechando el concreto momento histórico del tránsito democrático y de los cambios socioculturales, propiciaron, impulsaron y desarrollaron, dentro del conjunto de la sociedad cántabra, la invención de una identidad social, al servicio de la defensa corporativa de sus intereses políticos, económicos y culturales. Ahora sí, y no hace siglos como pretenden los más fervientes rastreadores de las ancestrales esencias del *can-tabrismo*, con claras posibilidades de arraigar entre amplios sectores de la población y constituir el sostén de un sentimiento regionalista diferencial. Socialmente sustentado en nuevos mecanismos de adscripción particularista; y políticamente articulado, y legitimado, al amparo de la nueva realidad histórica del país.

Los análisis histórico-antropológicos más rigurosos, y con mayor fuerza evidencial, descartan la existencia histórica de una conciencia identitaria entre los habitantes de Cantabria y de su consiguiente expresión a través de un regionalismo político. En su defecto, tan sólo se reconoce una modalidad histórica de "particularismo centrípeto" (vieja forma de particularismo que aseguró la cohesión del Imperio español), localizado en unos concretos estratos sociales decimonónicos y edificado sobre interpretaciones tradicionalistas de la historia y de las narrativas literarias, provenientes del costumbrismo inmovilista al uso, tan fascinado por el mundo agrícola del "paraíso" preindustrial. Particularismo éste, por otra parte, claramente ligado a los intereses económicos de la burguesía castellanista, que lo concibió centrípeto en homología a la centrodpendencia de sus intereses comerciales. Esta actitud histórica, de subordinación vinculante de la burguesía mercantil santanderina, afirmada en su "liberalismo instrumental" (Suárez, 1994: 58-64) y estrechamente unida, en sus intereses estratégicos del momento, a los sectores ostentadores del poder central, fue la que hizo inviable (tal vez quepa decir innecesaria para la defensa de sus privilegios), a finales del siglo XIX y durante el primer tercio del XX, la creación y vertebración histórica, social y política de una identidad (regionalista-nacionalista). Lo que hoy denominamos Cantabria sólo logró alcanzar su actual proceso de integración territorial político-administrativa en el siglo XIX, con la creación de la Provincia de Santander (1833), como producto final de "una doble iniciativa. La que proveniente de los Nueve Valles formó en 1778 la Provincia de Cantabria, y la que partiendo de la iniciativa de la Corona cristalizó en 1801 en la llamada Provincia Marítima de Santander. Una y otra fueron expresión de dos modos de concebir la integración territorial, bajo el impulso doble y antagónico de la Corona y de las oligarquías locales. Ambas fueron, al mismo tiempo, la manifestación de dos corrientes de interpretación de lo regional que, desde fines del siglo XVIII y a lo largo del siguiente, representaron dos modos de percibir la región: la que se asentó sobre los intereses de la burguesía mercantil santanderina, y los del interior de la Montaña, con mayor arraigo en la tradición montañesa. De ellas arranca gran parte de las interpretaciones que consolidaron una imagen distorsionada de la región a partir de los dualismos: (Costa/Montaña; Santander/La Montaña; ciudad/campo)" (Suárez, 1994: 59-60). Dicha bipolaridad, construida sobre modelos diferenciales de articulación interna, de carácter económico y socio-político, y, al tiempo, históricamente subordinada al mantenimiento de la integración del conjunto de la Provincia de Santander en la región de Castilla la Vieja, por imperativo de la burguesía mercantil santanderina decimonónica, forma parte de una realidad histórica insoslayable que prolonga los efectos de su permanencia hasta nuestros días.

Cantabria mantiene aún esta antigua escisión de su realidad socioterritorial, que ha conformado una dualidad identitaria, en pugna permanente. Históricamente encontramos, por

una parte, la visión más conservadora, ligada a la tierra y sustentada por la nobleza propietaria, el clero rural y los campesinos, que construyeron su *topos* comunitario suprafamiliar en torno al espacio eclesial, como centro ritualístico de la vida y de la muerte, y referente simbólico de una otredad, en la que el nosotros intervecinal se muestra en oposición a los otros de las aldeas próximas (el aquí espacial de un nosotros social), extensible al conjunto más amplio de lo foráneo (gitanos, ciudadanos, forasteros, etc.). Y por otra, la asentada en el espacio urbano de las ciudades costeras (que surgieron del desarrollo de las primigenias villas medievales), ligada a unas élites instruidas liberales, sustentadoras y administradoras del poder que, en el momento de la integración territorial de Cantabria, estaban representadas por la burguesía mercantil y sus actividades comerciales. Nos hallamos, pues, ante dos modalidades, históricamente divergentes, de *ser* y *percibir(se)* cántabro que todavía conservan cierto vigor: la correspondiente a la tradición (cultura oral-popular), desarrollada en la subárea interior y la del liberalismo (cultura escrita de adscripción burguesa), propia del ámbito costero. “Tradicición” y “modernidad”, reclamándose, igualmente, como la auténtica manera del *ser* y del *sentirse* cántabro. Simbólicamente diferenciadas en una percepción de la realidad que corresponde a dos puntos de vista: el modelo liberal, interesado en la introducción de reformas en el proyecto centralista de Estado español, y el modelo de la tradición, partidario del mantenimiento del viejo orden. Ambos, sin embargo, coincidentes, por razones instrumentales e ideológicas, en la común defensa de un “particularismo centrípeto”, impuesto por la propia dinámica de los intereses de la burguesía santanderina (Montesino, 1995 a: 25-26).

Actualmente los estereotipos sociales sobre esas dos subáreas de la región siguen poseyendo una vigencia cognitiva y conativa en los sistemas de percepción-autorrepresentación diversificadora de sus miembros. En la formación de los límites sociales de esta bipolaridad, coexistente con otras estructuras binarias operativas, que sigue funcionando en el imaginario social, contraponiendo dos grandes lugares antropológicos espacialmente contiguos, han intervenido múltiples factores culturales, sociales, económicos y políticos: ecosistemas, modos sociales de producción e instituciones divergentes; valores, comportamientos, formas de vida y de sociabilidad distintas; tensiones centro-periferia, articuladas de acuerdo con el sistema liberal de diferenciación social y espacial; etc. Estos límites o fronteras interétnicas (imprecisas) fueron, en cierto modo, consolidadas por los peculiares procesos de articulación/desarticulación llevados a cabo en Cantabria dentro de un devenir no unitario donde, en torno al temprano surgimiento de villas costeras, se desplegaron verdaderos núcleos urbanos que, entre los siglos XVIII y XIX, iban a constituir los enclaves (internamente desiguales) de un sistema socioeconómico distinguido por la pluralidad de sus actividades comerciales, industriales, pesqueras, etc. y por su estratificación: alta burguesía, clases medias, proletariado, etc. Como ha señalado Huntington:

“la modernización modifica la naturaleza de la ciudad y altera el equilibrio entre ésta y el campo. En los centros urbanos, las actividades económicas se multiplican y conducen a la aparición de nuevos grupos sociales y al desarrollo de una nueva conciencia social en los grupos anteriores (...) La comunidad queda dividida por una brecha fundamental; la sociedad es todavía rural pero su política se ha vuelto urbana. En esta etapa la ciudad se convierte en el centro del poder político” (Huntington, 1990: 75-76).

Dentro del ámbito urbano las distintas facciones burguesas se hallaban inmersas en el proceso de invención y remodelación conceptual y morfológica del espacio urbano y de sus propias identidades (cultura del trabajo, sociabilidades, valores y pautas de comportamiento) perfectamente delimitadas y jerarquizadas, respecto a las restantes identidades de las clases populares: pescadores, campesinado periurbano, obreros, etc. Con la particularidad de que el proletariado emergente se empezaba a integrar, desde finales del pasado siglo, en

asociaciones sindicales y políticas de izquierdas. Lo cual concedía a éste un singular límite identitario, al dotar a su cultura específica de trabajo de contenidos ideológicos diversificadores, acerca de la idea de un nuevo sujeto individual autónomo y solidario, la conciencia de clase, el progreso, la justicia, el bienestar y la organización social, el posicionamiento laicista ante el hecho religioso, las prácticas rituales puestas de manifiesto en los mítines, concentraciones y manifestaciones, etc.

Contrastando con el ámbito anterior, y padeciendo, igualmente, las consecuencias de un mismo sistema de diferenciación social, agravado por el subdesarrollo social y económico endémico, nos encontramos con las áreas interiores, donde permanecían las colectividades campesinas, dotadas de peculiares sistemas de vida y de un *ethos* que se configuraba en torno a la familia-explotación económica, el espacio comunitario, sus respectivas comarcas de inclusión diferencial y las acciones seculares de los poderes económicos, sociales, políticos y religiosos, exteriores, con un peso importante de la tradición y de la religiosidad en la formación de fuertes sentimientos particularistas locales. Esta realidad histórico-antropológica, que responde a la variedad cultural existente, ha sido uno de los principales “estorbos” en el proceso de formación y articulación de una identidad, supracomunitaria, capaz de materializar la existencia de un nosotros unitario y estable sobre el territorio de ámbito regional. Aunque actualmente la progresiva desagrarización del medio rural, como consecuencia del surgimiento de nuevas formas de ordenación social de su espacio, basadas en esquemas de pluriactividad, en los que juegan un papel esencial el ocio y el turismo, está produciendo importantes cambios socio-culturales y cognitivos, cuyos efectos tendentes a restañar la mencionada fisura identitaria, empiezan a hacerse visibles.

3. LA CAVERNA ÉTNICA COMO REPRESENTACIÓN COLECTIVA

En Cantabria la presente búsqueda de rasgos demarcadores de identidad, que aún se halla en fase de formación y acuñación de un capital socio-simbólico (signos, símbolos, representaciones, organizaciones, etc.), se encuentra afectada por la dialéctica “tradición/modernidad” y por el correspondiente sistema de anclajes/desanclajes que conllevan ambas maneras de entender la organización social de la tradición y de afrontar las consecuencias de la modernidad. No obstante, son las fuerzas centrifugistas (de lealtad local, opuestas a las centripetistas, de lealtad centralista) las que están orientando el proceso de regionalización de Cantabria. Esto lo vienen haciendo bajo la hegemonía directora de sectores sociales ideológica y políticamente conservadores (con una clara ascendencia tradicionalista e intensamente identificados con el modelo rural de la histórica Provincia de Cantabria de Puente San Miguel), que han impregnado de su concepción substancializadora a los restantes agregados sociales. Los cuales carecen de un discurso regionalista-nacionalista alternativo, o son incapaces de explicitarlo y difundirlo adecuadamente, o lo mantienen solapado, cuando no visiblemente subordinado al discurso dominante, que cuenta con un valioso apoyo institucional, público y privado.

La legitimación social del poder, como ya he señalado anteriormente, se está efectuando en términos neotradicionalistas y su ejercicio aparece como privativo y patrimonial de ciertos colectivos que, desde las diferentes agencias de socialización regional, han instalado, en la centralidad ideológica y política, la “incuestionable evidencia social” de su interpretación mediatizada del fenómeno identitario, e “imponen” sus propias visiones y estructuras de plausibilidad social a los restantes grupos, que asisten al espectáculo desde el silencio social, sin un repertorio identitario alternativo que ofrecer. Si nos preguntamos ¿cómo se produjo la actual invención de la tradición cántabra?, la respuesta necesariamente ha de ser:

creando, organizando y difundiendo entre la ciudadanía un *corpus* ideológico, amalgamado de visiones etnicistas que utilizan y manipulan la historia como arma política al servicio de una mitografía instauradora, de carácter performativo y esencialista, con la que se pretende dar sentido, y significación, a un imaginario colectivo que se define metafísicamente e ignora el hecho multicultural, a la hora de fijar el contenido de la conciencia regional y los patrones normativos de lo que se considera la auténtica manera de *ser cántabro*: *cantabrismo*.

Dado el carácter difuso de la identidad cántabra y la fragilidad discursiva de sus raíces históricas, las perspectivas construccionistas de su regionalismo se han visto obligadas a desarrollar una intensa búsqueda de esquemas interpretativos con los que poder crear marcos de referencia y de movilización identitaria. Para ello, se ha recurrido a una “mitología retrospectiva” (Hobsbawm, 1992: 16-23), expresada en un *mitologema* o conjunto de representaciones (imágenes y símbolos) amalgamadas en un todo que, mediante la abstracción de los condicionamientos históricos, soslaya lo negativo y destaca lo positivo, convirtiendo, al tiempo, lo social en *natural*. La vigencia del mito histórico requiere que éste sea arropado por una conveniente funcionalidad: comunicar y contribuir a la satisfacción de las *necesidades históricas* de una determinada representación colectiva. En este sentido es preciso que el *mitologema* opere como una narración fundante, con tres finalidades básicas: 1) Mantener y favorecer, en el ámbito de la memoria colectiva, determinadas formas de solidaridad social y de cohesión grupal. 2) Legitimar, con referencias forzadas a un tiempo inmemorial, las actuales instituciones sociales y las tradicionales normas de conducta de un pueblo. 3) Crear demarcadores simbólico-ideacionales que nos remiten a una estructura social preexistente (en ocasiones también premoderna) y a una ritualidad institucionalizadora que, a través del poder normativo de la tradición, se constituye en una astucia política orientada a reimprimir, en la sociedad postradicional, lecturas neotradicionalistas afirmativas del pasado, concebido como modelo ideal a imitar por la presente organización social.

Veamos, en el caso paradigmático de Cantabria, cuál es el principal *mitologema* de referencia utilizado por los diferentes sectores regionalistas/nacionalistas como signo diacrítico de diferenciación étnica, sobre el cual quiere vertebrarse la legitimación historicista de la autonomía regional: 1) La primitiva etnia cántabra formaba parte de una nación indómita, invicta e independiente, dotada de fronteras propias y de unidad política con conciencia “superior” de nacionalidad. 2) Cantabria fue patria de Don Pelayo y capital de la Reconquista; creadora de Castilla y del idioma castellano; raíz de España y origen de su Monarquía. 3) Cantabria, ya en el siglo VII, se hallaba configurada, administrativamente, en forma de Provincia, bajo dominación ducal. 4) Cantabria, a lo largo de su historia, ha contado con instituciones autónomas, democráticas y asamblearias (*behetrías* y *concejos abiertos*) en las que sus habitantes, miembros modélicos de unas comunidades armónicas, decidían sobre sus modos de vida y disfrutaban, secularmente, de la privilegiada condición que les otorgaba su inveterada *hidalguía universal*. 5) Cantabria siempre ha poseído una cultura propia y ha mantenido su independencia respecto a la región castellana, valiéndose de instituciones de integración político-territorial propias. 6) Existe una continuidad histórica, sin rupturas, entre las instituciones tradicionales y las modernas, cuyo eje sociogenético sería el siguiente: *Provincia de Nueve Valles* (1544-1581)-*Provincia de Cantabria* (1778)-*Provincia Marítima de Santander* (1801)-*Provincia de Santander* (1833)-*Comunidad Autónoma de Cantabria* (1981).

Llegado este momento, conviene recordar que la historia constituye una poderosa reserva de hechos siempre a disposición del discurso regionalista/nacionalista, facilitándole la necesaria coartada para autentificar la producción y difusión del relato identitario performativo (sigo el modelo empleado para Galicia por Julio Cabrera. Véase Cabrera, 1992). Es el caso del anterior índice de lecturas historicistas que, en forma de *mitologema*, operan al servicio

creencial del mito. Esta enumeración de los elementos básicos de un constructo mítico sistematizado se presenta, ante el consumidor de mensajes, como una realidad imperfectible e indiscutible (Barthes, 1980: 224), como un principio de legitimación de un concreto discurso ideológico-político articulado, que pugna por transformar las conciencias y convertirse en una evidencia instaurada en el conjunto de la sociedad. Un discurso que, desde su inagotable complejidad estructural, al ser una forma de habla sobre la realidad, es también una definición de la misma, una determinada manera de interpretar el mundo y, en consecuencia, de actuar en él. En este caso, ofreciendo una imagen naturalizada de lo *real/irreal* histórico.

El mito, al ser un habla, es, igualmente, un modo de significación y, por ello, un sistema de comunicación consistente en un “*sistema semiológico segundo*”. Esto es, «un sistema particular por cuanto se edifica a partir de una cadena semiótica que existe previamente» (Barthes, 1980: 205). El significante del mito es lo que en el sistema de la lengua equivale al signo –asociación de concepto y de imagen–. Así, pues, nos hallamos ante dos sistemas entrelazados: el de la lengua y el del mito. El primero constituye el “lenguaje objeto”, porque es el lenguaje del que el mito se extrae para construir su propio sistema, y el segundo un “meta-lenguaje”, “porque es una segunda lengua en la cual se habla de la primera” (Barthes, 1980: 306). Al tiempo que se engarza en el signo, o tercer elemento de la lengua, tomándolo como significante. A partir del sistema mito el signo del «lenguaje objeto» conforma un sentido: “ya está formado el mito, postula un saber, un pasado, una memoria, un orden comparativo de hechos, de ideas, de decisiones” (Barthes, 1980: 209), en busca de plausibilidad social. Reconocimiento que llega a alcanzar gracias a la poderosa fuerza movilizadora de la acción colectiva que le aporta su capacidad empática. De ahí que el mito sea un excelente mecanismo que integra, moviliza y esclarece, creando un universo de sentido (reificado), que a los ojos del consumidor de mitos se presenta indiscernible, al manifestarse la forma como fundante del concepto y, por ende, de la significación. La historia se hace naturaleza al instaurar el mito una imagen natural de lo *real/irreal* histórico, para lo cual suprime la dialéctica y las contradicciones; rescinde la complejidad y otorga, a los hechos, la simplicidad de las esencias (Barthes, 1980: 238-239). De este modo, el mito impone su realidad, al presentarse como un factor de legitimación, un sistema de valores tomados por hechos. Ahora bien, si nos atuviésemos a la lógica de la historia empírica, estableciendo una distancia analítica, veríamos cómo el mito se desvanece y también cómo deforma el objeto al que se refiere, a la vez que otorga a lo deformado un rango de verdad. En este sentido se puede afirmar que el mito es la expresión de una conciencia objetivamente falsa, aunque no lo sea subjetivamente.

Los elementos del *mitologema*, considerados atributos orgánico-naturalistas, en este caso de la región cántabra, articulan las claves genético-estructurales de una buena parte del actual proceso social de su construcción identitaria. En el plano de su estructura semiológica cabrían destacarse: la etnia, el territorio, la cultura autóctona y la propia historicidad, como factores que conforman el repertorio de la semantización de base de la dinámica regionalizante, donde la forma lexical Cantabria es la *palabra llave*, o referente principal, de los diferentes campos semántico-conceptuales que vertebran los distintos discursos cantabristas. La etnia, concebida, desde la lectura culturalista y primordialista dominante, como algo secularmente preestablecido, se nos presenta con la máscara de una realidad perenne, sustancializada y contenida en el soporte infraestructural del territorio, en tanto espacio propio de la etnia que se concibe autónoma y autosuficiente. De esta manera, el *locus* (espacio del *espíritu del pueblo*) se convierte en demarcador simbólico de una identidad étnica que delimita unas determinadas fronteras caractereológicas de la *cantabridad*. El territorio, que, por otro lado, representa una evidente realidad material, sufre, así, un proceso de sobresignificación incontestable que se retrotrae hasta los orígenes mismos de una etnicidad indómita, que, al-

gunos fundamentalistas (inmunes al desaliento), una vez establecida la relación sintagmática Cantabria = etnia, proponen, en su semantización victimista de la comunidad, como un modelo conductal para el presente vindicativo. Modelo sobrecargado de prestigiosas connotaciones, al mostrársenos la tierra cántabra, mediante un proceso metonímico, como el incólume territorio fundacional de España: su lengua y su Monarquía originaria.

Por otro lado, la supuesta cultura autóctona, en su faceta de elemento estructural del proceso etnogenético, aparece como la manifestación última y totalizadora de la etnicidad. Y, al igual que la etnia, es objeto de una sobredeterminación que la transfigura en una forma naturalizada, anterior a cualquier organización política. La exaltación de la existencia de una pretendida cultura propia (*mitema* particular) cumple funciones integradoras y de autoidentificación de los consumidores del mito, unidos por iguales lazos primordialistas. Restituye los sentimientos difusos de la colectividad y moviliza las voluntades a favor de la defensa de la etnicidad, concebida como idea fuerza y persistencia histórica.

Estas referencias historicistas, o unidades de la *segunda articulación semiológica* (mito), explican el origen y la evolución del *mitologema* invocado. Crean *ilusión referencial* y actúan como un discurso performativo falseado (Barthes, 1987: 175), generando múltiples actos de autoridad (fundamenta, autoriza y legitima el mito). Nos señalan qué es lo real por ser histórico, por haber sucedido, y, con ello, nos proponen un patrón *incuestionable* de fidelidad identitaria. Así, esta modalidad de apelación historicista, al convertirse en la forma retórica del mito, que, al tiempo, es la retórica de un diferencialismo histórico, produce un efecto de realidad con el que legitimar el propio discurso regionalista/nacionalista, al menos, en todo aquello que se refiere a la etnicidad. Dado su carácter de "proceso social parenético" (Ruiz, 1987: 131-139), exhorta al compromiso y al reconocimiento de la nueva evidencia revelada, aunque no demostrada. Una certidumbre capaz de generar un contexto de emergencia de lo identitario y hacerlo asumible, de un modo irrefutable, por una colectividad que necesita saberse heredera de una tierra, de un carácter y de unas costumbres diferenciadas. De este modo, queda constituida la estructura profunda y el núcleo ideológico fundante de la argumentación del regionalismo/nacionalismo, mostrando el carácter performativo de su discursividad: el regionalismo/nacionalismo es el que crea la región/nación y no a la inversa.

El análisis pormenorizado del anterior menú de falsificaciones históricas, sin duda alguna, desbordaría las dimensiones de este trabajo. No obstante, sí quisiera, con independencia de la plausibilidad social que dicho constructo haya llegado a obtener, llamar la atención sobre algunos de los aspectos más evidentes de este inconsistente repertorio mitográfico. En él, cualquier lector de valía que sepa reconocer la importancia de la *razón histórica* (Bermejo, 1991: 45-79) como limitadora de la credulidad y de la fantasía mítica sobre las sociedades del pasado puede observar cómo la racionalidad histórica se distorsiona y simplifica, encerrándola en el útero matricial de una falsa tradición inventada. Estas visiones etnohistóricas (lo *irreal soñado* frente a lo *real interpretado*) son, en suma, un mecanismo de cohesión social, destinado a provocar una toma de conciencia regionalista/nacionalista entre aquellos sectores de votantes que se sienten, o pueden llegar a sentirse, emocionalmente comprometidos con la estrategia de una religión civil que pretende hacernos ver el pasado, y su orden jerárquico, convertido en futuro. De esta manera, se hace un uso manipulador de la historia con una clara voluntad política. Baste, a este respecto, advertir el carácter esencialista del *mitologema* histórico, puesto de manifiesto en el nulo valor analítico y en la arbitraria utilización ahistórica de las formas lexicales: nación, democracia, *hidalguía*, independencia, cultura, etc. A lo que ha de añadirse la absoluta carencia de un mínimo rigor científico en la narración, sin duda fantástica, del pasado cántabro, entendido éste como un tiempo histórico homogéneo, sin sometimiento alguno al devenir y a una continua dialéctica de cambios, adaptaciones y persistencias.

En estas representaciones (una manera de lobotomización de la memoria social) se evidencia, de igual modo, la perspectiva estática con la que este tipo de historiografía inmanentista contempla la supuesta realidad dorada de las comunidades rurales tradicionales, ilusamente percibidas como sociedades armónicas sujetas al orden de un microuniverso de reglas inmutables. En definitiva, se está respondiendo a la (creada) necesidad social de una conciencia del pasado colectivo con planteamientos mitohistóricos (*tautegóricos*, en expresión de Ernest Cassirer, y performativos; hechos para ser vividos y no discutidos). En este empeño se sustituyen el diagnóstico científico y la crítica cultural por la dimensión apologética y autojustificativa de la ideología regionalista/nacionalista, cuyos sujetos portadores se obstinan en defender y perpetuar unas estructuras de relación social y unos sistemas de creencia y de valor anclados en el contexto de la sociedad tradicional en la que tuvieron su origen. Todo lo cual configura el *atrezzo* de la manipulación discursiva de la supuesta diferencialidad histórica con el objeto de convalidar interpretaciones sesgadas del pasado, utilizándolo para subvertir la complejidad del presente. Se trata del rescate instrumental de un tiempo pretérito mitificado, en respuesta a coyunturas nuevas, mediante la exaltación de situaciones antiguas, cuyo propósito último no es otro que imponer, y arraigar, en el presente una visión mitohistórica del pasado.

¿Quiénes son los actores sociales del proceso constructivista de la actual invención de la tradición en Cantabria? El proceso genético de la lenta transformación social que supone la producción y consumo masivo de la ideología regionalista/nacionalista, requiere la conjunción de prácticas políticas y prácticas culturales. En una fase inicial son los líderes políticos, establecidos en los medios urbanos, los principales encargados de promover intensas movilizaciones a favor de la reivindicación identitaria, con el apoyo de los servicios auxiliares de la *intelligentsia* descubridora y propagadora de las esencias regionales, que, en un segundo momento, asumirá el liderazgo de la pausada, y pausada, labor de construcción cultural de la región/nacionalidad.

¿Cómo han desarrollado estos grupos nostrados la puesta en escena de sus narrativas regionalizantes? En primer lugar, *liberando* a ciertas capas de la población de los anteriores marcos cognitivos de referencia y de obediencia centralistas, mediante el acceso al monopolio de los discursos y de las movilizaciones públicas, en favor de la construcción social de un consenso identitario de carácter centrífugo, sobre el cual se van armado los *campos de identidad* (protagonistas, antagonistas y audiencias) y los esquemas interpretativos propios de los *marcos de referencia* (marcos de diagnóstico, de pronóstico y de motivación) que soportan los nuevos procesos de atribución de significado y las nuevas construcciones cognitivas de reivindicación, protesta y cohesión social, fundamentadas en la transformación mediática (comunicación persuasiva) de las creencias, identidades y plausibilidades sociales, anteriormente compartidas (Hunt, Benford y Snow, 1994: 221-249). En segundo lugar, articulando y promoviendo, desde las instituciones autonómicas, redes clientelares (económicas, culturales e ideológicas) en distintos ámbitos de la vida pública (prensa, editoriales, fundaciones e industrias culturales mantenidas con fondos públicos y dedicadas a la política patriomonal, museológica y de conmemoración regionalista) con el fin de obstaculizar la verdadera democratización cultural y potenciar, hasta la desmesura, el crecimiento de los *relatos de autoctonía*, imponiendo la *memoria oficial* como memoria colectiva, en detrimento de las modernas formas de transregionalización cultural.

¿Para qué tan ingente y onerosa construcción identitaria? Desde mi perspectiva de análisis crítico, tras la mascarada de la defensa a ultranza de un modelo identitario esencialista, generalmente, suele ocultarse el uso instrumental de la tradición, inventada con el objeto de:

- 1) Dar curso a los postulados ideológicos y programáticos del proyecto político neotradicio-

nalista, reforzando su hegemonía populista entre la clientela electoral con hábitos de obediencia pasiva. 2) Falsear la historia para justificar la legitimidad y el papel redentorista de las élites delegadas: los *buenos cántabros*, fieles al esquema argumental de todo nacionalismo/regionalismo: paraíso original perdido, decadencia y resurgimiento nacionalista/regionalista. 3) Obtener, desde el victimismo protestatario, el agravio comparativo y la supuesta humillación colectiva, ventajas fiscales y presupuestarias. 4) Conservar los poderes y privilegios de las capas etnocráticas que, mediante su reasentamiento en las esferas del poder autonómico, controlan el manejo de los recursos disponibles y su redistribución prebendaria entre las redes del moderno *clientelismo de partido*. (Montesino, 1995a: 37-49) 5) Reforzar la imagen atávica de un unanimismo idílico de naturaleza comunitarista, doctrinario y coactivo, que contenga los efectos entrópicos del multiculturalismo realmente existente, sin reparar en las consecuencias xenófobas y el deterioro democrático que de ello se derivan. 6) Imponer una visión del mundo social y una homogeneidad forzosa que niega, y estigmatiza, la memoria disidente del otro (forastero o nativo) y no admite el derecho a la distinción entre las múltiples identidades existentes. Proceso éste en el que se cuenta con la ayuda aliada de la *intelligentsia* regionalista/nacionalista, formada por auténticos grupos de presión (favoritos, beneficiarios y aduladores) que pugnan por asegurarse el control de las prebendas, materiales y simbólicas, repartidas por el mesogobierno.

4. IDENTIDAD AGREGATIVA, CIUDADANÍA SOCIAL COSMOPOLITA Y RAZÓN CONSTITUCIONAL

Indudablemente la realidad socioestructural cántabra ha contado con la existencia de unos rasgos culturales susceptibles de convertirse, más allá de su precaria virtualidad, en elementos significativos para el grupo, como marcadores identitarios de carácter polisémico, que bien podían haber sido considerados como pertenecientes a algún modo de especificidad o particularidad diferencial respecto a otros grupos (tipo de hábitat, familia, instituciones, sistemas productivos, lengua, folklore, emblemas, insignias, etc.). Ahora bien, hemos de admitir que ello no es en sí mismo suficiente (en su supuesta "objetividad") para constituir una etnicidad, ya que ésta exige el deseo expreso (compromiso de la conciencia autoconsciente con un ser social diferenciado) de formarse subjetivamente como tal, dotándose de una autoidentidad compartida desde la invención, o a la elección, de elementos culturales preexistentes, objeto de representaciones mentales: lengua o dialecto, es decir, de actos de conocimiento y reconocimiento, y de "representaciones objetales": banderas, o sea, cosas o actos estratégicos susceptibles de manipulación simbólica, en función de los intereses materiales y representativos de sus portadores.

La mera existencia de un hipotético grupo étnico como elemento tangible no supone, necesariamente, la existencia de una identidad regional o nacional, ya que para ello es preciso que exista una identidad colectiva, vinculada a una determinada idea y forma de autorrepresentación consciente que los grupos interactuantes en la sociedad deben poseer de sí mismos, como actores de una determinada comunidad imaginada (Anderson, 1993), cuya construcción exige una comunidad de símbolos, socialmente creados, que operen como referentes identitarios. No existen unos *cromosomas de identidad* inscritos desde siempre en las cosas, son los individuos quienes, valiéndose de mecanismos políticos, culturales y relacionales, deciden estratégicamente, por la voluntad creadora de la colectividad, o de los grupos de presión social, la artificiosa construcción social de una realidad que llamaremos comunidad diferenciada: percepción compartida del nosotros en contraposición al ellos. Lejos de poseer una naturaleza esencialista y ontológica, la identidad comunitaria aparece como una interpenetración de factores diferenciales variables, capaces de articular la cohesión

psíquica y cultural de los actores sociales de una colectividad que ha decidido objetivar su subjetiva voluntad de distinción, utilizando categorías, arbitrariamente creadas, de inclusión y exclusión, capaces de establecer un sistema de fronteras étnicas, formadas con la ayuda de indicadores culturales, en oposición a otros grupos, generalmente limítrofes, respondiéndose siempre al principio tajfeliano de "compararse" y "diferenciarse" (Barth, 1976: 9-49 y Tajfel, 1984).

Nos hallamos, en consecuencia, ante una específica modalidad de agregación social que trasciende la categoría de grupo (éste requiere además una interacción social prolongada) para convertirse en colectividad o "conjunto de personas que tienen un sentido de solidaridad por virtud de compartir valores comunes y que adquieren un sentido concomitante de obligación moral para realizar expectativas de papeles". Es decir, un conjunto articulado de personas coparticipando de un sentimiento mutuo de pertenencia y de una trama de elementos emotivo-cognitivo-evaluativos que la hacen posible (Pérez-Agote, 1993: 7-21).

La conciencia, o mejor, el proceso de concienciación o emergencia de la "etnicidad consciente", asentada históricamente en un territorio, como ya hemos visto, requiere la voluntad explícita, por parte de sus miembros, de constituirse en grupo diferenciado y el deseo manifiesto de mantener tal condición en el tiempo y en el espacio, con el fin de sentirse una región-nación concreta. Porque, dadas las características del proceso identitario (preservación dicotómica de la oposición), éste puede, en un momento determinado, por el cambio de las tendencias culturales que lo soportan, ser reversible y convertirse en la identidad opuesta.

Sin embargo, la presencia en un territorio de colectivos étnicamente conformados no supone la existencia mecánica de una expresión política del mismo (Maíz, 1994: 102-121). Ésta requiere la actividad interna del grupo en favor de la aceptación de su especificidad territorial mediante la exigencia al Estado de una reestructuración social y política del espacio. De manera que ponga en relación su cartografía territorial con las diversas conciencias diferenciales manifestadas en su interior. Lo cual necesita de alguna forma de reconocimiento, que puede ir desde la simple descentralización político-administrativa hasta la plena independencia política.

Para que se dé esta circunstancia es necesaria la movilización, en el seno de la sociedad, de una fuerza o conjunto de fuerzas regionalistas-nacionalistas activas que, mediante prácticas de carácter político e ideológico, sean capaces de conformar, y consolidar, un sentimiento común de pertenencia a una región-nación, como rasgo a conservar, en su preeminencia funcional y simbólica, por encima de cualquier otra subidentidad fragmentaria:

"Ni la etnia, ni las costumbres, ni el idioma, ni la historia compartida son por sí mismas nacionales ni nacionógenas: es el proyecto político ideológico del nacionalismo el que selecciona los rasgos relevantes de la colección de hechos dados, los valora a su modo y los convierte en identidad y unanimidad simbólica" (Savater, 1984: 36).

Las etnicidades son constructos identitarios, categorías sociales, no meras formas espontáneas de autoidentificación, sino identidades construidas o atribuidas, que representan una forma convencional de plausibilidad social y requieren ser promovidas discursivamente desde determinadas instancias o movimientos etnicistas, con las más diversas finalidades, entre otras, la de llegar a establecer un determinado ordenamiento político.

Es entonces cuando, sobre la base del cambio cualitativo que supone una conciencia regional-nacional, se puede hablar de región-nación. Sólo a partir de ese momento entran en escena los elementos culturales preexistentes, inscritos en el proyecto político regionalista-nacionalista y utilizados (la tradición instrumental) como reforzadores argumentales e identi-

tarios al servicio de las demandas de autonomía política y el reconocimiento formal de la identidad colectiva diferenciadora.

La región-nación es una realidad fenomenológica que pertenece al mundo de las representaciones. “El discurso regionalista es un discurso performativo, que pretende imponer como legítima una nueva definición de las fronteras y hacer conocer y reconocer la región así delimitada frente a la definición dominante” (Bourdieu, 1985: 90-91). Carácter performativo que:

“proviene principalmente del tipo de realidad representada por los actores, una realidad colectiva. Cuando varias personas se definen a ellas mismas como miembros de un grupo se constituyen en grupo. Su representación, su enunciado no está (al menos al principio puede no estar) sujeto a juicio de veracidad o error, aunque las ideas o elementos que toman para autodefinirse sí lo pueden estar: el grupo existe y funciona como tal independientemente de la verdad o de la falsedad de las ideas” (Pérez-Agote, 1989: 188).

Durante el proceso de construcción/deconstrucción de los rasgos y símbolos de demarcación contrastiva de la identidad, los agentes sociales encargados de esta operación creadora y definidora de la ficción de un sujeto étnico colectivo y forjadora de una comunidad imaginada recurren a la recuperación o invención de referentes culturales, considerados atávicos: lengua, territorio, costumbres, instituciones, folklore, etc. Se produce, así, una clara jerarquización privilegiadora de todo aquello que es considerado tradicional, o susceptible de serlo. Frente a otros valores que no, por querer ignorar, dejan de formar parte, igualmente, de la tradición cultural occidental: pensamiento ilustrado, tecnología, ciencia, internacionalización de las relaciones sociales y económicas, primacía de la identidad personal sobre la colectiva, redefinición social de los géneros, universalismo, libertad, autonomía individual, igualdad y justicia social, etc.

Y esto es así por el fuerte potencial emotivo que, en la mayoría de las gentes, sobre todo entre las clases populares, suscita, como principio de autoridad, todo aquello que viene avalado por su pertenencia a un modelo de tradición fácilmente integrable, dados sus formas y contenidos, en los discursos populistas. A través de la tradición resulta más factible establecer conexiones y continuidades simbólicas con el pasado y su supuesto carácter singular.

Este tipo de identidades colectivas contienen siempre una gran parte de invención. Se fundamentan en una memoria histórica (de elaboración presentista) que se proyecta ante el futuro y nutre el imaginario colectivo de mixtificaciones del pasado, reordenando los hechos objetivos en forma de una invención de la tradición o manufactura de un pasado *ad hoc*, de una ‘identidad originaria’ construida so capa de ser recuperada. Es decir, una estrategia de manipulación simbólica del pasado, efectuada con la finalidad de reafirmar la propia personalidad social, recurriendo al efecto movilizador de las manifestaciones más arcaizantes de los recursos míticos.

Es sabido que los mitos históricos, por su funcionalidad, constituyen pautas para el conocimiento y para la acción. Dado su carácter ontológico, actúan como factores de integración de determinadas visiones del mundo con otros modelos, normativos y éticos, dirigidos a codificar las creencias y a regular el comportamiento individual y social. En consecuencia, se trata de narrativas que exaltan, y custodian, falsas percepciones de un pasado idílico autarquizante, cuya irreparable pérdida histórica se atribuye al cambio social, entendido como fenómeno pernicioso que desnaturaliza, y damnifica, el *ser natural* de los pueblos. Por ello, de algún modo, territorializan las conciencias, clausurándolas en los estrechos marcos referenciales de los *ethos* comunitaristas locales y en los *ethos* tradicionales de comunidades más

restringidas que la extensa comunidad humana (Muguerza, 1996: 291-310). Si esto sucede, como es el caso, en unas circunstancias históricas en las que las sociedades postradicionales de la modernidad reflexiva (Beck, Giddens y Lash, 1997) experimentan grandes transformaciones en su multiculturalidad, este tipo de mitografías tan sólo puede contribuir al inquietante estallido de las solidaridades arcaicas y a la socialización de los individuos en un modelo cognitivo etnocentrista, xenófobo y alterofóbico. Toda una visión comunitarista, cerrada a la diferencia y opuesta al mestizaje y a la disidencia interna. En definitiva, nos hallamos ante un empeño, financiado con las arcas públicas del Estado liberal-democrático, de construcción social de una realidad autoclausurada en la permanente *tentación de la inocencia* (Bruckner, 1996), donde los sujetos, escasamente modulares y reflexivos, viven instalados en la nostalgia de un (inexistente) pasado grandioso y atrincherados en el confort de las astucias etnocentristas que suministran la victimización colectiva y el resentimiento por la pérdida de una hipotética *edad de oro* (igualitarismo, pureza racial y ruralismo) que algo o alguien, venido de fuera, les ha robado.

Afrontar los retos que para los individuos de este fin de milenio supone la multiculturalidad de las modernas sociedades exige la existencia de *ciudadanos polifónicos* pertrechados de un básico *cosmopolitismo multicultural* (Lamo, 1995: 26), impermeables a las instigaciones esencialistas derivadas de un historicismo que entiende las culturas como un universo simbólico cerrado y homogéneo. Si el respeto a la identidad nacional/regional tiene algún sentido, éste no ha de ser otro que el respeto a las diferencias con las que uno ha de convivir, mestizándose y quebrando las microfronteras de las numerosas intransigencias elementales de la vida cotidiana, en el contexto de una complejidad societaria que requiere, más que nunca, el desarrollo de una dramaturgia interactiva entre múltiples reconocimientos, y una *lealtad patriótica* que, lejos de desembocar en el etnopatriotismo exacerbado de los *idiotas patrióticos* (en palabras de Vargas Llosa), conduzca a la defensa de la libertad y de la pluralidad de voces.

Desde mi punto de vista, la construcción social de una identidad (más apropiado sería hablar de un *continuum* dialéctico de identidades complementarias e integrativas y no excluyentes) debiera, sin por ello tener que perder su "razón sintiente" (Cortina, 1997: 19), basarse en la aludida *razón histórica* y en la razón *constitucional*, generalmente innombrada, o utilizada de una manera instrumentalista, en las redes semántico-conceptuales de gran parte de los discursos nacionalistas/regionalistas. De este modo, la inevitable necesidad social de poseer una conciencia del pasado, como pieza clave en la formación identitaria, se hallaría debidamente protegida por la "vigilia racionalista de la práctica histórica" (Moradiellos, 1994) contra la fabulación y la manipulación interesada de la historia. La moderna ciudadanía social y multicultural (Cortina, 1997), equidistante del relativismo cavernario y del universalismo abstracto, exige, para su conformación, una conciencia individual racionalista, la cual, a su vez, necesita de una conciencia histórica desarrollada que permitan al individuo poseer unos marcos de referencia y significación colectiva compartidos y un sentido crítico-lógico de los asuntos públicos, para, así, poder precaverse contra las hipóstasis, mistificaciones y sustantivaciones de los fenómenos históricos. En pocas palabras, la defensa de las autonomías nacionales/regionales ha de pasar, necesariamente, por el reconocimiento y la protección de la autonomía de los individuos que integran la comunidad, salvo que caigamos en el grave error de concebir a los colectivos como entidades metafísicas, autosubsistentes y substancializadas.

En este sentido, la perversa, y obsesiva, búsqueda de esencialismos identitarios y de plausibilidades sociales, valiéndose de falsificaciones históricas, me parece contraria al moderno concepto democrático de comunidad política, que, lejos de conllevar la prioridad onto-

lógica de la comunidad sobre el individuo (al modo de aquellas viejas *unidades colectivas de juicio* que eran las sociedades tradicionales, tan del gusto de los etnomaniacos), debe identificarse con una *imaginada unidad colectiva de responsabilidad*, cuyo desarrollo necesitaría enmarcarse, y sustentarse, en la idea de pacto constitucional. Pacto que marca las reglas consensuadas mediante las cuales se ejerce la autoridad política y se posibilita la existencia de una ciudadanía, igualmente, política, social, económica, civil e intercultural (Habermas, 1993 y Cortina, 1997), reflexiva, activa, inconformista, educada en la práctica y el respeto a la libertad, la igualdad, la solidaridad y el diálogo, y dotada de un sentido identitario, lo suficientemente integrador y flexible que permita practicar la tolerancia y el respeto a las diferencias, como condición ineludible para el desenvolvimiento del yo en una sociedad de yoes libres y autónomos. En lugar de contentarse con reducir la identidad política del ciudadano a la mera adhesión a sus respectivas tradiciones nacionales/regionales, perdiendo de vista otras identidades (ideológicas, religiosas, etc.), tan necesarias para encauzar la convivencia cívica cotidiana.

Los rasgos definitorios de una nacionalidad/regionalidad no han de buscarse tanto en factores naturales o culturales, ni tan siquiera en rasgos de carácter histórico, sean éstos reales o míticos, cuanto en la libre voluntad de los individuos que son, en última instancia, los que determinan, mediante procesos de construcción social de la realidad, si una nacionalidad o región existen o no. Por lo tanto, la recurrente afirmación de la etnicidad, hecha en términos historicistas que, en una era postradicional, reactualizan el pasado, sin conciencia de ruptura, confiriéndole un sentido afirmativo (Habermas, 1989: 91) como legitimador del actual poder autonómico, no es otra cosa que el protervo resultado de las ideologías esencialistas y del populismo reaccionario, que entienden la supuesta cultura autóctona como un ente esencializado y mitificado, sujeto de derecho (Recalde, 1995: 22), por consiguiente, digno de ser protegido, desde el exclusivismo, frente a otras culturas concurrentes no consideradas como propias.

La justificación democrática del poder político no puede, en modo alguno, devenir de la pertenencia del individuo a una etnia, raza, lengua o *espíritu del pueblo* (hipostatación de un supuesto ser colectivo), sino que requiere de la expresión de la voluntad popular, garantizada por un pacto constitucional en el que se recogen valores contractuales de solidaridad superiores a los de las comunidades parciales. Nuestros *etnócratas* y *etnopatriotas*, embargados de *emociones inefables* y de *estados morales* (falsas conciencias que ocultan constructos ideológicos ligados, comunitaristamente, a estilos de vida conservadores y neotradicionalistas), no debieran ignorar la naturaleza de la democracia (participación ciudadana, autonomía y responsabilidad personales, pluralismo, soberanía parlamentaria, control de los poderes del Estado y pertenencia a una comunidad política) y sí ser conscientes de que su legitimidad se halla estrechamente vinculada al carácter constituyente de la moderna comunidad política y, por ello, a la propia idea de *ciudadanía multicultural* (Kymlicka, 1996) que debe sustentarla, colocando el acento de la diferencia en la condición universalizable de individuo y no en el enreimiento identitario de la comunidad guetizada.

Si los responsables de los organismos autonómicos, en estos momentos históricos de explosión de los localismos ciegos, "neotribalistas" y violentos, como respuesta patológica a los procesos de mundialización (Huntington, 1997 y Wellerstein, 1997), no quieren socavar el núcleo de la ciudadanía moderna, constituido por la autonomía de la persona (Cortina, 1997: 62), y deteriorar, con sus veleidades identitarias esencialistas, las reglas del juego democrático que hace posible esa modalidad racional de convivencia que es el sistema constitucional autonómico (realidad jurídica y de poder), han de entender, de una vez por todas, que el Estado de las Autonomías es un Estado Social de Derecho, por lo tanto, un estado de justicia,

que no ha surgido de un pacto entre unidades políticas previas e independientes, sino de la voluntad soberana del pueblo español de dar una nueva forma constitucional al Estado autoritario preexistente (del que, conviene recordarlo, ha formado parte entusiasmada más de un furibundo etnócrata actual). Consiguientemente, en el Estado democrático, el principio legitimador de los diferentes ámbitos de representación y de poder político (incluido el autonómico), no se puede encontrar en falsas legitimaciones historicistas, ni en los supuestos derechos históricos atávicos derivados de la lógica de la pertenencia y de la identificación étnica, sino en esa otra esfera de la lógica participativa que alienta la *razón constitucional* (contrato social y pacto nacional), que, por la propia naturaleza de la democracia dialogante (*comunidad paradójica y lugar común del desarraigo*) (Marramao, 1996: 96) permite, y garantiza, la pluralidad cultural, la canalización de las pretensiones e intereses de los diferentes grupos, socialmente corresponsables, la justa redistribución de los bienes y valores y la imprescindible conjunción entre universalidad y diferencia, practicada desde el soberano, e inalienable, ejercicio de la autonomía y la libertad individuales. A todos nos corresponde ir vertebrando un ideal común de ciudadanía cosmopolita, que sea capaz de reestructurar las prácticas asignativas y las representaciones cognitivas, y universalizar la ciudadanía social, en estos momentos de "modernidad liberal ampliada" (Wagner, 1997) e interculturalismo universal. En esta nueva reorganización del vivir cotidiano, que exige una mundialización de la democracia y una adecuada globalización ética, la ciudad, como ámbito paradigmático de la convivencia en la pluralidad, debe continuar contribuyendo al desarrollo de un pensamiento antropológico crítico que favorezca la construcción simbólica de un imaginario colectivo de "buena sociedad", fundado en los principios de la democracia, la autonomía, la solidaridad y la justicia social. Valores, todos ellos, que han de ser percibidos como un horizonte común de sentido (Petrella, 1997 y Cortina, 1997), con independencia de la pertenencia étnica de los individuos. Éste es uno de los principales retos de nuestro tiempo. El reto que aguarda a los actores sociales en el siglo venidero, si quieren formar parte de la primera generación planetaria de *Terrapatriotas* (Morin, 1993 y Petrella, 1997).

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- AZCONA, Jesús. "Lo tradicional y lo urbano hoy en Navarra". En *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº 54, 1989; pp. 323-325.
- BARTH, Fredrik (comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BARTHES, Roland. *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI, 1980.
- BARTHES, Roland. *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós, 1987.
- BECK, U., GIDDENS, A. y LASH, S. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- BERMEJO BARRERA, José C. *Fundamentación lógica de la historia*. Madrid: Akal, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. "Los ritos como actos de institución". En Julian Pitt-Rivers y J.G. Peristiany (eds.), *Honor y gracia*. Madrid: Alianza Editorial, 1993; pp. 111-123.
- BRUCKNER, Pascal. *La tentación de la inocencia*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- CABRERA, Julio. *La nación como discurso. El caso gallego*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992.
- COMAS d'ARGEMIR, Dolors. y PUJADAS, Joan. J. "Antropología en crisis y sociedad tradicional". En *Actas do II Coloquio de Antropoloxia*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1989; pp. 147-157.
- CORTINA, Adela. *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- GEERTZ, Clifford. "La religion comme système culturel". En *Essais d'anthropologie religieuse*. Paris: Gallimard, 1972; pp. 14-27.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa, 1987.
- GIDDENS, Anthony. "La vida en una sociedad post-tradicional". En *Revista de Occidente*, nº 150. Madrid: 1993; pp. 60-90.
- GIDDENS, Anthony. *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Madrid: Cátedra, 1994.
- GURRUTXAGA, Ander. "Navarra: la quiebra de la tradición". En *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº 54, 1989. Pamplona; pp. 326-332.
- HABERMAS, Jürgen. *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *Ciudadanía Política i Identitat Nacional*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. *Más allá de Estado nacional*. Madrid: Trotta, 1997.
- HOBSBAWM, Eric J. y RANGER, Terence. *L'invenzione della tradizione*. Torino: Giulio Einaudi, 1987.
- HOBSBAWM, Eric J. "Etnicidad i nacionalisme a l'Europa actual". En *L'Avenç*, nº 158, 1992. Barcelona; pp. 16-23.
- HUNT, Scott, BENFORD, Robert y SNOW, David. "Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos". En Enrique Laraña, y Joseph Gusfield (eds.): *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994; pp. 221-249.
- HUNTINGTON, Samuel P. *El orden político en las sociedades en cambio*. Buenos Aires: Paidós, 1990.

- HUNTINGTON, Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 1997.
- KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio. "Fronteras culturales". En Emilio Lamo de Espinosa (ed.): *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza Editorial, 1995; pp. 13-79.
- MAIZ, Ramón. "¿Etnia o política? Hacia un modelo constructivista para el análisis de los nacionalismos". En *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 3, 1988. Madrid; pp. 102-121.
- MARRAMAO, Giacomo. "Universalismo y políticas de la diferencia. La democracia como comunidad paradógica". En Salvador Giner y Riccardo Scartezini (eds.): *Universalidad y diferencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996; pp. 81-96.
- MIRA, Joan F. "La sagrada frontera". En X. M. Reboledo y A. Fernández de Rota (coords.), *Identidad y territorio*. La Coruña: Consello de Cultura Galega, 1990; pp. 29-38.
- MONTESINO GONZÁLEZ, Antonio. "Elogio de la mirada interpretativa. Meditaciones antropológicas sobre Cantabria". En M. Suárez Cortina (ed.), *El perfil de La Montaña. Economía, sociedad y política en la Cantabria contemporánea*. Santander: Editorial Calima, 1993; pp. 281-304.
- MONTESINO GONZÁLEZ, Antonio (ed.). "La comunidad imaginada: Etnicidad, sociedad tradicional y actual invención de la tradición en Cantabria". En A. Montesino González (ed.), *Estudios sobre la sociedad tradicional cántabra. Continuidades, cambios y procesos adaptativos*. Santander: Universidad de Cantabria/Asamblea Regional de Cantabria, 1995a; pp. 13-90.
- MONTESINO GONZÁLEZ, Antonio. "Los lugares antropológicos de la memoria". En A. Moure Romanillo y M. Suárez Cortina (eds.), *De La Montaña a Cantabria. La construcción de una Comunidad Autónoma*. Santander: Universidad de Cantabria, 1995b; pp. 403-432.
- MONTESINO GONZÁLEZ, Antonio. "La invención de la tradición en Cantabria. Mito, historia y razón constitucional". En *Claves de Razón Práctica*, nº 79, 1998. Madrid; pp. 42-49.
- MORADIELLOS, Enrique. *El oficio de historiador*. Madrid: Siglo XXI, 1994.
- MORENO, Luis. *La federalización de España. Poder político y territorio*. Madrid: Siglo XXI, 1997.
- MORIN, Edgar y KERN, Anne B. *Tierra-Patria*. Barcelona: Kairós, 1993.
- MUGUERZA, Javier. "Los peldaños del cosmopolitismo". En Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán (eds.): *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*. Madrid: Tecnos, 1996; pp. 364-365.
- ORTEGA VALCÁRCCEL, José. *Cantabria 1886-1986. Formación y desarrollo de una economía moderna*. Santander: Cámara de Comercio, Industria y Navegación de Santander, 1986.
- ORTEGA VALCÁRCCEL, José. *La Cantabria rural: sobre "La Montaña"*. Santander: Universidad de Cantabria, 1987.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso. "Hacia una concepción sociológica de la nación". En Alfonso Pérez-Agote (ed.): *Sociología del nacionalismo*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 1987; pp. 177-192.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso. "Las paradojas de la nación". En *Reis*, nº 61, 1993. Madrid; pp. 7-21.
- PÉREZ DÍAZ, Víctor. "Transformaciones de una tradición. Campesinos y agricultores en Castilla entre mediados del siglo XVI y mediados del siglo XIX". En *Antiguo Régimen y liberalismo. Homenaje a Miguel Artola, 1*. Madrid: Alianza Editorial, 1994; pp. 87-124.
- PETRELLA, Ricardo. *El bien común. Elogio de la solidaridad*. Madrid: Debate, 1997.
- RECALDE, José R. *Crisis y descomposición de la política*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- RUIZ OLABUÉNAGA, José Ignacio. "Reproducción étnica en el País Vasco: dinámica y proceso". En Alfonso Pérez-Agote (ed.): *Sociología del nacionalismo*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 1987; pp. 131-139.

Montesino, Antonio

SAVATER, Fernando. *Contra las patrias*. Barcelona: Tusquets, 1984.

SUÁREZ CORTINA, Manuel. *Casonas, hidalgos y linajes. La invención de la tradición en Cantabria*. Santander: Universidad de Cantabria/Editorial Límite, 1994.

TAJFEL, Henri. *Grupos humanos y categorías sociales. Estudios de psicología social*. Barcelona: Herder, 1984.

TOURAINÉ, Alain. *¿Podemos vivir juntos. Iguales y diferentes?*. Madrid: PPC, 1997.

WAGNER, Peter. *Sociología de la modernidad*. Barcelona: Herder, 1997.

WALLERSTEIN, Immanuel. *El futuro de la civilización capitalista*. Barcelona: Icaria, 1997.