

De Hegel a Lévi-Strauss

La obra de cuatro maestros
de la antropología catalana

Joan Prat Carós



UBe

Recerques en
Antropologia Social

De Hegel a Lévi-Strauss

De Hegel a Lévi-Strauss

La obra de cuatro maestros
de la antropología catalana

Joan Prat Carós



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Edicions

Recerques en
Antropologia Social

© Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 430
www.edicions.ub.edu
comercial.edicions@ub.edu



Fotografia de la cubierta: F. Català-Roca. *Saliners*. Ibiza, 1951.
© Fons Fotogràfic F. Català-Roca – Arxiu Històric del COAC.

ISBN: 978-84-1050-194-2

Fecha de edición: 2023

Este documento está sujeto a la licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada de Creative Commons, cuyo texto está disponible en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



Índice

<i>Prólogo. Medio siglo de antropología en Cataluña</i> , de Joan J. Pujadas	9
Introducción	15
1. Joan Bestard Camps	19
1.1. Casa, familia, parentesco e identidad	19
1.2. Sobre la reproducción asistida	25
1.3. Sobre la adopción y el acogimiento	28
1.4. Sobre la historia de la antropología y otras historias	31
1.5. <i>Notes poloneses</i> (2021)	35
2. Jesús Contreras Hernández	37
2.1. Chinchero (Perú) y América	39
2.2. Una década de panorámicas teóricas sobre economía, parentesco y relaciones de poder (1981-1991)	44
2.3. El estudio del campesinado en España	49
2.4. Exposiciones de la Generalitat y otros eventos institucionales	56
2.5. Alimentación y cultura	63
3. Joan Frigolé Reixach	71
3.1. Etnografía de Calasparra	72
3.2. Procreación y género	76
3.3. Antropología y literatura	80
3.4. Genocidio y violencia desde una perspectiva antropológica	82
3.5. Patrimonialización: etnografía de un valle pirenaico	88
3.6. Diarios etnográficos	95
4. Ignasi Terradas Saborit	101
4.1. Antropología histórica sobre el mundo del campesino catalán	104
4.2. Antropología jurídica (con especial énfasis en la justicia vindicativa)	113

4.3. Reflexiones, argumentos y pensamientos de una mente crítica	123
<i>Punto final</i>	135
<i>Bibliografía</i>	137

Prólogo.
Medio siglo de antropología en Cataluña

El libro que tiene en sus manos es el resultado del tesón y el buen hacer que caracteriza a nuestro querido colega Joan Prat. Con una voracidad omnívora, ha revisado de forma sistemática toda la obra escrita de nuestros cuatro apreciados compañeros generacionales: Joan Bestard, Jesús Contreras, Joan Frigolé e Ignasi Terradas. Se trata de una obra extensa, densa, repleta de nuevos caminos que se han forjado al andar, ya que una de las características de nuestra generación dentro del campo profesional de la antropología ha sido la de abrir horizontes dentro de una disciplina en la que hace cincuenta años todo estaba por hacer. Medio siglo en que tuvimos que formarnos al mismo tiempo que empezábamos a participar en la educación de una generación posterior que hoy ha tomado las riendas del quehacer académico. Medio siglo, también, estableciendo conexiones para articular nuestro ámbito local y nacional con las antropologías del mundo y, como miembros de la generación de posguerra, buscando referentes y filiaciones para situar «nuestros orígenes».

Los cuatro compañeros bio-bibliografiados, a inicios de los años setenta, fueron cofundadores del Departamento de Antropología Cultural de la Universidad de Barcelona. Hasta 1994, cuando se puso en marcha la licenciatura de segundo ciclo en Antropología Social y Cultural en la Universidad de Barcelona, su actividad docente se desplegó en el ámbito de la licenciatura en Historia general y Geografía, el marco docente en que se impartía la especialidad de Antropología.

La puesta en marcha de la reestructuración del sistema de investigación en el Estado español no empezó a evidenciarse hasta la segunda mitad de los años ochenta, en que empezaron los planes nacionales de investigación, a los que tuvieron acceso los proyectos de antropología, a pesar de la escasa institucionalización de la disciplina que todavía existía. Los cuatro tuvieron una larga y densa actividad de investigación en este marco de financiación, además de

los proyectos europeos y las colaboraciones con profesionales de otras latitudes en iniciativas internacionales.

Junto con la actividad docente e investigadora, lastrada por las limitaciones institucionales de un sistema de enseñanza superior muy alejado de los estándares europeos como herencia del franquismo, los cuatro participaron también en la fundación del Institut Català d'Antropologia (ICA), formalmente una asociación de carácter cultural, pero que en sus inicios, sobre todo, funcionó como una herramienta al servicio de la formación profesional de sus socios y como eslabón de conexión de la incipiente antropología local con el tejido global. Allí se congregaron, impartiendo seminarios y conferencias, grandes figuras del pensamiento antropológico internacional, como Jonathan Friedman, Olivia Harris, Kenneth Brown y Ángel Palerm (1978); John Murra, Lawrence Krader y Josep R. Llobera (1979); Anne Cadoret, Teresa San Román y Pierre Bonte (1980); Anthony Leeds, Verena Stolcke, Lluís Mallart, Ubaldo Martínez Veiga y Josep R. Llobera (1982); Julian Pitt-Rivers, Louis Assier y Robert Jaulin (1983); Carmen Viqueira (1984); Gary McDonogh (1985); John Murra (1986); y Marie E. Handmann y Raúl Iturra (1987).

Además, mediante el ICA, se estructuró una instancia coordinadora a nivel estatal, la FAAEE, que reunía a las entidades que, en las diferentes comunidades autónomas españolas, fueron surgiendo a lo largo de los años ochenta. Fue esta FAAEE la instancia que ha ido convocando trianualmente, y de forma ininterrumpida desde 1981, los congresos estatales de antropología. Sin duda, el papel del ICA en este ámbito fue pionero.

Uno de los rasgos específicos de los miembros de aquel pequeño grupo, forjado en torno al Dr. Claudi Esteva durante los años setenta del siglo pasado, fue la capacidad de trabajar como equipo, tanto en la Universidad de Barcelona como en el Centro de Etnología Peninsular (CEP, CSIC) y, sobre todo, en el ICA. Una expresión de ello fue la forma en que se introdujo el estudio del campesinado en nuestra agenda de intereses preferentes.

En 1977, con motivo de la celebración del I Congreso Español de Antropología, organizado por el CEP en Barcelona, bajo la presidencia de Claudi Esteva, se hizo patente el alineamiento de buena parte de los efectivos de nuestra generación en el simposio más animado y concurrido, dedicado a los estudios campesinos, en el que participaron, aparte de los efectivos locales, un buen número de compañeros de Canarias (A. Galván, F. Estévez, A. Reyes) y del resto de la geografía estatal (J. Cucó, C. J. Cela, A. Marquina, J. Sa-

trústegui). Josep R. Llobera (*primus inter pares* de nuestra generación), junto con J. Contreras, coordinaron el apasionado debate que tuvo lugar en ese encuentro y que marcaba un énfasis en la agenda investigadora de la «joven generación», que contrastaba con el tradicionalismo que presidió la organización y la estructura del Congreso, aún de factura boasiana.

Ese mismo año apareció el primer volumen de la revista *Agricultura y Sociedad*, bajo el impulso de Eduardo Sevilla Guzmán, referente central de la nueva sociología rural y asistente asiduo a algunos de los primeros congresos estatales de antropología de los años ochenta. Aquellos debates de la citada revista contaron con la publicación de dos artículos primordiales de Joan Frigolé: uno de ellos, en el núm. 1 (1977): «“Ser cacique” y “Ser hombre”» y, posteriormente, en el vol. 25 (1982), apareció otro sobre las estrategias matrimoniales. Esta revista permitió durante dos décadas ver el desarrollo paralelo de la sociología rural, junto con la consolidación de la perspectiva etnográfica y la revisión crítica de los marcos teóricos todavía persistentes del funcionalismo y el estructuralismo antropológico, así como la incorporación de elementos de la perspectiva marxista, que se hacían eco de los debates latinoamericanos sobre la dependencia y el desarrollo desigual, junto con los *peasant studies*.

Sin abandonar aún aquellos años setenta, hay que hacer especial mención del papel que tuvieron en este impulso inicial de nuestra trayectoria académica, en especial en el marco informal de aquellos prolegómenos que cristalizaron en 1978 con la creación del ICA, dos figuras, como son el ya citado Josep R. Llobera y Juan V. Palerm. Llobera ejerció desde su «exilio» en Londres una influencia determinante de la que nos alimentamos todos aquellos aprendices de antropólogo de los primeros momentos. Con la complicidad del editor Jorge Herralde, Llobera creó y dirigió la más importante colección de libros de antropología en castellano hasta la fecha. Una tarea editorial en la que logró implicarnos a todos. Si, en un primer momento, las colecciones de las editoriales latinoamericanas (Eudeba y FCE) nos habían acercado a las corrientes culturalistas norteamericanas, los libros de Anagrama nos ponían al alcance los clásicos y contemporáneos europeos. Es impensable cómo habríamos desarrollado la labor docente en nuestras universidades sin este importante caudal bibliográfico.

Juan Vicente Palerm, hijo del gran antropólogo y exiliado en México Ángel Palerm, fue, a mediados de los años setenta, la segunda persona que nos conectó con la tradición mexicana de la antropología y, sobre todo, con los

enfoques marxistas y los planteamientos de la ecología cultural que derivan de las corrientes del evolucionismo multilíneal, que fueron las primeras fuentes de las que bebió Ángel Palerm unas décadas antes. A lo largo del curso 1973-1974, Juan V. Palerm se desplazó varios fines de semana desde Madrid, donde ejercía como profesor ayudante en la Universidad Complutense, para discutir y debatir con un pequeño grupo de jóvenes licenciados los enfoques mexicanos y norteamericanos en el estudio del campesinado. Él, muy influenciado por su padre, se alineaba en las corrientes marxistas y en la tradición del evolucionismo multilíneal. Lo importante para nosotros fue no solo aquello que aprendimos de él, que fue muy sustancioso, sino también las pistas y los contactos que nos proporcionó y que nos ayudaron a salir del círculo cerrado donde nos encontrábamos.

Esta etapa de *communitas* dio paso, poco a poco, a una fase de estructura que puso en marcha procesos de diversificación y especialización temática, empujados por los intereses concretos de investigación y por la propia dinámica de la actividad docente. Personalmente, debo reconocer que conocía bastante bien la obra de los cuatro compañeros producida hasta mediados de los años noventa. Por el contrario, el grueso de las aportaciones realizadas desde aquellas fechas me resultaba, en parte, desconocido, o tenía un conocimiento muy superficial de él.

La gran oportunidad que nos ofrece Joan Prat con este (primer) libro de orientación bio-bibliográfica es una puesta al día que me (nos) permite sumergirnos en la lectura de todos aquellos atractivos trabajos que nos habían pasado desapercibidos o de aquellos que esperaban siempre un mejor momento, limitados, como hemos estado siempre, por nuestros propios proyectos personales o de los equipos de investigación en los que hemos trabajado. Tengo ganas de leer el trabajo de Bestard sobre las porterías de Barcelona y adentrarme en las publicaciones sobre los nuevos modelos de familia y sobre el impacto de las nuevas tecnologías reproductivas. Aunque he seguido más de cerca las cuantiosas publicaciones de Jesús Contreras sobre antropología de la alimentación (algunas de ellas realizadas con Mabel Gracia), me entran ganas de releer o leer sin prisas media docena de textos. Conozco muy parcialmente el trabajo etnográfico de Joan Frigolé en el Alt Urgell, un territorio contiguo a la Cerdanya y Andorra, donde yo mismo he trabajado durante más de veinte años. También quisiera releer y ampliar mi conocimiento de las aportaciones de Frigolé a la literatura desde la antropología y revisar de nuevo sus lecciones sobre epistemología etnográfica. En cuanto a Ignasi Terradas, ten-

go dos grandes vacíos de su obra por indagar: su trabajo sobre los Toda y la concepción del tiempo y el calendario entre los andamaneses. Y, por último, me gustaría explorar todo este campo, desconocido para mí, de la justicia vindicativa.

Este es un plan de lectura personal. Cada uno de los lectores se puede hacer el suyo. Además, como son muy amplias, las lecturas propuestas por Joan Prat no agotan toda la inmensa producción escrita de los cuatro autores. Se trata de una muy buena selección, eso sí. Este libro aporta una visión de conjunto de los diferentes campos de interés que a lo largo de este medio siglo suponen la consolidación de ámbitos de investigación y de esferas del conocimiento que han sido primordiales para situar la antropología social en nuestro país como una disciplina y un campo de las ciencias sociales al servicio de la comunidad. Este sentido de servicio es lo que, en mi opinión, aporta este volumen de Joan Prat que tiene en sus manos. Es un balance del trabajo realizado y, al mismo tiempo, constituye una herramienta introductoria para aquellas y aquellos jóvenes que se inician en el conocimiento antropológico. Conociendo al autor, estoy seguro de que este no será, en absoluto, el último libro de síntesis sobre las aportaciones de los antropólogos y antropólogas de nuestra generación. Espero, confiado, nuevas entregas.

JOAN J. PUJADAS

Introducción

Cuando en el año 1968 Claudi Esteva Fabregat llegó a Barcelona, la antropología cultural o social no existía en la Universidad. Gracias a una asignatura —Introducción a la Antropología Cultural— que impartía con entusiasmo, excelencia y carisma, pronto se inició un acercamiento a su persona y a la disciplina que él encarnaba. Los primeros que se sintieron atraídos por sus enseñanzas procedían de disciplinas diversas: las matemáticas (C. Bidón), la medicina y la psicología (J. M. Comelles), la lingüística (M. J. Buxó y J. J. Pujadas), la pedagogía y la antropología (D. Juliano), la historia del arte (O. Romaní y M. Delgado), la prehistoria (J. Roma y D. Comas d'Argemir), la geografía y la historia (L. Prats), la historia (D. Provansal, G. Sanz y M. Fernández) y los procedentes de la filosofía (J. Bestard, J. Contreras, J. Frigolé, J. Prat e I. Terradas, quien había tenido una formación muy variada, incluida la filosofía).

Este libro presenta la obra de los últimos mencionados, Joan Bestard Camps, Jesús Contreras Hernández, Joan Frigolé Reixach e Ignasi Terradas Saborit, de la Universidad de Barcelona. El título, *De Hegel a Lévi-Strauss*, me lo sugirió un comentario de Joan Bestard en una entrevista,¹ en la que, refiriéndose a los inicios de su itinerario profesional, afirmaba: «feies [una tesina] sobre Hegel o ho feies sobre el Lévi-Strauss» (s.f.). En realidad, el único que hizo su tesis de grado sobre Lévi-Strauss fue el mismo Bestard, pero la frase constituye una metáfora precisa de los titubeos iniciales de los cuatro protagonistas, de su progresiva desvinculación de la filosofía, en la que se habían formado,² y su cada vez mayor atracción por la antropología cultural o social, que acababan de descubrir.

1. Se trata de una de las entrevistas de las alumnas de Montserrat Clúa, para la revista *Periferia*, aún no publicada y que Montserrat tuvo la gentileza de enviarme.

2. Ignasi Terradas se licenció en Psicología, pero su conocimiento y formación en filosofía es más que notable, por lo que no tuve dudas al incluirlo en la muestra.

Claudi Esteva, exiliado en México, donde estudió Antropología, fue el primer catedrático de dicha materia en la Universidad de Barcelona y el primer maestro de Bestard, Contreras, Frigolé y Terradas, entre otros.

La orientación temática inicial de los cuatro futuros antropólogos que se habían agrupado, como más adelante veremos, en el Seminari del Camperolat, fue el mundo rural. Sin entrar en detalles, que se irán comentando en cada capítulo, Joan Frigolé descubrió su marco de investigación en Calasparra, un pueblo agrícola de la Vega Alta del Segura, en Murcia, mientras que Jesús Contreras realizó su tesis doctoral sobre Chinchero, una comunidad indígena quechua de los Andes peruanos, cerca de Cuzco. Ambos escribieron sus tesis siguiendo a grandes rasgos la estructura clásica de las monografías de comunidad que por aquel entonces se estilaban. Joan Bestard, por su parte, se centró en el estudio de la familia y el parentesco en Formentera, e Ignasi Terradas analizó una colonia industrial, la de l'Ametlla de Merola, en la comarca interior del Berguedà.

Interesados a lo largo de todo su itinerario por las metodologías científicas e interpretativas, Frigolé, Contreras y Terradas escribieron artículos pioneros y críticos con respecto de los modelos establecidos principalmente por los antropólogos norteamericanos del momento, que publicaron en la *Primera Reunión de Antropólogos Españoles* que tuvo lugar en Sevilla en 1973 y cuyas actas se editaron en 1975 (Jiménez Núñez, 1975).

En los años setenta y primeros ochenta, los cuatro publicaron sobre parentesco. Veamos unos pocos ejemplos: «Estructura social y diferenciación sociocultural. El sistema matrimonial y de herencia» (Frigolé, 1974b); «La historia de la familia en el contexto de las ciencias sociales» (Bestard, 1980a); «¿Con quién se casa una hermana? o el destino de Siquem» (Bestard, 1980b); «Els orígens de la institució de l'hereu a Catalunya: vers una interpretació contextual» (Terradas, 1980), y, más tarde, «Los grupos domésticos: estrategias de producción y reproducción» (Contreras, 1991b).

Algunos —pienso sobre todo en Joan Bestard— hicieron del parentesco uno de sus objetos de estudio privilegiados, y del parentesco clásico desembocaron en las nuevas formas de este, es decir, las técnicas de reproducción asistida, así como la adopción y el acogimiento. En el itinerario profesional de los tres restantes, la temática puede aparecer, pero deja de ser una cuestión prioritaria.

Por lo que respecta a las tres grandes fuentes de obtención de datos en el quehacer del antropólogo —la etnografía, la historia y la teoría antropológi-

ca—, hay diferencias significativas que se explicitarán en el tratamiento de cada uno. Adelantaré, sin embargo, que, en mi opinión, Joan Frigolé no tiene rival en cuanto a sus aportaciones etnográficas. Ignasi Terradas es un modelo en el manejo de la antropología histórica, y Joan Bestard combina bien la teoría antropológica y la historia. Uno de los grandes méritos de Jesús Contreras ha sido, para mí, el de sacar la disciplina del gueto académico y abrirla a horizontes más amplios y ciudadanos. Bestard, Terradas y Contreras han establecido frecuentes alianzas con profesionales de la historia.

Todos son referentes nacionales o internacionales en sus respectivas áreas de especialización: Contreras, en la antropología de la alimentación; Terradas, en la antropología jurídica y, de manera más específica, en la justicia vindicatoria; Frigolé, en sus estudios de genocidio y violencia, y Bestard, en parentesco y, más en concreto, en técnicas de reproducción asistida.

Otra característica observable en su producción intelectual es su interés explícito por la definición de los conceptos que van a utilizar y la meticulosidad con que realizan esta tarea.

Antes de decidir que escribiría este libro, ya conocía las obras más relevantes de cada autor. Pero aquí he procurado añadir un plus de sistematicidad en la lectura, e incluso cierto afán de exhaustividad. Lo que cito en estas páginas lo he leído, y cuando no es así, lo indico.

No quiero terminar sin expresar mi profundo agradecimiento a Vero Anzil, que es mucho más que una simple colaboradora. Vero, además de introducir mis manuscritos al ordenador, corrige errores, aconseja cambios, opina sobre frases oscuras o mal formuladas, y ha mantenido una correspondencia rápida y eficaz con los cuatro protagonistas del texto. En efecto, los dos Joan —Bestard y Frigolé—, Jesús e Ignasi respondieron a todas las demandas que se les formularon a lo largo de los meses que duró la redacción, y colaboraron sin rechistar en todas las peticiones (envío de materiales, revisión del apartado que les correspondía, mejorar la bibliografía, entre otros). Trabajar con los cuatro ha sido un placer que ha compensado ampliamente los momentos menos agradables de la labor realizada. Un último agradecimiento es para Anna Garrit Bodoque que, a petición mía, elaboró varias pruebas para la cubierta de este libro. Según mi parecer el resultado fue excelente. También la colega y amiga Yolanda Bodoque, con generosidad y profesionalidad me ayudó en la corrección de la primera maqueta. Mi gratitud para ambas.

1. *Joan Bestard Camps*

Nace en Mallorca, y después del paso por el Seminario diocesano, en el que adquiere fama de inteligente, se traslada a Barcelona para cursar Filosofía y Letras, especialidad de Filosofía. Allí, interesado por los estudios de lógica simbólica, descubre a Claude Lévi-Strauss, ya bien considerado por filósofos, historiadores y humanistas en general. Con un esfuerzo económico notable, compra y lee *Les structures élémentaires de la parenté* (1947), que, según sus propias palabras, le deja abducido a pesar de no entenderlo, y decide hacer la tesina sobre este texto, para lo que recurre a Claudio Esteva Fabregat. Para Joan Bestard, la ventaja de Lévi-Strauss con respecto a los filósofos convencionales era que aquel, a diferencia de estos, recurría a los datos empíricos para construir sus teorías. La alternativa era clara: «o feies [la tesina] sobre el Hegel, o la feies sobre el Lévi-Strauss», y él se decide por la segunda, sobre la que, además, ya había cierta bibliografía.

En París, existía un Diplôme d'Études Approfondis en l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, que consistía en un curso intensivo para aprender antropología. Joan se traslada allí para cursarlo, en una época en la que París contaba con grandes intelectuales enseñantes, como Michel Foucault, Jacques Lacan o el mismo Claude Lévi-Strauss.

Allí decide que, como mallorquín, le conviene hacer trabajo de campo en Formentera, la isla más pequeña de las Baleares, que en aquel momento contaba con siete mil habitantes. Se interesa por las estructuras semicomplejas del parentesco, que a nivel teórico trabajaba Françoise Héritier, a quien conocerá más tarde.

I. I. CASA, FAMILIA, PARENTESCO E IDENTIDAD

Inicia el trabajo de campo en Formentera en septiembre de 1974 y finaliza esta primera etapa en agosto de 1975. Mientras realiza el curso de formación

en París, en 1976, vuelve sobre el terreno y, más tarde, para completar la información, regresa en 1979 y 1980.

El objetivo principal de la tesis doctoral, publicada con el título de *Casa y familia. Parentesco y reproducción doméstica en Formentera* (1986), consiste en centrar el papel del parentesco en una sociedad compleja como la de Formentera. Para ello, y siguiendo los protocolos clásicos de la antropología, recoge genealogías e investiga las formas de transmisión de la tierra. También recurre a la documentación escrita y, en especial, a los documentos notariales conservados en las casas, los censos del Ayuntamiento de Formentera o los materiales documentales del Archivo Histórico de Ibiza.

A lo largo de la investigación combina las diferentes fuentes consultadas para seguir interrogando con minuciosidad las palabras de las familias y sus recuerdos parciales con el objetivo de situar en un marco interpretativo más general el papel de la familia en la historia de la isla.

La casa se le aparece como el elemento central y estructural del sistema que regula los dos grandes ejes de la reproducción social: la descendencia (filialidad) y la alianza. El capítulo v, «La reproducción doméstica (la casa)», constituye, en mi opinión, la mejor síntesis de su investigación.

En unas vívidas reflexiones posteriores, tituladas «El trabajo de campo, la etnografía y el paso del tiempo» (que parece que no se publicaron y que se mencionan en este escrito como s.f.), Joan explica que cuando recopilaba genealogías, los lugareños le decían: «Aquí todos estamos emparentados», y su tarea como antropólogo implicaba centrarse en poner límites a esa red indefinida de parentesco. Los relatos de memorias familiares casi siempre le conducían a la misma unidad central: la casa. En efecto, la casa condensa tres grandes ejes: la residencia, las líneas patrimoniales y la alianza o, según los conceptos utilizados por los informantes, la «tierra», la «raza» y la «comunidad». Las casas conciben su propia reproducción a través de la descendencia y de la alianza, y las estrategias de sucesión y herencia tienen como objetivo primario la perpetuación de la casa y el afianzamiento de su lugar en la jerarquía local. Es esta última la que regula la compatibilidad matrimonial y las estrategias a las que cada miembro de la fratría —sea primogénito o no— puede aspirar. En definitiva:

[...] casarse entre iguales, aunque no idénticos, es la condición de perpetuación de las líneas matrimoniales representadas por las casas y la expresión de los límites de un campo matrimonial que no puede ser ni excesivamente lejano (en términos de lo social) ni excesivamente cercano (en términos de la consanguinidad) (s.f.).

A modo de síntesis metodológica, el autor dirá:

A través de la reconstrucción de las líneas genealógicas, con la selección que hace de ellas la memoria familiar así como gracias a los «papeles» (actas de bautismo, contratos matrimoniales, testamentos, contratos de venta...) guardados por algunas familias que permiten reconstruir su historia más allá de la memoria genealógica oral, se han dibujado claramente sobre las redes indiferenciadas del parentesco unas líneas patrimoniales que he convenido en denominar casas, siguiendo la tradición jurídica y etnológica europea (s.f.).

La última parte del libro, «A modo de conclusión. ¿Qué hay en un pariente?», dio pie al título de la traducción inglesa, *What's in a relative?* (1991), y hay que decir que es un hecho infrecuente que una monografía española sea traducida y publicada en inglés.

En el texto ya mencionado «El trabajo de campo, la etnografía y el paso del tiempo», se señala que:

1) durante el proceso de la etnografía [...] aprendí la resistencia de los hechos empíricos del trabajo de campo a los conceptos teóricos; 2) que el campo del parentesco como campo teórico fundamental de la antropología se estaba disolviendo o ya se había disuelto; 3) que las críticas de Gellner, Needham, Schneider y Strathern, algunos de los grandes teóricos del momento, tenían mucho que ver con esta disolución y 4) que [en Formentera] la unidad de reproducción social era la casa, mientras que la unidad de procreación era la familia elemental (o nuclear) (s.f.).

Parentesco y modernidad (1998) es un libro, ante todo, teórico en el que Joan reivindica la idea según la cual, a través del carácter relacional del parentesco, es posible abordar la naturaleza de las relaciones sociales. Así, mediante el análisis del parentesco, se clarifican las nociones de persona, cuerpo, diferencias de género, identidad y también otros conceptos, como familia, unidad doméstica, paternidad, maternidad, naturaleza, etcétera. Jordi Grau, otro experto en la temática, escribe en una reseña sobre el libro de Bestard:

En *Parentesco y modernidad*, Joan Bestard recorre con habilidad y extraordinaria claridad —que no simplicidad— este tortuoso itinerario teórico desde la construcción de un andamiaje teórico formidable, hasta el aparente resquebrajamiento de sus modelos cognitivos. En poco menos de trescientas páginas, reca-

pitula más de cien años de historia de la disciplina y contextualiza las diversas aportaciones que se han ido sucediendo a lo largo de este dilatado período. Desde los esfuerzos de Tylor y Morgan por elucidar sistemas terminológicos estándar, recurrentes a lo largo y ancho del planeta, hasta el replanteamiento teórico al que nos abocan las nuevas tecnologías reproductivas (NTR) (Grau, 1999-2000: 103-105).

En efecto, en el capítulo 5, «Artificial y natural: ¿qué queda de la naturaleza?», ya se entra de lleno en la reproducción asistida, temática que le ocupará en una segunda gran fase investigadora desde los inicios de los años 2000.

Los capítulos que integran *Parentesco y modernidad* fueron pensados y escritos en momentos y circunstancias diversos, entre los que se señalan el Instituto Europeo de Florencia, un seminario del ISCTE (Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa) en Lisboa, otro en la Universidad de Murcia y también en la London School of Economics, y sus anfitriones respectivos fueron Enric Porqueres, João da Pina-Cabral, Francisco Chacón y Josep Ramón Llobera. El libro, por último, pone de relieve un conocimiento apabullante de la bibliografía sobre los temas de los que trata, que se presentan, además, con claridad y concisión.

Las alianzas académicas internacionales cultivadas por el autor propiciaron un nuevo libro, *Identidades, relaciones y contextos* (2002), del que fue coordinador. Él mismo lo presenta de esta forma:

Este libro es fruto de un ejercicio intelectual llevado a cabo durante el año 2001, que al final resultó fascinante y altamente productivo. A una serie de antropólogos y antropólogos jóvenes con un trabajo de campo reciente les planteé que presentaran desde su conocimiento etnográfico, formas de plantear la cuestión de la identidad, tanto desde el punto de vista relacional como a partir de su conocimiento etnográfico local. Se trataba pues de un reto, que todas aceptaron gustosamente, de producir un argumento teórico a partir de su etnografía. El reto se cumplió ritualmente cada 15 días en el seminario de postgrado del Departamento, donde cada autor presentó su argumento etnográfico, que fue debatido ampliamente y apasionadamente entre las asistentes al seminario, la mayoría estudiantes del programa de Doctorado (Bestard, 2002: 5).

Las y los invitados y ponentes fueron Antonia Pedroso de Lima, del ISCTE de Lisboa; Enric Porqueres, antiguo alumno de Joan y profesor en l'École des Hautes Études de Paris; Ramón Sarró, investigador del ISCTE por aquel

entonces; Maria Àngels Trías, de la Universidad de Gales, Lampeter, Reino Unido; Montserrat Ventura, discípula de Descola en París y profesora de la UAB; y Andreu Viola, del Departamento de Antropología de la Universidad de Barcelona.

Las etnografías son variadas (Europa, África, Asia y América), y también sus temáticas. La escritura de los textos, desde un fondo teórico explícito e implícito sobre la identidad, es una muestra, según el coordinador, de la «vitalidad argumentativa de la joven antropología en nuestro país» (2002: 5).

En la línea de lo que se ha visto hasta ahora —el estudio crítico del parentesco clásico—, un nuevo libro colectivo que me resulta de más difícil ubicación, *Les porteríes de Barcelona. Entre l'espai públic i l'espai privat* (2006), aborda la mediación entre la calle (público) y la casa familiar (la *llar*, privado) a través de las porterías vistas como espacio de intermediación.

La etnografía se centró en veintisiete porterías situadas en diversos barrios de Barcelona de las llamadas zona alta y zona baja, denominaciones que no solo denotan cuestiones geográficas, sino también de clase. Entre los años 2002-2003 se realizó una observación minuciosa de los espacios y se grabaron las conversaciones y narraciones de los porteros de los barrios de Les Corts, Sarrià-Sant Gervasi, l'esquerra de l'Eixample, Gràcia, Sants-Montjuïc, Sant Martí y Ciutat Vella (Barri Gòtic).¹ La tesis central de la investigación se explicita con las siguientes palabras:

Per fer aquesta etnografia hem considerat el porter com la persona que controla aquest espai de trànsit i és, ell mateix, un mediador entre ambdós espais [...] la relació de les categories de públic i privat ha estat un dels eixos principals a través del qual s'ha pensat la societat moderna, i just al bell mig d'aquestes categories hi trobem el porter (Bestard, 2006: 7).

La portera o el portero son, pues, los que median entre los dos espacios, y la monografía describe y analiza las funciones de vigilancia que cumplen, lo que les permite controlar las vidas y la privacidad de los vecinos, al igual que sus actividades públicas. Vigilancia y limpieza de los espacios comunitarios

1. La investigación fue financiada y publicada por el IPEC (Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya, del Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana de la Generalitat de Catalunya).

(entrada, escaleras, patios comunitarios, etcétera) contrastan con aquella intimidad doméstica y familiar que ellos garantizan a los demás. Pero el portero clásico, una especie de «chico para todo» se ha ido transformando en el conserje, una profesionalización gradual definida por un contrato laboral explícito y con unos horarios establecidos. En general, el conserje trabaja, pero no vive en el inmueble. Este cambio, junto con la instalación de porteros electrónicos, constituye el proceso de la transformación de espacios de mediación activa en los no lugares de la modernidad o la posmodernidad. La monografía se acompaña de un anexo sobre las veintisiete porterías estudiadas y también del guion detallado de las entrevistas realizadas.

A modo de síntesis de esta etapa —digamos, la dedicada al estudio del parentesco clásico—, hay una publicación en portugués, «A volta do parentesco: Joan Bestard Camps em conversa com João da Pina-Cabral» (2013), fruto de un encuentro en Barcelona en 2012. Enric Porqueres, antiguo discípulo de Joan y, como ya se ha dicho, profesor de l'École des Hautes Études de Sciences Sociales (EHESS) de París, presenta al personaje.

Los dos colegas y amigos —Bestard y Pina-Cabral— establecen una periodización muy interesante² de los estudios antropológicos sobre el parentesco, comenzando con lo que denominan el «periodo clásico», que va de 1920 a 1950. En él destacan la obra de Meyer Fortes, con su concepto de «amity», y la de Marcel Mauss, con el de «persona» y el de «don».

De 1960 a 1970 se publican los textos seminales de Schneider, *American kinship* (1968) y «A critic of the study of kinship» (1984). También *Rethinking anthropology* (1961), de Edmund Leach, y *Rethinking kinship and marriage*, de Rodney Needham (1971). Es en esta década y a partir de estas obras cuando se inicia la deconstrucción de la teoría del parentesco y se argumenta la imposibilidad de universalizar el concepto occidental del parentesco y trasvasarlo, sin más y como se acostumbraba a hacer, a otras culturas.

De 1970 a 1980, Alan McFarlane publica *The origins of English individualism* (1978), que es visto como una característica diferencial de la condición moderna, al mismo tiempo que las estructuras del parentesco son formas de concebir la «persona».

2. Especialmente para aquellos, entre los que me cuento, que no somos buenos conocedores de esta bibliografía especializada.

En los años ochenta y noventa, Marilyn Strathern da a conocer *The gender of the gift* (1988), en el que analiza el concepto de persona en Melanesia. Frente a la noción de «individual» de Occidente, desarrolla la de «dividual», característica de los melanesios. También introduce el vocablo *relatedness*, e insiste en la dificultad de comparar, pues a menudo las culturas constituyen universos cerrados en sí mismos. Su obra fue celebrada especialmente en el contexto de la antropología feminista.

En los inicios de los años noventa y 2000, la misma Marilyn Strathern, en *After nature* (1992), contrasta de nuevo el «individualismo» con el «dividualismo», mientras que Françoise Héritier (1996), en *Masculine/féminine*, reflexiona sobre la etno-embriología, así como acerca del proceso a través del cual el ser humano se convierte en persona. Por influencia de la fenomenología, se pasa del interés del parentesco al de la persona, y las técnicas de reproducción asistida entran de lleno en la reflexión antropológica. También la vuelta a la dicotomía, siempre presente, «naturaleza/cultura» (recuérdese el texto tan conocido «Is female to male as nature is to culture?», de S. Ortner, de 1974).

En el periodo 2000-2010, se observa una aproximación creciente de los primatólogos y de los filósofos cognitivistas a estas temáticas, que dará paso, en 2010-2020, a dos textos de Shalins: «What kinship is (part one)» y «What kinship is (part two)», publicados en 2012 y que cierran la conversación y recuento de teorías entre Joan Bestard y João da Pina-Cabral, que se publicó en 2013.

1.2. SOBRE LA REPRODUCCIÓN ASISTIDA

Es en los inicios de los años 2000 cuando Joan Bestard se orienta de manera clara hacia otro tipo de parentesco u otra forma de entenderlo, que se manifiesta a través de dos grandes variantes: la *reproducción asistida* en sentido amplio y la *adopción*.

Cuatro son los textos que conozco en esta doble dirección: *Parentesco y reproducción asistida: cuerpo, persona y relaciones* (2003), obra colectiva de Joan Bestard, Gemma Orobitg, Júlia Ribot y Carles Salazar, y *Tras la biología: la moralidad del parentesco y las nuevas tecnologías de reproducción* (2004), escrito en solitario. Por lo que respecta a la adopción, conozco sus dos nuevas publicaciones editadas junto con Diana Marre: *La adopción y el acogimiento. Presente y perspectivas* (2004) y *Maternidades, procreación y crianza en transformación* (2013), con Diana Marre y Carmen López.

En la entrevista realizada para *Periferia* y preparada por Montserrat Clúa y sus alumnas sobre Joan Bestard, aún no publicada,³ Bestard explica que unos veinte años después de que apareciera *Casa y familia. Parentesco y reproducción doméstica en Formentera* lo invitaron a dar una conferencia en la isla. Habló de su libro, que muchos de los asistentes tenían en casa y, además, habían leído, pero lo que le quedó claro en la sesión fue que lo que él había estudiado ya era historia. Formaba parte de un pasado que había abierto un nuevo campo de transformaciones marcadas por la disminución de los matrimonios, el fuerte aumento de las separaciones y los divorcios, las familias recompuestas, los matrimonios homosexuales, las adopciones internacionales y, en fin, un mundo revuelto con los progresos de la biotecnología y de las técnicas de reproducción asistida, aspectos que serán abordados a través de un proyecto europeo titulado «Public understanding of genetics: a cross-cultural and ethnographic study of the “new genetics” and social identity» (PUG) (1998-2001).

En la primera publicación, *Parentesco y reproducción asistida: cuerpo, persona y relaciones*,⁴ se partía de una serie de interrogantes generales, como los siguientes:

¿Cuáles son las implicaciones sociales de los tratamientos de reproducción asistida? ¿Cómo explican las personas que siguen algún tipo de reproducción asistida esta experiencia? ¿Cómo la infertilidad y la utilización de estas técnicas influyen en las relaciones concretas que estas personas establecen con su entorno social? ¿En qué sentido la utilización de estas técnicas está determinada por todo un conjunto de representaciones sociales y en qué medida el mismo uso de estas técnicas transforma estas representaciones? ¿De qué manera las técnicas de reproducción asistida están incidiendo en las representaciones sociales del parentesco, de la maternidad y de la paternidad? (Bestard *et al.*, 2003: contraportada).⁵

3. Agradezco de nuevo a Montse la gentileza y la confianza al enviarme una copia.

4. La investigación fue subvencionada por el Instituto de la Mujer del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

5. Los espacios que facilitaron las observaciones y las entrevistas para contestar estos interrogantes fueron diversos: la Unidad de Reproducción Asistida del Hospital Universitario Vall d'Hebron de Barcelona, el Servicio de Medicina de Reproducción del Instituto Universitario Dexeus de Barcelona y la Asociación de Ayuda a la Fertilidad Genera.

Aquí y ahora, treinta o treinta y cinco años después de Formentera, no hay ninguna comunidad como objeto de estudio y «el trabajo de campo buscaba la intersección entre diferentes niveles de conocimiento: el conocimiento clínico, el conocimiento legal y ético y el conocimiento del parentesco» (*op. cit.*, 2003: 17).

Asimismo, los espacios en los que los investigadores debían desenvolverse eran clínicas, asociaciones o grupos de personas particulares... La observación —difícil en muchos casos— era sustituida por las narrativas de las mujeres aquejadas, casi siempre, de infertilidad involuntaria. La correspondencia entre hechos biológicos y sociales característicos de la reproducción clásica a través de las relaciones sexuales quedaba aquí trastocada, pues, como señalan frecuentemente los autores: «es claro que en el contexto de la procreación biológica *in vitro* los gametos femeninos y masculinos no son suficientes para crear lazos de filiación, se necesita un suplemento, en este caso, la intencionalidad» (*op. cit.*: 18).

Frente a estos dilemas, la investigación se centró en el análisis etnográfico de las narrativas de las informantes, en las que el parentesco aparecía como algo «plural», es decir, «un mecanismo para relacionar personas, cosas y conocimientos, así como pasados y lugares particulares» (*op. cit.*: 19).

La oscilación entre lo «biológico» y lo «social» era constante en las explicaciones clínicas, científicas, bioéticas y legislativas, y, de nuevo, evocando Formentera: «De la misma manera que en Formentera la casa y la tierra eran agentes que trazaban relaciones, en los contextos de reproducción asistida la técnica es un nuevo agente que tiene sus efectos en las relaciones y en la formación de colectivos» (*op. cit.*: 19).

En *Tras la biología: la moralidad del parentesco y las nuevas tecnologías de reproducción* (2004), Bestard continúa, ahora en solitario, con sus reflexiones. En el primer capítulo, «La moralidad del parentesco», se plantea alguno de los grandes dilemas, que el autor sintetiza así:

La idea de nuestro parentesco de que los hijos «nacén», y «se crían» puede ser analíticamente explicada de dos maneras [...] la cuestión se centra en saber qué parte de nuestra conducta es atribuible a los genes y qué parte es atribuible a nuestra socialización y educación (Bestard, 2004: 9).

Como es evidente, la respuesta no es obvia y las posibles opiniones oscilan bastante entre los partidarios de lo biológico y los de lo social. La tesis que

defiende el libro es que tanto la naturaleza como la sociedad están insertas en una red de interacciones entre sujetos y objetos básicamente heterogéneos. El mismo parentesco, se nos dirá en el segundo capítulo, titulado «Parentesco e identidad», es «una noción cultural de relación que deriva de la idea de compartir y transmitir una sustancia corporal o espiritual común» (*op. cit.*: 19). Para el autor, el vínculo entre parentesco e identidad es algo íntimo. Además, «el parentesco es la matriz a través de la que imaginamos relaciones de todo tipo» (*op. cit.*: 19).

A lo largo del libro, Joan Bestard se pregunta, revisa y discute a fondo un conjunto de grandes temáticas de la modernidad: las relaciones biológicas versus las relaciones sociales; el símbolo de la cópula sexual (durante siglos, el elemento privilegiado de la reproducción); el significado de tener una descendencia propia; el deseo y la voluntad de descendencia (según un informante: «querer tener un hijo sale de ti» [*op. cit.*: 37]); la carrera de obstáculos que representa la fecundación *in vitro* padecida en carne propia y explicada por sus protagonistas; el peso de la incertidumbre vinculada a gametos, óvulos y espermatozoides; la importancia de la «sangre»; los donantes; los «bebés probeta»; la fertilización *in vitro* y la transferencia de embriones (FIVETE); la clonación humana, etcétera.

En el capítulo final, «La tecnología y los hechos de la vida», se plantea un último interrogante:

¿Cómo la gente experimenta y da sentido a estas tecnologías? Esta pregunta es básicamente etnográfica y pretende buscar el punto de vista de las personas que usan dichas tecnologías. Los valores que se discuten públicamente en torno a estas tecnologías están claramente relacionados con la forma como la gente interacciona con ellas (Bestard, 2004: 145).

I.3. SOBRE LA ADOPCIÓN Y EL ACOGIMIENTO

La adopción y el acogimiento. Presente y perspectivas, editado por Diana Marre y Joan Bestard (2004), con conclusiones de Verena Stolcke, recopila las ponencias de unas jornadas que, con el título de «La adopción y el acogimiento: un estado de la cuestión», se realizaron en el Parc Científic de la Universidad de Barcelona como finalización del proyecto ya mencionado «Public understanding of genetics: a cross-cultural and ethnographic study of the

“new genetics” and social identity», integrado por grupos de investigación de siete países, entre los cuales figura el Grup de Família i Parentiu de la Universidad de Barcelona, dirigido por Joan Bestard, y que investigaron durante tres años. Su objetivo fundamental fue el análisis de la relación entre genética, familia y parentesco a través de las grandes líneas de la reproducción asistida y la adopción. En «A modo de conclusiones», Verena Stolcke explica que:

Las jornadas sobre *La adopción y el acogimiento: un estado de la cuestión* fue un encuentro pionero muy oportuno, a la vez que inusual, entre quienes están directamente involucrados en la adopción internacional y quienes se dedican a investigarla. Durante un día entero padres y madres adoptivas, sus asociaciones, instituciones de intermediación privadas y oficiales y representantes del Gobierno pudieron dialogar con antropólogos y psicólogos, contrastando sus experiencias, actitudes e inquietudes acerca de la adopción internacional. El mayor mérito de este intercambio de vivencias, miradas e investigaciones ha sido la puesta en agenda de la adopción internacional (Marre y Bestard, 2004: 337).

La primera parte del libro da voz a los expertos de entidades colaboradoras de adopciones internacionales (ECAIs) que asesoran a los adoptantes en sus múltiples trámites, las asociaciones de familiares adoptantes (organización de la sociedad civil para resolver problemas) y el Institut Català de l'Acolliment i l'Adopció de la Conselleria de Benestar Social. Los artículos están firmados por pedagogos, abogados, antropólogos, periodistas, demógrafos, psicólogos clínicos y sociales, psicoanalistas y otros expertos en el tema. Quizás los textos testimoniales de madres y padres adoptantes son los más vívidos y conmovedores, y traducen o reflejan los niveles de angustia y ansiedad que acompañan el «calvario» de los múltiples trámites que supone adoptar para cualquier persona.

La premisa central de la Ley de adopción es que la adopción imita a la naturaleza [...]. Haciendo uso de la distinción entre naturaleza y cultura, podríamos decir que la ley acentúa el papel de la cultura para dictar relaciones sociales [...]. Aun así, la adopción es aparentemente el triunfo de la crianza sobre la naturaleza, es también el triunfo de la idea de que la crianza, para ser buena, tiene que seguir las pautas de la naturaleza (*op. cit.*: 39-43).

Los últimos capítulos, «El cuerpo familiar: personas, cuerpos y semejanzas» (de Bestard y Marre), «Repensar la consanguinidad» (de Carles Salazar, que reflexiona sobre los *dictums* «mater sempre certa est» y «pater est quem nuptiae demonstrant»), y las mencionadas conclusiones de Verena Stolcke son muy interesantes.

Maternidades, procreación y crianza en transformación, editado por Carmen López, Diana Marre y Joan Bestard (2013), es el resultado de varias iniciativas.⁶ Al final de una introducción muy filosófica que corre a cargo de Bestard, en la que cita a Hanna Arendt (el nacimiento), la muerte (Heidegger) y la naturaleza humana (Habermas), reflexiona sobre la gran temática de la maternidad.

En la primera parte, *Reproducción, adopción y acogimiento*, nos hemos preguntado por los cambios que supone la medicalización de la concepción y del nacimiento en la maternidad. ¿Sigue el nacimiento siendo la condición inicial de la persona? ¿Cómo se introduce la donación anónima de gametos a la historia personal? ¿Cómo se construye una relación de mutualidad en la adopción y el acogimiento? ¿Cómo las madres constituyen el inicio de la mutualidad en formas de nacimiento y lactancia que podrían ser consideradas «tradicionales»? ¿Por qué la tradición innova? En la segunda parte, *Nuevos contextos de filiación*, presentamos diferentes formas de maternidad en parejas gays y lesbianas, en madres solteras por elección. ¿Qué espacio tiene el nacimiento en la maternidad de hijos con alguna discapacidad intelectual? ¿Cómo se constituye la mutualidad de seres en el caso de la otredad intelectual? Finalmente, nos preguntamos por el aspecto personal (mutualidad, amistad) y el aspecto político (el principio de Justicia) que presiden los cambios actuales en la experiencia de la maternidad (López *et al.*, 2013: 14).

En la primera parte, se recogen los estudios de caso, que son de una gran riqueza etnográfica, y en los que se abordan los temas de la maternidad y paternidad a través de la donación de gametos, la asociación óvulos-maternidad y semen-paternidad, la fertilidad inducida, la lactancia materna de larga duración y la dependencia de la madre, la medicalización y el dolor en el parto,

6. Un seminario sobre nuevas maternidades del Grup de Investigació de Família i Parentiu de la UB del proyecto «Adoption and Fosterages in Spain: tracing challenges, opportunities and problems in social and family life of children and adolescents», con Diana Marre como investigadora principal, y el proyecto «Maternidad, tecnología y relación asistida», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

embarazo y aborto, adopciones transnacionales (según raza y etnicidad), el acogimiento y el rol del cuidador.

La segunda parte, «Nuevos contextos de filiación», se ocupa de temas tan candentes como: las madres solteras por elección a través de técnicas de reproducción asistida, la maternidad lesboparental, las paternidades gais y la gestación subrogada, y también los hijos discapacitados intelectualmente.

Un epílogo, «Aporte para una antropología del maternaje», de Diana Murre y Carmen López, cierra el libro de estas catorce autoras y un único autor, el mismo Joan Bestard.

1.4. SOBRE LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA Y OTRAS HISTORIAS

Por lo menos en dos ocasiones, Joan Bestard hizo una incursión en la historia de la antropología. La primera, junto con Jesús Contreras, dio pie al libro *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología* (1987), y la segunda, como editor de un simposio titulado *Después de Malinowski. Modernidad y postmodernidad en la antropología actual* (1993a), que tuvo lugar en el congreso de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE) en Tenerife.

En la introducción a *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*, los autores confiesan lo siguiente: «no nos interesa tanto una historia de la antropología, como una introducción histórica a la constitución de su objeto» (Bestard y Contreras, 1987: 2), y se hacen eco de las palabras de Maurice Godelier, para quien:

La antropología como disciplina se desarrolló con la expansión del capitalismo y su dominio colonial sobre las sociedades no capitalistas [...] constituyéndose su campo a partir de su propia práctica. Nació con el descubrimiento del mundo «no occidental» por Europa y con el desarrollo de las distintas formas de dominio colonial del mundo (*op. cit.*: 2-3).

De entrada, los otros mundos que se descubrían o, mejor dicho, las nuevas humanidades que los europeos iban descubriendo, no eran valorados precisamente en pie de igualdad, y de ahí los calificativos del título: bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Pero el objeto de la antropología consistirá en el

intento de superar esta visión negativa y, en palabras de los autores, «realizar la experiencia de un descubrimiento, de una conversión hacia el otro, porque la antropología o la etnografía no es más que una reflexión apasionada, pero respetuosa, sobre el otro» (*op. cit.*: 5).

El libro de Bestard y Contreras revisa la bibliografía en la que se explicita este contacto con lo *exótico*, comenzando con el punto inicial, el «descubrimiento» de América, al que se dedican los tres primeros capítulos. En ellos se presentan y analizan las crónicas de viajeros y misioneros, que hacen hincapié en la diversidad de culturas recién descubiertas. Cristóbal Colón, el padre Acosta y Bartolomé de las Casas son algunos de los autores más citados en estas páginas.

Los capítulos siguientes se centran en las reflexiones filosóficas de los ilustrados sobre los «primitivos» y el lugar que ocupa el hombre en la naturaleza. En esta segunda fase, los nombres más repetidos son los de Lafiteau, Voltaire, Rousseau, Buffon, Smith, el padre Feijoo y Linneo. Sus reflexiones, tesis y escritos dieron paso a lo que muchos historiadores de nuestra disciplina consideran el inicio de la antropología propiamente dicha: la que se gesta en la década de 1860-1870.

La obra, a pesar de una crítica tan furibunda como injusta de Alberto Cardín,⁷ aborda con hondura y erudición estas fases previas a la constitución de nuestra disciplina y aguanta más que bien el paso de los años.

Como ya se ha mencionado, *Después de Malinowski. Modernidad y postmodernidad en la antropología actual* (1993a) fue el título de un simposio del VI Congreso de Antropología celebrado en Tenerife. Abre el libro de actas la excelente ponencia de su coordinador, «Malinowski, entre Krakow e Icod. El modernismo polaco y las etnografías modernistas» (1993b), un análisis minucioso y detallado de la preparación y escritura en Icod de los Vinos, en Gran Canaria, del manuscrito *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1922), que dio fama universal al gran antropólogo polaco.

Al texto de Joan Bestard le siguen las ponencias de cinco figuras capitales en el panorama antropológico español: James W. Fernández McClintock, Josep R. Llobera, Enrique Luque, Ignasi Terradas y Verena Stolcke.

Además de la historia de la antropología, Bestard ha realizado otras incursiones en el terreno de la historia. Así, en 1985, publicó «Los chuetas de Ma-

7. Véase «Otras citas, otros bárbaros», en *Lo próximo y lo ajeno* (1990: 67-71).

llorca» en *Marginados, fronterizos, rebeldes y oprimidos*, compilado por el historiador Miquel Izard. Al principio del texto, Bestard ofrece una buena síntesis del contenido. Dice así:

En Mallorca existe un grupo determinado de individuos que son designados como chuetas (*xuetes*), es decir, descendientes de judíos. Esta categoría étnica está delimitada fundamentalmente por tres elementos: unos apellidos (se considera que hay quince), una localización (son considerados «de la calle», barrio del centro de la ciudad) y, por último, unos rasgos físico-morales relacionados con la endogamia y la especialización profesional (elementos a partir de los que se ha construido el arquetipo burlesco de chueta) (Bestard, 1985: 39).

El mito de origen de los chuetas, o, por lo menos, su cristalización, se inicia con la publicación de un libro de un jesuita, el padre Garau, titulado *La fe triunfante* (1691). Este consultor del Santo Oficio describe con una gran minuciosidad los cuatro autos de fe que se celebraron en la ciudad de Mallorca contra el grupo de judíos conversos acusados de continuar con sus prácticas judaizantes. En el libro de Garau se daban los quince apellidos de las familias consideradas chuetas, que vivían en el antiguo *call* judío (el *carrer*), segregados del resto de la ciudad, con unos oficios específicos —comercio y joyería— y con un alto nivel de endogamia. Todos estos factores contribuyeron a su marginación y discriminación, así como a la pervivencia y consciencia de una identidad étnica específica: la chueta/*xueta*.

El segundo texto es *Familias. Historia de la sociedad española (del final de la Edad Media a nuestros días)* (2011), un volumen de más de mil páginas dirigido por el historiador de la Universidad de Murcia Francisco Chacón y por Joan Bestard, con un prólogo de Bernard Vincent.⁸ En la introducción leemos:

Esta obra es un ejemplo de colaboración entre diversas ciencias sociales: Historia, Antropología Social, Sociología, Derecho, Etnografía, Demografía Histórica [...]. Creemos que ha llegado el momento de recoger frutos de las numerosas iniciati-

8. Profesor de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales y antiguo director de la Casa de Velázquez en Madrid. Durante su mandato convocó un coloquio, «La familia en el espacio y en el tiempo: el caso de los países del Mediterráneo occidental» (1978), que, en cierta medida, puede considerarse un precursor de *Familias. Historia de la sociedad española*, como se indica en la cita.

vas, estudios, análisis, coloquios, jornadas, congresos, reuniones, seminarios, investigaciones y conclusiones que desde 1978 (coloquio de la Casa de Velázquez) y principios de los ochenta se han ido proponiendo a lo largo de estos treinta años y que han conseguido notables resultados (Chacón y Bestard, 2011: 12-13).

Con un total de diecinueve capítulos, se revisan setecientos años de la historia de la familia en España, que, en gran medida, refleja las transformaciones y cambios que se han producido en la sociedad en general. El texto está organizado en dos partes: «Las bases sociales y culturales del modelo familiar cristiano. Origen y desarrollo del proceso de imposición civilizatorio (del final de la Edad Media al siglo XVI)» y «La transformación de la sociedad agraria y los cambios de la industrialización (desde 1889 hasta nuestros días». En 1889 se promulgó el primer Código Civil.

El capítulo XVIII, «Familia y transformaciones en el parentesco», está firmado por el mismo Joan Bestard y presenta los profundos cambios que ha experimentado la sociedad española en los últimos cincuenta años, principalmente desde la óptica de la familia y el parentesco. En una primera parte del capítulo se aborda lo que podríamos llamar la estructura clásica de la familia y sus fundamentos morales en los contextos rurales españoles a partir de los trabajos de John Davis, Julian Pitt-Rivers, John C. Persistiany, Joan F. Mira, Adela García, Xavier Roigé, Ferran Estrada, Joan Frigolé, su misma investigación en Formentera⁹ y otros. En la segunda parte, centra el interés en las nuevas técnicas de reproducción asistida, como hemos visto en páginas anteriores.

En el epílogo, los dos directores comentan que, después de la pregunta clásica sobre los orígenes y pasado de la familia, es hora de cuestionarse por su futuro, marcado por un fuerte impulso del individualismo, que transforma los lazos del parentesco tradicional, y concluyen con una idea que se ha mantenido presente a lo largo del volumen: «Como hemos podido ver a lo largo de esta obra, observar las relaciones de parentesco, la familia y el matrimonio supone analizar también la sociedad» (*op. cit.*: 1127).

9. Una primera aproximación teórica fue «La historia de la familia en el contexto de las ciencias sociales» (1980).

1.5. NOTES POLONESES (2021)

Con este título, Joan Bestard expresa su interés durante largo tiempo acariado por la cultura religiosa polaca. Según cuenta él mismo, en agosto de 1980, vio en la televisión la marcha de los sindicalistas de Solidarność por los astilleros de Gdansk, exigiendo justicia y libertad con imágenes de la cruz, de la Virgen de Czestochowa y con banderas del papa Juan Pablo II y del Vaticano. Y estas imágenes, en apariencia tan contradictorias en una protesta obrera, le fascinaron. Por otra parte, *na* Antonia, esposa de Joan, artista, pintora y profesora de la Escuela de Bellas Artes de Barcelona, mantenía contactos profesionales y de amistad con artistas polacos, por lo que el matrimonio, con su hija Aina, pasaba bastantes vacaciones estivales en este país.

Con curiosidad antropológica, comenzó a aprender polaco (idioma difícil donde los haya) y decidió hacer un trabajo de campo a tiempo parcial sobre la experiencia religiosa de sus nuevos vecinos. De ahí *Notes poloneses*, un diario *sui generis* con prólogo de João da Pina-Cabral y postfacio de Gerard Horta.

El prologuista señala que se trata de un libro de madurez, aunque puede leerse como un relato personal de descubrimiento, y resalta el tono profundamente evocativo de los encuentros descritos.

El diario se ubica en la ciudad de Przemysł, situada en el sudeste de Polonia, en una zona fronteriza con Ucrania y Eslovaquia, en la falda de los Cárpatos. Durante la primavera-verano de 2012, visita el Instituto de Estudios del Sudeste y decide participar en las actividades de un grupo romano-católico que conoce a partir de una manifestación antilaicista. Los manifestantes, frente al Estado laico, reivindicaban aquella Polonia *semper fidelis*, partidaria del lema de los *boy scouts* polacos: «Dios, honor, nación» (que recuerda a aquel de «por Dios, por la Patria y el Rey» de la tradición ultraconservadora hispánica).

Las notas que presenta constituyen una etnografía en estado bruto, y él mismo lo explica con las siguientes palabras:

No crec que sigui un diari de camp en el sentit ple de la paraula, perquè he tractat d'anotar el que em deien i parlaven aquestes persones. No he volgut posar-me en el text com un subjecte que vol conèixer. Simplement, el que em proposo és ser un receptor quasi passiu d'algunes consideracions, preocupacions o il·lusions dels altres. Són qüestions quotidianes que expliquen fragmentàriament el dia a dia de

persones que es troben cada setmana per tenir un moment de recolliment religiós (Bestard, 2021: 15).

El dietario comienza el 12 de mayo de 2012, día de la manifestación de los ultracatólicos, y avanza, día a día, hasta el 29 del mismo mes. Después, y ya saltando fechas, llega hasta el 26 de julio y se centra en las observaciones sobre un grupo Emaús que se reúne para rezar, meditar, hablar y cantar con una vela encendida en el centro de la reunión. A lo largo del texto se va develando una forma tradicional y conservadora, ultracatólica, ultraderechista y patriótica de entender la religión no como algo privado, sino que se reclama como algo público. El grupo se considera perseguido y en minoría dentro de un Estado laico amenazador. La descripción de sermones, visitas a la iglesia, la celebración del mes de mayo (mes de María), las primeras comuniones de niños y las conversaciones con el padre Bronislaw (el sacerdote integrista del grupo) y una monja, *siostra* Úrsula, acaban de completar el panorama. El autor insiste en que intentó ser objetivo: «en antropología, objectivitat és sinònim de comprendre el punt de vista dels altres» (*op. cit.*: 14), y esto lo hace a rajatabla, sin emitir juicios de valor de ningún tipo.

En el postfaci, «En terra polonesa; d'una etnografia que no és indiferent a la vida», Gerard Horta,¹⁰ un antiguo discípulo y después colega de Joan, señala que nos hallamos ante unas notas de campo que se presentan de forma desnuda, sin adornos justificativos, y resalta:

[...] la delicadesa extrema amb què recull els ressons quotidians de les vides dels seus informants, la seva fe, les seves pors, els seus somnis i els seus malsons, les seves racionalitzacions, aquesta dialèctica de les existències d'uns essers enxampats a través del sí i del no, del cel i l'infern, dels dies i les nits (*op. cit.*: 123-124).

En realidad, con su simplicidad buscada y sin florituras, *Notes poloneses* es de lectura fácil.

10. Gerard señala un trabajo conjunto previo sobre religión de Joan en Polonia, de Carles Salazar en Irlanda y del mismo Horta sobre carismáticas catalanas, que desconozco.

2. *Jesús Contreras Hernández*

Si Joan Frigolé fue el primero en interesarse por la antropología, Jesús Contreras fue el segundo. En una entrevista que realizaron las alumnas de Montserrat Clúa para *Perifèria* (2018), «Jesús Contreras o els inicis autodidactes de la antropologia catalana», este comenta que, cuando estaba en quinto curso de la carrera en la especialidad de filosofía, le sobrevino una crisis vocacional y pensó en dejarlo para seguir otros intereses más cercanos a la psicología y el esoterismo. No lo hizo, y siguiendo el consejo de su amigo Joan Frigolé, visitaron al doctor Esteva, que acababa de llegar de Madrid. Este los recibió con gran amabilidad y les recomendó que leyeran *El hombre y sus obras*, de M. Herskovits; *Antropología*, de C. Kluckhohn; y *Cultura y personalidad*, de A. Kardiner, y los animó a que se matricularan en la asignatura que comenzaría a impartir: Introducción a la Antropología Cultural. Claudi Esteva, que necesitaba afianzarse en la Universidad de Barcelona y buscaba crear escuela, les recompensó con una matrícula de honor.¹

Jesús, fascinado por el libro de Julio Caro Baroja *Las brujas y su mundo* (1966c), le escribió, y Caro le contestó. Con su interés por el esoterismo y la superstición, redactó su tesina *Empirismo y superstición en la medicina popular y en la medicina científica del siglo XVIII* (1971).

En los inicios de la década de los setenta, Claudi Esteva dirigía la sección de Antropología de la Misión Española en el Perú, que dependía del Ministerio de Asuntos Exteriores. El coordinador general de la Misión era el doctor Ballesteros Gaibrois, historiador americanista, y cada sección tenía la opción de llevarse becarios o colaboradores. En Barcelona, el elegido fue Joan Frigolé, pero por sus actividades académico-políticas y después de pasar por la cárcel, no disponía de pasaporte, con lo cual su lugar lo ocupó Jesús. En

1. El Dr. Esteva nos regaló a todos (o casi todos) los que nos matriculamos en su asignatura en cuarto o quinto de carrera (entre los cuales me incluyo) una matrícula de honor, un claro signo de captación.

Chincheró, cerca del Cuzco, se fraguó una primera fase de sus investigaciones antropológicas.

Con un temperamento extrovertido y una gran capacidad organizativa, Jesús fue un elemento clave en aquellos inicios autodidactas de la antropología catalana. En un texto anterior, yo mismo escribía, refiriéndome al Seminario del Camperolat del que más adelante hablaré:

Rememorant, penso que en l'organització d'aquest hi van jugar un paper rellevant tres dels deixebles que el Dr. Esteva valorava especialment: Joan Frigolé, que de bon començament va ser vist com una mena de «primus inter pares» o de «germà gran» per tots nosaltres; Ignasi Terradas, que, malgrat ser el més jove, estava dotat d'una intel·ligència, d'una capacitat de lectura, assimilació i esperit crític excepcionals, i Jesús Contreras, un líder nat i resolutiu en les qüestions pràctiques. En Joan cobria els aspectes morals, l'Ignasi, els intel·lectuals, i en Jesús, els pràctics (Prat, 2022: 54-55).

Pronto, las veleidades esotérico-psicologistas de Jesús Contreras mutaron hacia una orientación marxista y materialista cultural, que cristalizó en sus intereses acerca de la antropología económica, las relaciones de poder, la antropología y los problemas de la sociedad contemporánea, hasta desembocar en la antropología de la alimentación, de la que es considerado internacionalmente un experto.

Además de en el Seminario del Camperolat, también jugó un papel muy dinámico en la creación del ICA (Institut Català d'Antropologia) y, más tarde, como director del Observatori de l'Alimentació de la Universidad de Barcelona.

Jesús es un firme partidario de que la antropología puede ser una herramienta útil para repensar la sociedad contemporánea y colaborar en la resolución de sus problemas (Antropologia i Problemes de la Societat Contemporània era una de las asignaturas que impartía Jesús). Asimismo, ha jugado un papel importante y sin complejos en la política cultural de diversas instituciones, como la Generalitat, el IEMed (Institut Europeu de la Mediterrània), la Fundació La Caixa y el Museu de la Ciència, y también como director del ya mencionado Observatori de l'Alimentació (ODELA), ubicado en el Parc Científic.

Antes de su jubilación, algunos de sus discípulos quisieron dedicarle un libro de homenaje, a lo que él se negó en rotundo. Tras mucho insistir, consintió en que se volviera a publicar una serie de artículos escritos en su primera época (décadas de 1970-1990), que sus discípulos encabezaron con una breve

pero emotiva presentación. La compilación se titula *Cien hijos canónigos. Ensayos de antropología económica* (2021),² y la firman Oriol Beltrán, Víctor Bretón, Jordi Gascón, Cristina Larrea y Susana Narotzky, a muchos de los cuales Jesús dirigió sus tesis doctorales.

2.1. CHINCHERO (PERÚ) Y AMÉRICA

Durante los veranos de 1970, 1971 y 1973, Jesús Contreras viajó con Claudio Esteva a Chinchero, adonde regresó más tarde, en 1978, 1979, 1982, 1985 y 1991. En los siete primeros meses de residencia en el pueblo, sus fuentes de información fueron la observación directa y participante. Jesús señala que procuró estar presente en todas las actividades públicas: trabajos agrícolas y artesanales, fiestas, ceremonias, asambleas comunales y cabildos abiertos. Asimismo, realizó entrevistas abiertas y en profundidad, y consultó la documentación escrita a la que pudo tener acceso (actas de las comunidades, del juzgado de paz, de la Liga Agraria, del Registro Civil y los libros de bautismos y matrimonios de la parroquia de Chinchero).

Con todo este material escribió su tesis, que presentó en 1976 en la Universidad de Barcelona con el título de *Adivinación, ansiedad y cambio social en Chinchero (Perú)* (1979b). La adivinación ocupa un lugar central en la tesis, puesto que también es básica en la ideología tradicional. En el verano de 1978 regresó para analizar la estructura del poder local a través del análisis del compadrazgo. Ambos, adivinación y compadrazgo, remiten a «problemas básicos de subsistencia: el ganado, la tierra y el trabajo» (Contreras, 1985: 10), y son indicadores privilegiados de la realidad más amplia en la que se mueven los chincheros.

En 1985 publicó su tesis con el título de *Subsistencia, ritual y poder en los Andes*.³ Se trata de una monografía de comunidad estructurada a partir de los temas clásicos: ecología, economía, trabajo, ritual y religión. Veámoslo con un poco más de detenimiento.

2. Nombre que procede de un dicho ampliamente utilizado por Jesús: «Prefiero una hija puta que cien hijos canónigos».

3. El mismo Jesús explica el cambio de título de «Adivinación y ansiedad...» por «Subsistencia y ritual...» por el abandono del psicologismo inicial hacia una orientación más materialista y marxista.

En la introducción y el capítulo «Las bases de la economía doméstica», se nos introduce en Chinchero, una comunidad fundamentalmente agrícola con unas pocas cabezas de ganado lanar y vacuno por familia. En el sistema moral y simbólico de los chincheros, la capacidad de trabajo es un elemento central. En el capítulo «La valoración del trabajo: fuerza y moral», sus informantes se refieren al tema a partir de las dicotomías «trabajo-flojera», o «fuerza-flojera», locuciones cotidianas que contraponen la laboriosidad, una virtud muy bien valorada en el mundo campesino, con la ociosidad o flojera, que también abunda.

El capítulo «Subsistencia y ritual: la cosmovisión» se centra en las creencias fundamentales de los habitantes de Chinchero. Un lugar de privilegio lo ocupa la figura de la Pachamama, como proveedora de los alimentos y de todos aquellos bienes que aseguran la subsistencia cotidiana. Junto con la Pachamama están los *auquis* o *apus*, espíritus de los cerros. A una y a otros hay que ofrecerles despachos o pagos, que consisten en coca, chicha, trago, sebo de vicuña y otras ofrendas para congraciarlos y asegurar su protección con respecto de la siembra, las cosechas, los alimentos, las papas, el ganado, la fuerza y salud de las personas, y también la casa, los espacios habitados y las condiciones atmosféricas. Algunos rituales tienen una fecha fija, mientras que otras ofrendas obedecen a las necesidades del momento.

El capítulo siguiente, «Ideología tradicional y amenazas a la subsistencia: la adivinación por la coca», nos introduce en el tema central de la tesis: el rol de los especialistas —los *paqos* o *cocacarvac* (literalmente, ‘el que mira la coca’)—, que a través de la adivinación intentan aliviar los estados de ansiedad y preocupación de sus conciudadanos. El *paqo* funciona como adivino, curandero y mediador con los espíritus, y es el personaje por excelencia al que se acude en momentos de crisis (sean del tipo que sean) para hallar soluciones.

Jesús Contreras describe con detalle no solo la figura del *paqo*, sino también la totalidad del ritual adivinatorio, centrado en la mirada del experto sobre las hojas de coca y cómo intuye e interpreta los motivos y problemas que se le plantean en cada consulta.

En «El compadrazgo y las estructuras del poder local (1940-1980)», se abordan los temas o ámbitos más políticos de la monografía: el compadrazgo y el gamonalismo, ya tratados en sendos artículos publicados.⁴

4. «El compadrazgo y los cambios en la estructura del poder local en Chinchero (Perú)» (1979a) y «El gamonalismo local y la reforma agraria. El caso de Chinchero (Perú) 1940-1979»

George Foster (1953) había definido la institución del compadrazgo como una forma de parentesco ficticio, y Julián Pitt-Rivers (1976 y 1979), a su vez, como parentesco espiritual. Contreras, por su parte, menciona dos grandes variantes del compadrazgo (el horizontal y el vertical), y lo califica «como una estrategia, las más de las veces consciente, mediante la cual se persiguen objetivos concretos a partir de las alianzas que se establecen dentro del marco de las relaciones de compadrazgo» (Beltrán *et al.*, 2021: 320).

Un redactor de la *Revista Americana* ya definió el gamonalismo de forma explícita en una fecha tan lejana como el año 1863. La cita dice así:

[...] llaman gamonal (por no decir capataz o cacique) al hombre rico de un lugar pequeño, propietario de las tierras más valiosas, especie de señor feudal de parroquia, que incluye y domina soberanamente en el distrito, maneja sus arrendatarios como a borregos, ata y desata como un San Pedro en caricatura y campea sin rival como el gallo entre las gallinas. El gamonal es pues el sátrapa de la parroquia (*op. cit.*: 345).

Del término «gamonal» deriva el de «gamonalismo», aplicado no solo a los latifundistas o terratenientes, «sino que comprende una larga jerarquía de funcionarios, clérigos, militares, prestamistas, intermediarios, y en la que, incluso, el indio alfabeto se transforma en un explotador de los suyos porque se pone al servicio del gamonal» (*op. cit.*: 343, citando a varios autores).

Entre las prerrogativas que se le atribuyen al gamonal se encuentran las siguientes: la utilización gratuita del trabajo servil de los peones de las haciendas, el eventual uso del trabajo de los comuneros o campesinos libres, la imposición de cargas fiscales, la ocasional expropiación de tierras de cultivo y pastizales, etcétera.

Este sistema de dominación y explotación implicaba acaparar cargos y poder económico y político, así como establecer alianzas entre los de su clase para mantenerse en la cúspide del sistema. Según Mariátegui, citado por Contreras, «el hacendado, el latifundista, es un señor feudal. Contra su autoridad, sufragada por el ambiente y el hábito, es impotente la ley escrita» (*op. cit.*: 351).

(1981a). También resulta muy instructivo el texto «Con el Dr. Claudio Esteva en Chinchero (Perú). Aprendiendo el compadrazgo» (1996a).

Subsistencia, ritual y poder en los Andes es una monografía de fácil lectura; asimismo, también resulta útil el glosario final de términos quechuas que aparecen en el texto.

Jesús Contreras viajó a Perú en otras ocasiones y con objetivos distintos. En 1979, la editorial Blume, especializada en libros de lujo sobre artesanías populares diversas, le encargó un texto sobre artesanía popular peruana. Jesús me tomó a mí como ayudante, y ambos hicimos un largo recorrido para escribir el libro pactado.⁵ A los responsables de la editorial no les gustó lo que escribimos; alegaron que el castellano que los indígenas quechuas utilizaban —y que nosotros habíamos procurado transcribir fielmente— no era el adecuado para una edición de lujo, y decidieron no publicarlo, a pesar de la pérdida económica que tal decisión implicaba. Jesús aprovechó el trabajo de campo realizado para reflexionar sobre el tema en un artículo, «La producción artesanal campesina en los Andes peruanos: del valor de uso al valor de cambio» (Contreras, 1982). También visitó Perú en 1982 con el objetivo de analizar la arriería, que conectaba diversos pisos ecológicos, pues las caravanas de arrieros circulaban desde los lugares más altos y apartados de la sierra hasta los puertos del Pacífico, para regresar después a los puntos de partida. Su intención inicial era seguir una caravana desde Ayacucho, pero llegó en uno de los momentos más álgidos de Sendero Luminoso. Él mismo lo explica así:

Quan vaig arribar [a Ayacucho] i vaig dir que volia fer això, tothom em va dir si estava boig. En definitiva, que vaig estar tres mesos a Ayacucho sense sortir de la ciutat perquè o et matava l'exèrcit o et matava Sendero Luminoso (Clua *et al.*, 2018).

Él mismo sintetiza sus intereses investigadores en Perú a partir de cuatro grandes objetivos: la adivinación por la coca, el compadrazgo, la arriería como articulación de pisos ecológicos y la tenencia comunal de tierras. Hasta aquí, Perú, y más concretamente, Chinchero.

En 1988, la editorial Revolución editó *Identidad étnica y movimientos indios*, con un subtítulo más que significativo: *La cara india, la cruz del 92*, que compiló y prologó Jesús Contreras. El libro constituye un alegato ante y contra

5. Las fotografías, excelentes, las tomó F. Catalá Roca, que había viajado a Perú antes de nuestro recorrido.

los fastos que se programaban para celebrar los quinientos años de la llegada de los españoles a América. A los conceptos de «descubrimiento», «conquista», «colonización», «evangelización» e incluso «encuentro», en apariencia más neutros, el prologuista opone los de «choque» e «invasión».

Es bien conocida la capacidad de la civilización europea para expandirse, justificando dicha expansión con los supuestos efectos beneficiosos de la *evangelización cristiana* contra infieles y paganos; la *civilización*, considerada exclusiva de Europa y que debe ser impuesta a aquellos que carecen de ella, es decir, los salvajes que es preciso civilizar y pacificar; y, en fin, el *progreso*, considerando que el único existente es el de los europeos frente al atraso de los incivilizados.

Sin embargo, continúa el prologuista, estos conceptos no logran ni disimular ni cambiar una historia en la que se practicó un sistemático etnocidio y genocidio de los pueblos dominados y aplastados por la fuerza militar, el saqueo, el comercio colonial y el control administrativo y gubernamental al que se les sometió.

En la mentalidad del vencedor existe una única cultura y una única civilización, que deben ser impuestas a los bárbaros, a aquellos que viven «sin rey, sin ley y sin fe» (Contreras, 1988: 10).⁶ Pero resulta que los que sí tenían rey, ley y fe cometieron, según fray Bartolomé de las Casas (*Historia de las Indias*, 1566), unos atropellos indecibles, que Motolinia (*Historia de los indios de la Nueva España*, 1536) compara con las diez plagas de Egipto, pero en este caso en México.

En los discursos oficiales se menciona que unos y otros comparten una lengua y una cultura común, sin especificar, sin embargo, que ambas fueron impuestas a sangre y fuego. Asimismo, los europeos han magnificado sus aportaciones «culturales y espirituales» (lengua, cultura, catolicismo), al tiempo que han silenciado los beneficios obtenidos de la conquista, la esclavitud y el expolio al que sometieron a las poblaciones amerindias. El prologuista se pregunta el porqué del Día de la Hispanidad o del Día de la Raza, y por qué no hay una festividad dedicada a «la indianidad».

Identidad étnica y movimientos indios es un intento bien fundamentado de corregir las tergiversaciones históricas difundidas por la interpretación ofi-

6. Recuérdese el libro de Bestard y Contreras, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología* (1987).

cial del pasado. El prólogo de Jesús Contreras y una primera parte, «El problema indio: historia, antropología y política», en la que participan Juan Maestre, Dolores Juliano, Guillermo Bonfil y Stefano Varese, aportan los argumentos para cimentar una nueva visión e interpretación del pasado americano que no impidió los fastos oficiales de 1992.

2.2. UNA DÉCADA DE PANORÁMICAS TEÓRICAS SOBRE ECONOMÍA, PARENTESCO Y RELACIONES DE PODER (1981-1991)

En 1981, Josep Ramon Llobera compiló una serie de textos en *Antropología económica. Estudios etnográficos*, en la Biblioteca Anagrama de Antropología que él mismo dirigía, y encargó el prólogo a Jesús Contreras.

Con el encabezamiento de «La antropología económica: entre el materialismo y el culturalismo», Jesús inicia su prólogo señalando el escaso interés inicial por las «economías» de las llamadas sociedades primitivas. Malinowski, en 1920, ya llamó la atención sobre este hecho, y R. Firth (1974: 10) constata que la adopción del término «antropología económica» es tardía.⁷

En la década de 1970, se diseñaron dos grandes posturas en lo que respecta al ámbito de lo económico: los *formalistas* y los *sustantivistas*. Contreras, que cita a Maurice Godelier, escribe lo siguiente:

Según Herskovits, Leclair, Burling, Salisbury, Schneider y todos los que se distinguen a sí mismos como «formalistas», la ciencia económica tiene por objeto el estudio del «comportamiento humano en tanto que relación entre unos fines y unos medios escasos que tienen usos alternativos» [...]. Karl Polanyi, George Dalton y quienes se declaran partidarios de una definición «sustantivista» y no formal de la economía entienden por economía de una sociedad las formas y las estructuras sociales de la producción, de la distribución y de la circulación de bienes materiales que caracterizan a esta sociedad en un momento dado de su existencia (Godelier, 1976, citado por Contreras, 1981b: 13).

7. Quizás las excepciones fueron *Economics in primitive communities* de Turnwald (1932) y el mismo R. Firth, que en *We, the Tikopia* (1936) se interesa por el trabajo y la tenencia de la tierra.

A las dos posturas de formalistas y sustantivistas hay que añadir una tercera vía: la de la antropología económica francesa, con Claude Meillassoux, Maurice Godelier, Emmanuel Terray, Marc Augé y Philippe Rey, muy influidos por el marxismo y muy activos en la década de 1970. El panorama no quedaría completo sin mencionar la confrontación entre materialismo e idealismo, con Marvin Harris como el representante más conspicuo de la primera opción:

La pretensión teórica del materialismo cultural de Harris es la de elaborar una teoría sistemática que dé cuenta de las diferencias y de las semejanzas culturales en términos de las condiciones tecnológicas y tecnoeconómicas (*op. cit.*: 15).

En esta dirección se mueven también Julian Steward, Leslie White y Elman Service, que recuperan a Marx y Engels, los grandes ausentes de la antropología norteamericana. Un ensayo en especial brillante fue el de Roy Rappaport, *Cerdos para los antepasados. El ritual de la ecología de un pueblo de Nueva Guinea* (2015 [1968]).

Marshall Sahlins rechaza las explicaciones tan solo materialistas, utilitaristas y pragmáticas, y se convierte en el referente de la opción culturalista o simbólica. Critica el utilitarismo de los ecólogos, señalando que la creación de significados va más allá de lo puramente material.⁸ Clifford Geertz y Edmund Leach se apuntan a esta visión más idealista y simbólica de la economía.

Los intentos de síntesis entre materialistas e idealistas (culturalistas) han sido frecuentes, y Contreras menciona los trabajos de Raymond Firth en Melanesia, de Edward Evans-Pritchard sobre los nuer, de Edmund Leach en los altos de Birmania, de Maurice Godelier con su distinción entre racionalidad intencional y no intencional, Marshall Sahlins de la *Economía de la Edad de Piedra* (1977), e incluso a Lévi-Strauss con su intento de superar la dicotomía material versus mental.

Los textos etnográficos seleccionados por Llobera ilustran aspectos de estas polémicas. Dado mi escaso conocimiento de la antropología económica, desconozco los derroteros que esta subdisciplina siguió a partir de la década de 1980, fecha que marca el final del prólogo de Jesús.

8. Véase, entre otros textos, *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica* (2006, tercera edición).

Diez años después, en *Antropología de los pueblos de España* (1991),⁹ Jesús Contreras se hizo cargo de los estudios introductorios, «Los grupos domésticos: estrategias de producción y reproducción» (Contreras, 1991a) y «Estratificación social y relaciones de poder» (Contreras, 1991b). En el primero aborda las estrategias campesinas de la organización doméstica, según la tradición, agrupadas en dos grandes modelos. En palabras del autor:

En buena medida, la literatura antropológica relativa a las estructuras familiares en España ha reducido los tipos fundamentalmente a dos: *la familia nuclear*¹⁰ y *la familia troncal*, la primera caracterizada por la *herencia divisible* y *residencia neolocal*. El segundo de los tipos, el troncal, caracterizado por una *herencia indivisa* y por una residencia postnupcial que podríamos denominar *patriheredocal* (el nuevo matrimonio va a vivir a la casa de los padres del cónyuge que heredó el patrimonio casal) (Prat *et al.*, 1991: 353).

Tanto la familia troncal como la nuclear no dejan de ser una simplificación, unos tipos ideales con una gran cantidad de variables que el prologuista menciona y que proceden de fuentes históricas, jurídicas, sociológicas y antropológicas, que controla de forma muy exhaustiva.

En el epígrafe «Estrategias matrimoniales y reproducción patrimonial», presenta los tipos de alianzas matrimoniales, la creación del fondo conyugal y de los capítulos matrimoniales, la situación de los primogénitos y de los segundogénitos y, en el caso de Cataluña, una terminología del parentesco específica. A pesar de la diversidad de situaciones posibles, el objetivo o estrategia fundamental es evitar la fragmentación del patrimonio familiar que podría producirse tras cada relevo generacional.

En el apartado «Diversidad de situaciones, comunidad de objetivos», se presentan las tres grandes regiones con sistemas matrimoniales y de herencia específicos: el norte peninsular, la región castellano-leonesa y la de Andalucía

9. La editorial Taurus, a través de su director José Antonio Millán, encargó a cuatro profesores de distintas universidades: Jesús Contreras (Universidad de Barcelona), Ubaldo Martínez (Universidad Autónoma de Madrid), Isidoro Moreno (Universidad de Sevilla) y a mí mismo (Universidad Rovira i Virgili) la elaboración de un libro que titulamos *Antropología de los pueblos de España*. Los editores, además de seleccionar los artículos que se publicaron, fuimos los encargados de escribir los estudios introductorios de cada parte de la obra.

10. Las cursivas son subrayados en el texto original.

occidental. Cada tipo o modelo es ilustrado con una amplísima cantidad de lecturas de apoyo. En la recapitulación leemos:

En los tres casos que acabamos de considerar se constatan diferencias relativas al ideal del grupo doméstico existente, a los contenidos de las diferentes fases de los ciclos domésticos, de las normas de herencia y a los momentos y formas de hacerla efectiva (muy distinta forma y función, por ejemplo, de la dote para las hijas en cada uno de los tres casos), diferente orden preferencial en el casamiento de los hijos, diferentes pautas de residencia, tanto para los nuevos matrimonios como para el viudo(a) en su vejez, presencia de diferentes tipos de propiedad y distinta importancia de la propiedad comunal cuando está presente y, también, diferentes valoraciones de determinados comportamientos y actitudes (*op. cit.*: 364-365).

El último apartado se centra en el cambio radical de panorama, que obedece a la desintegración de las culturas campesinas tradicionales, los procesos de industrialización y la salarización, con la consiguiente dislocación y disolución de las redes familiares tradicionales.¹¹

«Estratificación social y relaciones de poder» complementa lo que se ha dicho hasta aquí y, como indica el título, constituye una mirada general sobre la política local. En primer lugar, se presentan los dos grandes tipos de comunidad: la corporativa e igualitaria y la estratificada y jerarquizada. La primera, que adopta una forma corporada y aparentemente igualitaria, se centra en las regiones del norte y el centro del país, mientras que la segunda, dividida entre una élite minoritaria y fuerte, por un lado, y pequeños campesinos y jornaleros, por el otro, se extiende por Andalucía, Extremadura, la Mancha y ciertas zonas de Castilla.

Ambos tipos ideales obedecen a razones históricas. En efecto, hasta el siglo XI, el proceso de la reconquista de tierras despobladas fue protagonizado por colonos que combinaban los dos tipos de apropiación de la tierra, la comunal y la individual. En este avance, y en ausencia de una aristocracia fuerte, la Corona concedía derechos de ocupación conocidos y llamados presuras

11. «Los grupos domésticos: estrategias de producción y reproducción» se ilustra con textos de Oriol Beltrán, Ricardo Sanmartín, Ramón Valdés, Pablo Palenzuela y Juan Oliver Sánchez-Fernández. Otros autores citados con frecuencia son: J. Bestard, D. Comas d'Argemir, M. J. Devillard, Ll. Flaquer, J. Frigolé, U. Martínez-Veiga, S. Narotzky, V. Pérez-Díaz, J. Pitt-Rivers, X. Roigé e I. Terradas.

(en Castilla), *aprisio* (en Cataluña), tierras presas (en Aragón) y *pressenes* (en Navarra). El resultado de esta primera estrategia de reconquista implicaba que:

La Comunidad proporcionaba la base para la organización social: el *Concejo* estaba compuesto por todos los cabezas de familia masculinos (vecinos) y tomaba decisiones acerca de la rotación de los cultivos y sobre la irrigación [...]. Todas las familias participaban en un sistema rotativo de responsabilidades tales como la ayuda mutua, sociedades funerarias, obra de los pobres, e incluso, redistribución de carne (*op. cit.*: 501).

En clara oposición a esta primera fase, a partir del siglo XIII, la Reconquista de Andalucía central, Extremadura, la Mancha y zonas de Castilla corrió a cargo de órdenes militares y nobles que actuaban a título individual: «Los campesinos dependían individualmente de las élites locales que fueron, en un primer momento, los señores feudales y luego, los grandes propietarios y los caciques políticos» (*op. cit.*: 502).

Con este nuevo modelo, la propiedad comunal desaparece por completo y la desigualdad estaba servida. La estructura quedaba configurada por una escala decreciente de poder: los grandes propietarios absentistas, los terratenientes menores, los administradores, los medianos propietarios, los pequeños campesinos y los jornaleros sin tierra.

Con la centralización de los Borbones en el siglo XVIII, aparece el fenómeno del caciquismo y su correspondiente clientelismo político. Con el tránsito del Antiguo Régimen al capitalismo, los caciques («persona principal de un pueblo») no tenían la connotación negativa que adquirirán después. Esta aparecerá cuando las personas ricas, pero también alcaldes, clérigos, doctores y otros profesionales, terratenientes y burócratas diversos, abusan de su poder y generan focos de clientelismo local y regional.¹²

En el apartado «Las comunidades corporativas» se examinan los ejemplos etnográficos aportados por José María Arguedas (1968) de Sayago (Zamora); Susan Tax (1970) de Sierra Ministra, entre las provincias de Soria y Guadala-

12. «Los seguidores o clientes aseguraban a sus patronos diversas formas de servicio: lealtad de sus empleados, interés en el cuidado de sus bienes, simbólicos o materiales, suministro de información relativa a los asuntos locales, apoyo político en contra, por ejemplo, de otros miembros del mismo grupo social, pero pertenecientes a otra facción política, etc.» (*op. cit.*: 509).

jara; Carlos Giménez (1985) sobre el comunalismo de Valdelaguna (Burgos), y Ruth Behar (1986) de una zona leonesa.

En la otra dirección, el término «caciquismo» fue sustituido en la bibliografía antropológica sobre España por el de «patronazgo». Una primera caracterización del patronazgo o compadrazgo la aportaron M. Kenny y J. Pitt-Rivers en la década de 1960, para quienes esta era una institución integradora y de mediación entre el patrón y el campesino. La visión por completo contraria fue defendida por Joan Martínez Alier, David Gilmore y Ginés Serrán-Pagán, que desmintieron cualquier tipo de voluntad integradora: «entre señoritos y jornaleros», escribieron, «no hay patronazgo, sino hostilidad y odio».

Al igual que en el caso anterior para explicar el declive de las relaciones familiares, también aquí los procesos de industrialización, desalarización, monetarización y secularización fueron los potentes elementos de cambio de las estructuras atávicas del poder local hacia otras formas, no menos insidiosas, de mantenimiento de las estructuras jerárquicas en las sociedades de clase.

2.3. EL ESTUDIO DEL CAMPESINADO EN ESPAÑA

En las décadas de 1960 y 1970, el mundo rural y campesino se convirtió en objeto de estudio de la antropología norteamericana y europea. En un buen trabajo de síntesis, *Sobre agricultores y campesinos. Estudios de sociología rural en España* (1984), Eduardo Sevilla distingue una tradición exterior y otra interior. La primera la había inaugurado el ruso A. V. Chayanov, que en 1922-1923 publicó el clásico *La organización de la unidad económica campesina*, traducido al castellano en 1974.¹³ Robert Redfield, desde la Universidad de Chicago, se interesó por las llamadas *folk-societies* (sociedades complejas que él mismo había estudiado en México), y su estela fue seguida por George Foster (con la «imagen del bien limitado» y las «relaciones diádicas»), Edward Banfield (que acuñó el concepto de «familismo amoral») y muy especialmente por Eric Wolf, de la Universidad de Míchigan, con la publicación de su libro *Pea-*

13. Según Chayanov, la economía campesina se caracteriza por su bajo nivel de capital, que contrasta con la abundante mano de obra disponible, con un tipo distinto de racionalidad capitalista, ya que no tiene por finalidad acumular, sino sencillamente cubrir y satisfacer las propias necesidades familiares.

sants (1966), traducido al castellano en 1971 y leído con fruición por el núcleo de aprendices de antropólogos de la Universidad de Barcelona. En 1973 comenzó a publicarse *The Journal of Peasant Studies*, impulsado por Theodor Shanin, de la Universidad de Mánchester.

En 1972 o 1973 creamos el Seminari del Camperolat, en el que participamos todos o casi todos los miembros del primer núcleo de discípulos de Esteva. Se trataba de un seminario informal por lo que a las infraestructuras se refería (nos reuníamos en casas o pisos particulares y con una periodicidad irregular), pero el interés por el debate teórico en un momento histórico marcado por las migraciones masivas del campo a la ciudad era intenso y profesional.¹⁴

Jesús Contreras, uno de los máximos dinamizadores del Seminari del Camperolat, escribió, durante las décadas de 1980 y 1990, algunos artículos que voy a resumir a continuación.

El primero es «La teoría de la “modernización” y su concepto de cultura campesina: reflexiones críticas» (1984), en el que, de entrada, se dice: «En este trabajo se pretende discutir la caracterización que hacen los teóricos de la modernización de la “cultura campesina” por considerar que se trata de una caracterización esencialista, psicologista y ahistórica» (Contreras, 1984: 43). Los autores y temas que serán enjuiciados críticamente parten de una definición de «cultura campesina» basada en los puntos o ejes siguientes:

[...] 1) la desconfianza mutua de las relaciones personales; 2) una percepción de que lo bueno está limitado; 3) dependencia y hostilidad hacia la autoridad gubernamental; 4) familismo; 5) falta de espíritu innovador; 6) fatalismo; 7) aspiraciones limitadas; 8) ausencia de dilación de la satisfacción; 9) visión limitada del mundo; 10) escasa empatía (Rogers y Svenning, 1973: 35, citados por Contreras, 1984: 44).

Tres aspectos más son claves en las narrativas de la época sobre el campesinado. El primero es la «imagen del bien limitado» de Foster, que explicita que los bienes que se desean, como la tierra, son siempre escasos y limitados, y que quien los acumula, ya sea un individuo o una familia, es siempre a expensas o en detrimento de los demás. El segundo es el de «familismo» (pun-

14. Julio Caro Baroja había publicado «La despoblación de los campos» (1966a) y *La ciudad y el campo* (1966b). Conocíamos bien la obra de los sociólogos críticos como Mario Gaviña, Víctor Pérez-Díaz, Juan Martínez Alier y José M. Naredo.

to 4) o «familismo amorale» de Bandfield, que explica la falta de interés de los campesinos por los asuntos comunitarios, que son vistos siempre con suspicacia, pues lo único que consideran fiable es lo que procede de la propia familia. El tercero es el «individualismo» o supuesto individualismo del campesino, glosado por Joseph Aceves en la comunidad soriana de El Pinar, por Claudio Esteva al referirse a Sayago (Zamora) y por el escritor Josep Pla, que ha dejado abundantes páginas sobre el individualismo del *pagès* catalán. Según Contreras:

Este tipo de argumentos se fundamentan en caracterizaciones culturalistas apriorísticas, estáticas, esencialistas, psicológicas y no articuladas que prescinden de un análisis dinámico de los intereses de los diversos grupos y tipos campesinos (Contreras, 1984: 51).

Jesús Contreras discute estos argumentos a partir de cuatro contraargumentos. En primer lugar, el refranero tradicional,¹⁵ en el que abunda la ambigüedad al respecto; así, mientras que unos refranes abogan por un individualismo puro y duro, otros exaltan la cooperación y la solidaridad. En segundo lugar, el cooperativismo o, mejor, el anticooperativismo de ciertos campesinos, que se sienten incómodos en las cooperativas porque, según se dice, son individualistas. El autor señala que, en efecto, las cooperativas verticales del franquismo, favorecedoras de todo tipo de corruptelas y fraudes por parte de sus dirigentes, podían generar rechazo, pero no el cooperativismo auténtico protagonizado por ellos mismos. En tercer lugar, Contreras plantea la necesidad de situar las conductas del campesino en sus procesos y contextos históricos concretos, y compara la visión de Arguedas sobre los campesinos de Sayago, fundamentada sobre la historia, con la visión de Esteva, que parte del *a priori* según el cual los campesinos son individualistas por naturaleza. Un último ejemplo fue el estudiado por el mismo autor en un pueblo del Alt Urgell (Lleida) en el que se daban tantas situaciones de cooperación como de individualismo. La conclusión a la que se llega es:

[...] que el individualismo nos parece más bien un efecto que una causa, pues lejos de constituir algo consustancial a los campesinos acostumbra a ser una respuesta,

15. Jesús Contreras se ha servido del refranero habitualmente para concretar sus argumentos teóricos.

más o menos circunstancial a lo largo de la historia, a unas condiciones concretas e interrelaciones entre sí que refieren a la totalidad del sistema social; sistema social que, en los casos que nos han ocupado, es el del sistema capitalista que se expande absorbiendo y dominando las sociedades tradicionales (*op. cit.*: 77).

En «Célibat et stratégies paysannes en Espagne» (1989a), la soltería, uno de los grandes problemas que se debaten,¹⁶ no se considera la consecuencia necesaria de un tipo particular de heredamiento, el de la transmisión integral, sino más bien como el «precio que hay que pagar» en ciertos momentos para evitar un reparto del patrimonio doméstico que pondría en peligro la subsistencia misma del grupo o el estatus social de sus miembros.

A través del análisis de tres ejemplos, muy diversos geográficamente y muy distintos, y también por el tipo de familia, como son la familia troncal en el Pirineo oscense, estudiada por Dolors Comas d'Argemir; la familia nuclear en Castilla y León, analizada por José María Arguedas, Marie Jose Devillard y Ubaldo Martínez Veiga y, finalmente, el grupo social de los pelantrines en el Aljarafe, tratado por Isidoro Moreno y Joan Frigolé, se llega a la misma conclusión:

[...] on trouve la même hantise, éviter toute réduction du patrimoine, éviter la désintégration. Il en résulterait que l'abaissement du statut familial. D'où l'émigration d'une partie des fils, le recul de l'âge du mariage pour les uns, le célibat définitif pour les autres (Contreras, 1989a: 285).

Como conclusión:

Le célibat n'est pas, en définitive, le résultat d'un type donné d'héritage; il est l'un des éléments d'une stratégie visant à assurer la reproduction des exploitations paysannes au sein d'un ordre économique et d'une hiérarchie sociale déterminée (*op. cit.*: 287).

Una tesis similar es la que se presenta en el monográfico de la revista *L'Avenç* coordinado por Jesús Contreras con el título de *La invenció de la famí-*

16. Recuérdese *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*, de Pierre Bourdieu (2004 [2002]).

lia catalana (1989b). En el escrito introductorio, que lleva el mismo título que el dossier, Jesús plantea¹⁷ la distinción entre la práctica del heredero único en Cataluña (práctica considerada, además, con orgullo y elemento de identificación de los catalanes, y gracias a la cual el *pagès* se considera que ha sido menos pobre que en el resto de España) y que contrasta con el heredamiento en Andalucía, Galicia, Castilla y León, donde predomina, por lo menos en el aspecto ideológico o simbólico, el reparto igualitario entre todos los hijos. En estas últimas zonas se califica de manera negativa el sistema catalán, por razones no tanto económicas como afectivas: los catalanes no quieren por igual a sus hijos; el primero se lo queda todo, mientras que los demás reciben (si es que lo hacen) los restos o migajas del patrimonio, como si no fueran hijos de sus padres.

Sin embargo, en realidad, la estructura troncal,¹⁸ estadísticamente, era poco probable que se llevara a la práctica de forma tajante, y sus variaciones podían ser múltiples. A partir de ahí, Contreras, siguiendo la obra de Eric Hobsbawm y Terence Ranger —*L'invent de la tradició* (1988)—, se pregunta si la familia pairal no es también un invento cultural.

Un nuevo texto, «Cambio social en la agricultura familiar española» (1997), escrito junto con Víctor Bretón y Dolores Comas d'Argemir, dos campesinólogos reconocidos, apareció en *Agricultura y sociedad en la España contemporánea*. En su artículo, los autores tratan de caracterizar los grandes ejes del cambio social y cultural en el campo español, centrado de manera específica en las explotaciones familiares agrícolas y ganaderas. Las líneas que se tienen presentes son las siguientes:

- La desaparición de muchas explotaciones junto con un descenso espectacular de la población que vive de la agricultura.
- Una tendencia clara al incremento de concentración de la tierra a partir de los censos agrarios existentes.
- El aumento del tamaño medio de las explotaciones y la eliminación progresiva de las unidades más pequeñas que no pudieron resistir al proceso de modernización.
- El envejecimiento de la población agraria activa.

17. Algo similar había hecho en «Los grupos domésticos: estrategias de producción y reproducción», en *Antropología de los pueblos de España* (1991).

18. Los textos que analizan el «pairalisme» son de discípulos de Jesús, como Andreu Viola, Ferran Estrada, Xavier Roigé y yo mismo.

Como es evidente, estas transformaciones no han sido las mismas en las diversas zonas españolas, como Andalucía, Galicia o el País Valenciano, pero sí que existen unos rasgos comunes en el Estado, entre los cuales los autores señalan la mutación estructural provocada por la mecanización, la emigración masiva, el aumento de las rentas y una orientación generalizada hacia la España «desarrollista» e industrializada.

La desestructuración que estos procesos supusieron es enjuiciada y analizada a partir de tres grandes razones. La primera es de tipo *económico* y está directamente vinculada con el imparable deterioro de la renta agraria y las dificultades de inserción del sector en el mercado global. La segunda se relaciona con la *falta de prestigio de la profesión de agricultor*. La visión de la vida rural como ruda, atrasada y de ignorantes (con los tópicos y estereotipos vehiculados por humoristas, el cine popular y el teatro) no ayuda a una valoración positiva. Y en tercer lugar están las dificultades que impiden el *reemplazo generacional* y las condiciones de reproducción de los grupos domésticos, generados por la emigración de los jóvenes y los problemas de soltería que les afectan, pues las mujeres jóvenes «no volen anar a pagès», como se nos dice en el mismo texto. La consecuencia de todo ello es la frecuente adopción de la agricultura a tiempo parcial, que puede conjugarse con otro tipo de ingresos.

Al principio de este apartado mencionaba que Eduardo Sevilla habla de dos grandes tradiciones en el estudio de las sociedades campesinas en España: la exterior, representada, como ya se ha visto, por antropólogos y sociólogos extranjeros (Chayanov, Redfield, Foster, Bandfield, Wolf, etcétera), y la interior, que podríamos denominar «el legado de Joaquín Costa», es decir, el interés por el colectivismo agrario y la gestión comunal de los recursos.

Jesús Contreras se ha ocupado del comunalismo por lo menos en tres ocasiones: *La gestión comunal de recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina* (1996), editado junto con Marie-Noëlle Chamoux; *Reciprocidad, cooperación y organización comunal: desde Costa a nuestros días* (1996b), y, poco después, un artículo conjunto con Susana Narodzky, «L'ajut mutu com a previsió de la necessitat: continuïtats i canvis» (1997).

Unas pocas palabras sobre cada texto. *La gestión comunal de recursos. Economía y poder en las sociedades de España y América Latina* agrupa las comunicaciones presentadas en un coloquio celebrado en Barcelona en 1993 con el

mismo título.¹⁹ Los principales temas que se abordaron fueron: el carácter, o supuesto carácter, «primitivo» de la tenencia comunal de tierras; el comunismo (solidario, generoso y cooperador) frente al individualismo; el *continuum* entre el derecho de propiedad comunal y el individual; la combinación de distintos tipos de propiedad en un mismo lugar; las tensiones entre comunitarismo, individualismo y/o familismo y, por último, las tensiones entre grupos sociales que son partidarios de la propiedad comunal y otros que no lo son. Asimismo, se expuso el tratamiento de estos temas en el Estado español y en América Latina, y más específicamente en México y en el área andina.

Muy similares son las problemáticas que aparecen en el simposio de la FAAEE,²⁰ recogidas en la obra *Reciprocidad, cooperación y organización comunal: desde Costa a nuestros días* (Contreras, 1996b). Los distintos autores tratan de las razones que conducen a la cooperación y el porqué de la reciprocidad. También otros aspectos ya vistos en la compilación anterior, tales como la articulación de la propiedad comunal con la individual, la relación (a menudo tensa) entre intereses individuales y colectivos, etcétera, y todo ello con ejemplos de Doñana, Valencia, Burgos (Sayago), la sierra burgalesa, el Pirineo catalán, Sierra Morena, Extremadura, Vigo, Almería, la pesca en Canarias, etcétera.

Por último, y como una especie de síntesis o conclusión, el texto elaborado con Susana Narotzky, «L'ajut mutu com a previsió de la necessitat: continuïtats i canvis», que se publicó en un monográfico de la *Revista d'Etnologia de Catalunya* titulado *L'ajut mutu* (1997, núm. 11).²¹ El texto comienza con una visión etnohistórica de las memorias presentadas al concurso de la Academia de Ciencias Morales y Políticas de principios del siglo xx a instancias de Joaquín Costa. En ellas se cita una gran variedad de ayudas comunales en las distintas lenguas del Estado, como el castellano, el catalán, el euskera, el gallego y el aragonés, con un listado impresionante de variantes:

[...] andechas, lorras, esfoyazas, seranos, hilandares, germandats, associacions per al conreu de terres en dies festius, camps de fàbrica, porcada veïnal, conreus de

19. La Dirección General de política científica, el Centre National de la Recherche Scientifique y el CIRIT (Consell Interdepartamental de Recerca i Innovació Tecnològica) de la Generalitat de Catalunya hicieron posible el coloquio.

20. El IV Congreso de Antropología de la FAAEE fue celebrado en Zaragoza, y no podía faltar el tratamiento de la obra de Joaquín Costa, aragonés, como es bien notorio.

21. El coordinador del volumen fue Josep Mañà.

confraries, parejero, socors, fiadas, espadellas, esfolledas, carreto, montepíos, auzolan, auzirrikourrena, fertorns, ajutveinal, najova, bediau, salia, conlloga, coyunta, concejada, almaje, adra, renque, pastot, guarda, majoria, dua, axuda, torna-peón, tornajornal, geravuelta, etc. (Contreras y Narotzky, 1997: 20).

En algunos casos, la misma institución es conocida con nombres distintos, y en otros, los términos expresan especificidades propias de lugares, zonas o personas a los que va dirigida la ayuda comunal. Después del análisis del «tornajornal» estudiado en Tarragona y Asturias por el jurista V. Santamaría y Tous en 1901, Jesús y Susana revisan de forma muy completa la bibliografía antropológica reciente sobre el tema: Ramón Valdés (1976), sobre la cooperación y el socorro en Asturias; Carmelo Lisón (1971), que trata de las ayudas en Galicia; Raúl Iturra (1988), en Vilatuxe (Ourense); Roland Bonnain (1981), en la Baronaía del Pirineo francés; y Susana Narotzky (1991), en una zona rural de Cataluña.²²

2.4. EXPOSICIONES DE LA GENERALITAT Y OTROS EVENTOS INSTITUCIONALES

Recuérdese que en la presentación de Jesús Contreras se indicaba que, si alguien (de la generación de las décadas de 1960-1970) ha sido un firme partidario de la necesidad de que la antropología social y cultural saliera de su gueto académico para abrirse a temas y problemas del mundo contemporáneo, este ha sido el autor que nos ocupa.

Esta faceta la desarrolló sin complejos a partir de la década del 2000, cuando Jesús Contreras gestionó, como comisario, tres exposiciones en el Palau Robert de Barcelona, una de las joyas de la corona de la Generalitat de Catalunya y sede del Centre d'Informació Turística de Catalunya. Según el discurso oficial, el Palau Robert «ha esdevingut un lloc de descoberta de la realitat geogràfica de les nostres comarques i el seu patrimoni històric, etnològic, lúdic i esportiu» (s.p.).

22. En nota se cita a Arguedas (1987), Beltrán (1994), Cruces (1994), Devillard (1993), Méndez (1988), Moreno (1982), Sánchez Fernández (1992), Contreras (1996) y Contreras y Chamoux (1996), con textos sobre comunalismo y ayuda mutua.

La primera exposición que encabeza se denomina «Les mil cares del foc» (2000) y es presentada por el *conseller* de Presidencia,²³ quien, de nuevo, se refiere al Palau Robert como un espacio de reflexión sobre Cataluña.

La introducción del catálogo homónimo corre a cargo de Jesús Contreras, quien, en su escrito, resalta las más de mil caras del fuego y su extraordinaria riqueza mítica, que combina perfectamente con su multiplicidad de usos y aplicaciones materiales. A través de unos breves epígrafes, va introduciendo esta doble temática y también las ambivalencias, contradicciones y peligros del fuego que ya aparecen en el código de Hammurabi. Casi a modo de conclusión escribe:

El foc és urànic i ctònic, solar i volcànic, diví i demoníac, espiritual i passional, místic i eròtic, fecundador i devorador, purificador i sublimador [...]. El foc continua sent, en definitiva, un fet *natural*²⁴ i, ahora, un fet *simbòlic*, una font de *perill* i una font d'enorme *utilitat* i *diversió* (Contreras, 2000: 18).²⁵

«Els sentits del vi» (2002), una nueva exposición, también en el Palau Robert, inaugura la temática de los productos de la tierra, los mercados y la alimentación en general, su gran objeto de estudio de los últimos veinte años. En esta ocasión, la presentación corrió a cargo de Artur Mas, *president* de la Generalitat, quien apunta que territorio y patrimonio confluyen a través del vino como bebida fundamental cuando se trata de hospitalidad, sociabilidad o protocolo.²⁶

Jesús Contreras, a su vez, destaca, de entrada, el carácter complejo y multidimensional del vino con las siguientes palabras que traduzco:

La exposición «Els sentits del vi» pretende ser una reflexión sobre la dimensión social y cultural del vino. Habla de los sentidos en su doble acepción: por una par-

23. Joaquim Triadú i Vila-Abadal.

24. Las cursivas son subrayados en el original.

25. Entre los textos que hay que destacar del catálogo están los de Joan Soler i Amigó, Josep M. Fericgla, Jusèp Boya, Jaume Bernades y Salvador Palomar.

26. También Josep Parera, presidente de Caixa Penedès, entidad que, supongo, financió total o parcialmente la exposición, presenta un texto tan barroco y decimonónico que es casi imposible entender la tesis, por otra parte obvia, que defiende: la colaboración estrecha de la Generalitat con las cajas de ahorro.

te, de la enorme *dimensión sensorial*²⁷ que el vino representa y, por otra, de la multiplicidad de *significados* que las culturas, en general, y la nuestra, en particular, han producido alrededor del vino. Por eso se ha articulado un doble nivel: la presentación de aquellos aspectos físicos, materiales, tecnológicos, sensoriales del vino, y la reflexión sobre algunos aspectos significativos de la *cultura del vino* en Catalunya, por otra (*op. cit.*: 14).

A la primera idea corresponden los epígrafes «El raïm i la vinya», en el que se exponen las diversas variedades y lugares (denominaciones de origen) donde se cultiva el vino, y también la composición de los suelos y el clima. «Esforç i enginy» es el siguiente apartado, que se centra en el cultivo de la vid, la poda, la vendimia y la ubicación del producto en bodegas. En «La ciència, l'experimentació i la investigació», se comenta lo que es la nueva ciencia de la enología.²⁸

Los aspectos más simbólicos y rituales se tratan en «Formes de beure i formes de viure», donde el vino se presenta como un producto ordinario y festivo, a la vez que profano y sagrado (religioso). En otros epígrafes se valoran sus aspectos dietéticos y morales, y el vino como euforizante y favorecedor de la sociabilidad y del espíritu festivo. Otros temas mencionados y analizados son el vino como remedio o veneno y, en fin, como un mundo de sensaciones que se bebe, se huele (*olora*, en catalán), paladea y saborea.

A continuación, Antoni Riera, un muy buen historiador medieval de la Universidad de Barcelona y colega de Jesús en diversas investigaciones, escribe una concienzuda visión histórica, «La gènesi de la cultura del vi a Catalunya».

Un año después, en 2003, el Grup d'Estudis Alimentaris, creado y dirigido por el mismo Contreras, publicó *Productes de la terra*. Siguiendo el protocolo oficial, el mismo Artur Mas, en el prólogo, como *president* de la Generalitat, resaltó los aspectos de identidad y patrimonio que pueden conllevar los productos alimentarios. Se citan las leyes de la década de 1990 sobre «Denominació de qualitat» y «Denominació comarcal de productes alimentaris», y el *conseller* de Agricultura²⁹ apuesta para que «Productes de la terra» se constituya como un elemento más de dinamización del sistema agroalimentario

27. Las cursivas son subrayados en el original.

28. Una Facultad de Enología pionera y puntera es la de la Universidad Rovira i Virgili, creada en 1996, aunque ya desde 1988 existía la Escuela de Enología.

29. Josep Grau i Servís.

catalogán, junto con las rutas gastronómicas, los gremios de artesanos de la alimentación, las casas rurales, las agrotiendas y, «en definitiva, todas aquellas actividades que repercuten económicamente en la *pagesia* y que proporcionan confianza y satisfacción a los consumidores» (Contreras, s.p.).

El prologuista explica el origen de la investigación de la siguiente manera:

La realització d'aquest llibre ha estat possible gràcies a un conveni entre el Grup d'Estudis Alimentaris de la Universitat de Barcelona i el Departament d'Agricultura, Ramaderia i Pesca de la Generalitat de Catalunya, per a la investigació i inventari dels productes de la terra a casa nostra.

Aquest inventari completa i actualitza la tasca encetada durant la segona meitat dels anys 1990, entre el 1994 i el 1998, en el marc d'una altra recerca sobre els productes de la terra a Catalunya, coordinat pel Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya sobre vint-i-una comarques. Ha estat confeccionada pel Grup d'Estudis Alimentaris, equip de recerca de la Universitat de Barcelona, amb el suport i la col·laboració dels serveis centrals i les oficines comarcals del Departament d'Agricultura, Ramaderia i Pesca, en l'àmbit d'una recerca desenvolupada durant l'any 2002 i la primera meitat del 2003 (Contreras, 2003: 12).

Los autores de aquella primera investigación fueron Elena Espeitx (antropóloga), Juanjo Cáceres (historiador) y Toni Massanés (profesor de cocina y colaborador en los medios de comunicación), que publicaron el libro *Com a la llosa, res. Les transformacions alimentàries al Pallars Sobirà i l'Alt Urgell* (2001), con prólogo de Jesús Contreras.

En *Productes de la terra*, presentan 240 fichas de productos distribuidos por todo el territorio catalán. De los seleccionados comentan su origen, sus características principales, las formas de producción o elaboración, los ámbitos de comercialización y las formas de consumo. Elena Espeitx y Juanjo Cáceres trabajaron con diversos productos (frutas, hortalizas, cereales, legumbres, quesos, vinos, embutidos y pastelería), fijando unos criterios de selección e inclusión. A continuación, se procedió a la investigación individual de cada uno de ellos, que fue analizado a partir de un modelo común, que incluía la historia, descripción, producción, comercialización y consumo de los 240 productos que aparecen en el libro, con sus respectivas fotografías.

Si en *Com a la llosa, res* se habían trabajado dos comarcas pirenaicas, el Pallars Sobirà y el Alt Urgell, en *Productes de la terra*, la distribución geográfica es mucho más amplia, e incluye los Pirineos y las comarcas de Girona, de

Ponent, las centrales, las metropolitanas, las de Tarragona y las de las Terres de l'Ebre.

Otro libro, que no conozco directamente, es *Els olis d'oliva de Catalunya* (2006), que firman Josep Boatella y Jesús Contreras. En la sinopsis leemos que se trata de una:

Contribución al conocimiento y reconocimiento de los aceites de oliva de Cataluña y entorno, desde una perspectiva agronómica, de producción, elaboración gastronómica, nutricional, paisajística y patrimonial. Dirigida tanto a los profesionales del sector —productores, elaboradores, comercializadores— como a los especialistas de la salud, gastrónomos y consumidores en general (s.p.).

Una variante o modalidad de estas exposiciones u obras dirigidas al gran público la introdujo el IEMed (Institut Europeu de la Mediterrània) con la organización de dos nuevos eventos. Uno de los investigadores responsables del IEMed, F. Xavier Medina, ya había propiciado la edición de dos libros: *La alimentación mediterránea. Historia, cultura y nutrición* (1996), junto con el conocido nutricionista F. Grande Covián; y, poco después, *El color en la alimentación mediterránea. Elementos sensoriales y culturales de la nutrición* (1998), con la colaboración de Igor de Garine.³⁰

Esta orientación hacia la alimentación y la nutrición hizo posible dos nuevas obras colectivas: una exposición en el Palau Robert, «Mercados del Mediterráneo / Mercats de la Mediterrània» (2004), con su correspondiente catálogo, publicado por el IEMed y Lunweg, que me ha resultado imposible consultar, y *Sabores del Mediterráneo. Aportaciones para promover un patrimonio alimentario común* (2005), editado por Jesús Contreras, Antoni Riera y F. Xavier Medina.

En la introducción, que firman los tres editores, se contextualiza el importante evento:

A principios de febrero de 2004 —en plena gestación de lo que sería el Fórum de las Culturas—, se celebró en Barcelona el III Simposio Internacional sobre Alimentación Mediterránea, organizado por el Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMed) y la Fundació Viure el Mediterrani. Bajo el título genérico de «Sabores del Mediterráneo. Aportaciones teóricas para promover un patrimonio alimenta-

30. Los editores eran Ángela Barusi, Francesc Xavier Medina y Gemma Colesanti.

rio común», dicho Simposio reunió a un amplio y representativo conjunto de expertos en temas alimentarios desde una perspectiva ampliamente interdisciplinaria (historia, antropología, nutrición, economía, geografía... cocineros, escritores y críticos gastronómicos), con la finalidad de debatir tanto sobre los caracteres específicos de las cocinas mediterráneas, la naturaleza y el alcance de sus interconexiones, como acerca de las medidas a tener en cuenta para preservar y promocionar este patrimonio alimentario en un contexto internacional de globalización económica y cultural (Contreras, Riera y Medina, 2006: 14).

La magnitud que se quiso dar al acontecimiento puede valorarse por la cantidad de «introducciones» al libro. La presentación corre a cargo de Ferran Adrià, de la Fundació Alícia, de Sant Benet de Bages, y el prefacio es de Pepa Aymí, presidenta de la Fundació Viure el Mediterrani. Alimentació, Cultura i Societat, fundada en 1998 para promover la dieta mediterránea. Esta fundación colaboraba con la Fundació Alícia (Alimentació i Ciència) en el proyecto «Taste for a peace», que tenía la alimentación como eje de entendimiento y concordia entre los pueblos. Al prefacio le sigue un prólogo, en este caso de Andreu Claret, director del Institut Europeu de la Mediterrània, con el lema «Construir la identidad mediterránea desde la diversidad». De *Sabores del Mediterráneo* dirá que es una:

[...] publicación que pretende definir un sistema culinario que es parte de un sistema de vida, de unas formas sociales y culturales diversas, pero unidas por infinitas pasarelas tejidas por el comercio, los movimientos humanos y los continuos mestizajes culturales (Contreras, Riera y Medina, 2006: 13).

Después de la presentación, el prefacio y el prólogo, en una enjundiosa introducción de los tres editores, se recuerda que Braudel concibió el Mediterráneo para los historiadores, y que Pitt-Rivers, Peristiany y Campbell lo hicieron desde la perspectiva antropológica.

Por lo que respecta a la alimentación, se le atribuye a Josep Pla el dicho que afirma que «la cocina de un país es su paisaje puesto en la cazuela», que ellos parafrasean diciendo que «la cocina de un país son los productos presentes en sus mercados, metidos en la cazuela» (*op. cit.*: 19). Se preguntan, asimismo, si existe un patrimonio alimentario mediterráneo, y señalan que los tres productos clásicos siempre han sido el pan, el vino y el aceite, pero la duda persiste, y así:

El hilo conductor de la presente obra es [...] dilucidar si existe o no un fondo culinario y alimentario común en el área mediterránea, que nos permita hablar de una alimentación mediterránea [...] o bien si las diferencias existentes son tan importantes que simplemente es imposible el planteamiento de este concepto como tal (*op. cit.*: 22).

Los grandes ejes temáticos que se van a desarrollar en la magna obra son:

- Los orígenes, fundamentos y permanencias de la alimentación en el área mediterránea.
- Las continuidades y rupturas, incorporaciones y diversificaciones alimentarias. El Mediterráneo como banco de pruebas.
- La innovación industrial y tecnológica. La carrera del progreso.
- La difusión, comunicación y mercados locales y globales. De la dieta mediterránea al patrimonio alimentario y al valor de los estilos de vida.

La gran variedad de autores, planteamientos, perspectivas y reflexiones teóricas, junto con la descripción de platos y recetas de los chefs más acreditados³¹ del *circum* mediterráneo, hacen que la lectura sea fluida. También ayudan las aportaciones de escritores turcos, egipcios, daneses o estadounidenses sobre el complejo mundo de las cocinas y de la alimentación.³²

Sabores del Mediterráneo. Aportaciones para promover un patrimonio alimentario común, publicado por el mismo Institut Europeu de la Mediterrània, que programó y organizó el simposio, finaliza con unas conclusiones sólidas y pertinentes.

También por esta época, y junto con Mabel Gracia, colabora con la gran feria barcelonesa Alimentaria con dos nuevas publicaciones: *La alimentación y sus circunstancias. Placer, conveniencia y salud* (2004) y *Comemos como vivimos. Alimentación, salud y estilos de vida* (2006), que no conozco de primera mano.

31. Los cuales nos ofrecen ejemplos de restaurantes de Konya, Beirut, Tel Aviv, Atenas, Estambul y Roma y un restaurante marroquí de París.

32. La publicación de recetas antiguas y modernas de diversos países constituye un buen corolario al volumen mencionado.

2.5. ALIMENTACIÓN Y CULTURA

En la entrevista ya mencionada que para *Perifèria* realizaron las alumnas de Montserrat Clúa, «Jesús Contreras o els inicis autodidactes de l'antropologia catalana» (2018), este comenta que cuando impartía clases de Antropología Económica leyó un artículo de Claude Fischler, denominado «Gastro-nomía y gastro-anomía», que le encantó e impactó hasta tal punto que hizo que se interesara por el tema a lo largo de treinta años.

Además de las exposiciones sobre alimentación ya reseñadas en el apartado anterior, destacan cinco libros sobre el tema. Al primer libro individual, *Antropología de la alimentación* (1993), le siguió una compilación de textos de diversos expertos académicos, *Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres* (1995). Diez años después, en 2005 y junto con Mabel Gracia, compilaban sus artículos respectivos en *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas* (2005), para cerrar el ciclo con dos nuevos textos personales: *Historia y antropología de la alimentación* (2018) y *¿Seguiremos siendo lo que comemos?* (2022), que resultan auténticas síntesis globales del largo recorrido realizado.

A continuación, un breve comentario sobre cada uno de los títulos mencionados. *Antropología de la alimentación* (1993) es uno de los manuales de la editorial Eudema³³ destinados a los estudiantes. En la introducción, «Los alimentos también tienen significados», se lanza la idea o tesis que resultará recurrente en la obra del autor. Dice así:

La comida no es, y nunca lo ha sido, una mera actividad biológica: constituye algo más que una mera colección de nutrientes elegidos de acuerdo a una racionalidad estrictamente dietética o biológica [...]. «Comer» es un fenómeno social y cultural, mientras que «nutrición» es un asunto fisiológico y de la salud (Contreras, 1993: 9-10).

Fischler, el primer mentor de Jesús, afirma que el ser humano es omnívoro, y que, en el acto de alimentarse, lo biológico y lo cultural están tan unidos y tan recíprocamente implicados que resultan indisolubles. De ahí la complejidad del ámbito:

33. Carlos Giménez, de la Universidad Autónoma de Madrid, era el director de la colección Eudema Antropología.

Los comportamientos socioculturales son poderosos y complejos: las gramáticas culinarias, el establecimiento de categorías para los diferentes elementos, los principios de exclusión y de asociación entre unos y otros, las prescripciones y las prohibiciones tradicionales y/o religiosas, los ritos de la mesa y de la cocina, etcétera estructuran la alimentación cotidiana. Los diferentes usos, el orden, la composición, la hora y el número de las comidas diarias están codificados de un modo preciso (*op. cit.*: 13).

Los aspectos biológicos, ecológicos, tecnoeconómicos, sociales, culturales, religiosos y simbólicos de la alimentación humana se explican a través de los breves capítulos del libro con unos títulos significativos: «Condicionantes biológicos», «Ecología, tecnología, economía y cultura», «Las creencias religiosas y dietéticas», «Funciones culturales de la alimentación», «Comportamientos alimentarios y tradiciones culinarias» y «Punto y seguido».

Dos años después, en 1995, vio la luz *Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres*, que, como se ha señalado, es la compilación de más de quince artículos que tratan de responder, además de al clásico «qué comemos», a otras múltiples cuestiones vinculadas, como:

[...] quién se come lo que se come, cuándo se come lo que se come, dónde se come lo que se come, con quién se come lo que se come, cómo se come lo que se come, por qué se come lo que se come, por qué lo come quien lo come, por qué se come cuando se come, por qué se come donde se come, por qué se come con quien se come, por qué se come como se come, etcétera. En la alimentación, y esta es una de las razones de su complejidad, es muy importante la elección y los criterios de adecuación o pertinencia de unos u otros alimentos a unas u otras situaciones. Estos criterios son siempre una respuesta cultural, una «construcción cultural» (Contreras, 1995: 16).

Los diversos capítulos³⁴ tratan de responder a los «cuándo», «por qué», «cómo», «quién», etcétera del párrafo anterior, y, en particular, yo destacaré tres textos magníficos y bien ubicados: la introducción de Ellen Messer («Perspectivas antropológicas sobre la dieta»), el escrito de Igor de Garine

34. Se titulan: «Un estado de la cuestión», «Preferencias y aversiones alimentarias», «Los factores socioculturales de la alimentación», «Continuidades y transformaciones de los comportamientos alimentarios a través de la historia» y «Una síntesis».

(«Los aspectos socioculturales de la nutrición»), situado un poco antes de la mitad del libro, y el ya mencionado de Claude Fischler (traducido como «Gastro-nomía y gastro-anomía. Sabiduría del cuerpo y crisis biocultural de la alimentación contemporánea») como síntesis final.

Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas (2005) es un grueso volumen que compila textos ya publicados por Jesús Contreras y su colega Mabel Gracia (actualmente catedrática de la Universidad Rovira i Virgili), y lo anuncian así: «El libro que presentamos a continuación es fruto de nuestra dedicación a la docencia e investigación sobre temas relacionados con la alimentación y la cultura» (Contreras y Gracia, 2005: 11).

Cuatro son las perspectivas que centran la mirada global de los autores: 1) el estudio desde sus aspectos materiales, sociales y simbólicos. Según ellos, la alimentación es «como una ventana con vistas a través de la cual observar, conocer y tratar de comprender la articulación de un entramado cultural más amplio» (*op. cit.*: 14-15); 2) la alimentación como objeto de interés de otras disciplinas, como la ciencia nutricional, la medicina y las ciencias de la salud. Ambos autores insisten en la necesidad de que cada disciplina, además de su aporte y perspectiva específica, incluya cierta mirada integradora de las demás; 3) el vínculo histórico entre la alimentación y la salud, y que en la época en que los autores compilaban sus artículos (primeros años de la década de 2000) propició un *boom* de *best-sellers* sobre dietas y regímenes para adelgazar; y 4) el interés por los procesos de producción, distribución y consumo.

A modo de síntesis de los objetivos que se señalan en el prólogo:

Todo ello ha permitido desarrollar y construir una bien fundamentada *antropología de la alimentación*, un campo de estudio fructífero que se ocupa del estudio de las prácticas y representaciones alimentarias de los grupos sociales desde una perspectiva comparativa y holista, poniendo atención en los factores materiales y simbólicos que influyen en los procesos de selección, producción, distribución y consumo de los alimentos, así como en sus formas de preparación, conservación o servicio y teniendo en cuenta, a la vez, que existen condicionantes de carácter ecológico, económico, cultural, biológico y psicológico que interaccionan entre sí y que hay que considerar en cada momento (*op. cit.*: 18).

Historia y antropología de la alimentación (2018) se divide en dos grandes partes: la primera aborda algunas de las grandes temáticas, ya tratadas en tex-

tos anteriores, pero que, al ser revisadas con un objetivo totalizador, adquieren nuevos sentidos y significados. La segunda parte consiste en un amplio recorrido histórico que arranca de la época clásica (griegos y romanos) y finaliza con la *nouvelle cuisine*.

Contreras defiende la pertinencia de la mirada antropológica, comparativa y holística, que con el profundo conocimiento del tema adquirido durante más de treinta años como docente, investigador, conferenciante y divulgador, saca a relucir en toda su magnitud.

Partiendo de la tesis, enunciada en todos sus escritos anteriores, de que los alimentos, además de nutrir, significan y comunican, se dice lo siguiente:

Si resulta del todo aceptable la afirmación de que *somos lo que comemos*, lo es también darle la vuelta a este famoso aforismo alemán y afirmar que *comemos lo que somos*, asumiendo con ello que la alimentación está condicionada, a su vez, por nuestra realidad biológica y psicosocial³⁵ (s.p.).

Pienso que, desde una perspectiva general, se puede afirmar que tanto el recorrido teórico como el histórico son impecables. El lenguaje y el tono son los acertados, pues el libro, destinado a un público amplio, huye de los consuetudines académicos sin perder rigor ni claridad.

A vuela pluma, y después de una lectura atenta de *Historia y antropología de la alimentación*, quiero destacar algunos de los aspectos que más me han impactado de la primera parte:

- La variedad de ejemplos etnográficos, que incluyen las bandas de cazadores-recolectores y los grupos de horticultores y campesinos de roza hasta llegar al McDonald's.
- Las historias concretas de productos alimentarios tales como el azúcar, la sal (recuérdese que «salario» hace mención al antiguo pago de servicios con sal), las especias, el mijo, la patata, el arroz, el bacalao y la leche, entre otros muchos.
- La variedad de cocinas que se citan y describen: desde las de las bandas de cazadores y recolectores o la de los inuit, hasta las más clásicas y conoci-

35. Mabel Gracia coordinó un libro titulado *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España* (2002).

das, como la china, la hindú, las mesoamericanas, la caribeña, las andinas y, por supuesto, la mediterránea y la española.

- Los aspectos míticos, simbólicos y rituales que caracterizan a ciertos alimentos; las fiestas y sus comidas específicas; los tabúes alimentarios (uno de los más conocidos sería el expuesto en el Levítico y el Deuteronomio sobre los animales comestibles y los que no lo son, textos analizados finalmente por Mary Douglas).³⁶
- La utilización de refranes, proverbios y frases hechas, tema este que siempre ha fascinado a Jesús, del que es un profundo conocedor y que, como ya se ha dicho, usa a menudo en sus clases, conferencias y escritos.
- El excelente conocimiento y exhaustividad de la bibliografía manejada, en la que destacan algunos autores, como la obra de Faustino Córdón (*Cocinar hizo al hombre*) o la de Igor de Garine o Claude Fischler, tantas veces mencionados.

La segunda parte, la histórica, que introduce como «Las culturas alimentarias: continuidades y cambios», también resulta de lectura fácil y amena. Con la misma perspectiva de la lectura flotante, yo resaltaría algunos temas que me han resultado especialmente relevantes:

- El dedicado a la alimentación en la intendencia militar, que ejemplifica con el caso de las legiones romanas, los tercios españoles en Flandes y la intendencia en las dos guerras mundiales.
- El capítulo 7, titulado «Las paradojas de la seguridad y de la inseguridad alimentarias», trata en profundidad algunos escándalos alimentarios (las «vacas locas»), los alimentos transgénicos, la cría de peces en cautividad...
- La dicotomía hambre/obesidad, tan típica de nuestros tiempos, aparece en el capítulo 8, titulado precisamente «Hambre y abundancia».

Los dos últimos capítulos, titulados «La eclosión de la gastronomía y de la alta cocina» y «La modernidad alimentaria: los múltiples y paradójicos efectos de la globalización», constituyen un final de recorrido, también muy

36. En «Las abominaciones del Levítico», capítulo de *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (1973 [1966]).

bien informado, por la historia reciente a partir de Escoffier (quien codificó la cocina clásica), la *nouvelle cuisine* y la descodificación de Ferrán Adrià...

En «A modo de conclusión: ¿seguiremos siendo lo que comemos?», la respuesta es contundente: «Claro que sí; no puede ser de otro modo», afirmación que se justifica de forma pertinente y convincente. Esta última pregunta de *Historia y antropología de la alimentación* dio pie a otro libro, titulado precisamente *¿Seguiremos siendo lo que comemos?*, que se presentó en la feria del libro de Sant Jordi de 2022. Se trata de un nuevo libro de síntesis que resume la larga trayectoria de investigación del autor sobre alimentación. Un capítulo novedoso (el cuarto) se titula «Que los árboles no nos impidan ver el bosque: alimentación, salud y sostenibilidad». Estos tres grandes conceptos son:

[...] variables a la vez independientes y dependientes. La salud y la sostenibilidad pueden depender de la alimentación; la alimentación, de la sostenibilidad y de la salud [...] la alimentación puede ser sana y sostenible, y sana pero no sostenible. También puede ser satisfactoria, cara, barata, suficiente, insuficiente, sabrosa, segura, ética... o no serlo (Contreras, 2022: 250).

A lo largo del capítulo se presentan y analizan las múltiples paradojas que están en juego con respecto de la sostenibilidad, que se convierte en el centro de múltiples preocupaciones. En uno de los textos (informe Brundtland, 1987), la sostenibilidad se define como aquella situación de equilibrio que:

[...] consiste en satisfacer las necesidades de la actual generación sin sacrificar la capacidad de futuras generaciones de satisfacer sus propias necesidades y, en términos operacionales, promover el progreso económico y social respetando los ecosistemas naturales y la calidad del medioambiente (*op. cit.*: 251).

El epígrafe «Los retos y los objetivos» trata de cómo poner fin a la pobreza y al hambre, los dos problemas más acuciantes. En «Recomendaciones» recuerda los consejos de la EAT-LANCET de 2019, cuando se afirma que «luchar contra el cambio climático pasa también por cuidar la manera de comer» (recogido por *El País*, 9/8/2019). En otro se aboga por la necesidad de un buen diagnóstico, que debe ser dictado por los diversos campos de las ciencias, antes de proceder a las recomendaciones específicas. Las diferencias brutales entre ricos y pobres son una de las dificultades que parecen más in-

salvables, y se argumenta que «la pobreza se concreta en la falta de acceso a la educación, atención en salud, alimentación adecuada, electricidad, agua salubre y otros servicios básicos» (*op. cit.*: 265).

Se señala también que hoy en día se desperdicia un tercio de la producción, que sería suficiente para solucionar el hambre en el mundo. De ahí que no tenga demasiado sentido poner el énfasis en producir más —lo que representaría la miseria de millones de pequeños productores—, sino en desperdiciar menos. Es decir, las carencias actuales no son la consecuencia de una escasez alimentaria, sino de una distribución tan desigual que enriquece más a los más ricos y empobrece más a los más pobres.

En el epígrafe final del capítulo, «Que los árboles no nos impidan ver el bosque... Insuficiencias del diagnóstico», el autor llega a conclusiones nada halagüeñas, pues:

Siguen aumentando la pobreza, la obesidad y la desertización, así como la riqueza de los ricos [...]. Consecuentemente, me atrevo a pronosticar que, en la década de 2030, persistirán los problemas de la pobreza, el hambre, la obesidad y las amenazas a la sostenibilidad del planeta (*op. cit.*: 287-288).

Con un último capítulo en el que se repite el título original, «¿Seguiremos siendo lo que comemos?», la respuesta es afirmativa, aunque acompañada de un silogismo más bien ambiguo y no muy esperanzador, que reza: «Sí, somos lo que comemos, y no sabemos lo que comemos» (*op. cit.*: 296).

3. Joan Frigolé Reixach

El currículum profesional de Joan Frigolé es de los más complejos y acabados de su generación. En un texto titulado «Mirada retrospectiva a un itinerario de investigación antropológica en sociedades hispanas» (2016), él mismo clasifica su obra distinguiendo etapas diversas: 1) etnografía de Calasparra (Murcia); 2) procreación y género; 3) antropología y literatura; 4) genocidio desde una perspectiva antropológica; 5) patrimonialización: etnografía de un valle pirenaico, y 6) textos basados en etnografías de varios trabajos de campo. Esta clasificación es válida hasta inicios del año 2016. A partir de aquí, hay que añadir dos nuevos ámbitos: 7) edición de diarios de campo (en curso), y 8) su último libro publicado, *La violencia en México. Una aproximación antropológica a través de la prensa* (2021), que consideraré como una prolongación de la cuarta etapa, sobre genocidio desde una perspectiva antropológica.¹

En *Las conversaciones y los días en Calasparra. Diario etnográfico 1971-1974* (2015), Joan esboza un relato personal sobre su infancia y juventud que puede resultar esclarecedor de sus intereses posteriores.

Nace en 1943 en el seno de una familia de pequeños agricultores (*pagesos*) en las afueras de Banyoles (Girona). Sus padres cultivaban la tierra, una parte, de secano, y otra, de regadío. Esta última requería de un trabajo muy intensivo especializado en planteles de hortalizas —cebollas, lechugas, pimientos, tomates, coliflores y coles—, que su padre vendía cada miércoles a otros agricultores en el mercado semanal. El trabajo de la víspera y del día de venta era muy intenso, y en él participaban los cuatro miembros de la casa: padre, ma-

1. Otros textos autobiográficos que hay que tener en cuenta son: «El periple etnogràfic ha sigut un camí de tornada cap a casa després de haver comprès i acceptat el meu origen» (2014c); una entrevista autobiogràfica titulada «L'etnografia com a camí: entrevista a Joan Frigolé» (Clua, 2015), y el texto inédito «Assaig de reconstitució i interpretació d'un lèxic familiar» (2018a), dedicado a su hija y nietos: Iris, Laia y Miquel.

dre y sus dos hijos (Joan y Josep). Buena parte de la economía doméstica dependía de la venta del plantel mencionado.

A los 12 o 13 años entra en el seminario conciliar de Girona, en el que realiza el equivalente a unos estudios medios que le permitían acceder a la universidad. En el seminario lee e intuye lo siguiente: «Mi futura mirada antropológica tiene un sustrato formado por una cierta fascinación y gusto por lo local, resultado de las lecturas de algunos libros de Azorín (*Pueblo*), Ortega y Gasset y Unamuno (*Por tierras de Portugal y España*)» (2015: 25), que lee en la colección Austral de Espasa-Calpe que le descubre un compañero de seminario.

En Barcelona, matriculado en Filosofía y Letras, especialidad de filosofía, desarrolla una breve pero intensa actividad política, vinculada a la creación de un sindicato democrático de estudiantes que lo llevará a la cárcel. Y reflexiona:

La política me proporcionó un impulso para el conocimiento de la realidad, pero también, en la medida en que se basaba en un conjunto de ideas repetitivas y tópicas y también en consignas que se desgastan, impedía profundizar en el conocimiento de la realidad. Considero *a posteriori* que sustituí el compromiso de cambiar la realidad política y social por el de conocerla, si no a fondo, sí en detalle (Frigolé, 2016: 24-25).

Joan Frigolé se refiere a dos experiencias iniciales que tuvieron lugar a principios de la década de 1970, cuando Claudio Esteva Fabregat, su introductor y maestro en la antropología cultural, siguiendo una costumbre que ya había practicado con sus discípulos de Madrid, lo envió a Bielsa y a San Juan de Plan, en el Pirineo aragonés, para iniciarse en el trabajo de campo. Una de las estancias fue en verano y la otra, en invierno, pero ambas, aunque breves en cuanto a tiempo, le resultaron muy fructíferas en lo que concierne a su aprendizaje y formación.

3.1. ETNOGRAFÍA DE CALASPARRA

Uno de los grandes problemas sociales de principios de la década de 1970 fue la fuerte inmigración que llegaba a Cataluña desde diversas regiones de España, principalmente de Murcia, Andalucía y Extremadura. Joan se propuso

investigar el tema, que también interesaba a nuestro maestro, el doctor Esteva.² Para ello, visitó algunos pueblos del Maresme catalán y revisó los censos de población para determinar el origen geográfico de los inmigrantes. Un número considerable procedía de Calasparra, un pueblo murciano grande en la Vega Alta del Segura. Con un contacto que le proporcionó Horacio Capel, geógrafo y colega de la facultad, visitó Calasparra y su idea inicial dio un giro de 90 grados: no haría trabajo de campo sobre los inmigrantes calasparreños en Cataluña, sino que estudiaría su lugar de procedencia: Calasparra. Al pueblo se llevó el libro *Antropología cultural de Galicia* (1971), de Carmelo Lisón, que acababa de publicarse, lo que le permitió conocer el punto de vista de la antropología social inglesa. Profundizó en esta perspectiva a través de *Antropología social* (1967), que recopila las conferencias que E. E. Evans-Pritchard había pronunciado en la BBC. También estudió *The craft of social anthropology* (Epstein, 1978). Presentó su tesis doctoral, *Diferenciación y estratificación socio-cultural en el campo español: la Vega Alta del Segura (Calasparra)* (Frigolé, 1974a), en la Universidad de Barcelona en 1974.

Jesús Contreras, en el artículo «El “primer” Joan Frigolé, antropòleg novell i pioner» (2016), señala la originalidad de sus planteamientos teóricos iniciales.³ El primer texto, «Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural», el más significativo, según Contreras:

[...] es tracta d'una proposta metodològica plena de sentit i críticament alternativa a l'antropologia que practicaven els acadèmicament ben formats antropòlegs nord-americans que venien a fer treball de camp a l'Estat espanyol (Contreras, 2016: 14).

La propuesta de Frigolé consistía en dejar de lado los clásicos «estudios de comunidad» o las «monografías de comunidad» que tomaban como unidad de análisis el pueblo y, en su lugar, centrar el interés y la atención en el sistema social, es decir, en la división social del trabajo y el sistema de clases de cada comunidad. Centrar la atención en la comunidad, percibida como

2. Véase *Estado, etnicidad y biculturalismo* (Esteva, 1984).

3. Véase: «Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural» (1975a); «Modelo para el estudio del sector no campesino de la sociedad rural» (1980a) y «El problema de la delimitación de l'objecte d'investigació i anàlisi en antropologia. Crítica d'alguns models emprats per a l'estudi de la Península Ibèrica» (1980b).

una unidad moral, como en el caso de Julian Pitt-Rivers (1971), quien enfatizaba las similitudes de sus habitantes y obviaba sus diferencias, o como en el caso de Luque Baena, quien asimilaba una clase a todo un pueblo.⁴ Para Frigolé, que nadaba a contracorriente, el problema que debía analizar eran las diferencias del sistema social y de la estructura de clases de cada comunidad, más que la comunidad en sí misma.

Dada la imposibilidad de comentar en detalle la media docena de artículos sobre diversos temas que fue publicando,⁵ he seleccionado dos trabajos que me parecen especialmente significativos: el primero, «“Ser cacique” y “ser hombre” o la negación de las relaciones de patronazgo en un pueblo de la Vega Alta del Segura» (1977) y «*Llevarse la novia*»: *matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía* (1984, con reediciones de 1986 y 1999).

La introducción a «“Ser cacique” y “ser hombre”...» es contundente y sintetiza de forma clara la tesis argumental. Así que la cito en extenso:

Los obreros agrícolas de un pueblo de la Vega Alta del Segura contraponen a menudo la palabra «cacique» a la palabra «hombre». ¿Qué es un cacique? ¿Quién es un hombre? Ambas preguntas contienen símbolos y códigos de conducta o modelos de relación social [...]. «Ser hombre» implica «tener los pies firmes en el suelo», «plantarse en un sitio determinado», en «su» sitio. «Ser cacique» implica abandonar este sitio e ir a «meterse debajo» del amo, señorito o capitalista [...]. El «sitio» al que se refieren es a los centros de contratación, a los lugares públicos de contratación laboral. El que se mueve por fuera de ellos para obtener trabajo está caciqueando, está aproximándose a los amos, a los señoritos o capitalistas, se está saliendo de su demarcación para acercarse a otra área [...]. Estos símbolos y sus modelos respectivos de relación tienen su función en el ámbito laboral, de las relaciones laborales, pero se extienden a todos los momentos de la vida del individuo [...]. «Ser hombre» incluye un conjunto de normas de tipo consuetudinario mediante las cuales los obreros agrícolas eventuales pretenden mejorar las condiciones de su trabajo irregular, en último término, el mercado de trabajo. Estas normas constituyen unos mecanismos habituales de defensa del trabajador frente al amo, señorito o capitalista. El cacique se define precisamente por romper con estos mecanismos de defensa y hacerse insolidario con su grupo (Frigolé, 1977: 371).

4. *Los Hombres de la Sierra. Ensayo sociológico sobre un pueblo de Andalucía* (Pitt-Rivers, 1971) y *Estudio antropológico social de un pueblo del sur* (Luque Baena, 1974).

5. Véase nota 15 de la página 97.

Enunciado el modelo de base, Frigolé presenta una etnografía minuciosa y profusa que abarca distintos ángulos: una mirada sobre la evolución histórica de las relaciones laborales en el campo murciano que contempla tanto la posición de los amos de la tierra como la de los jornaleros sin tierra. De ahí la descripción detallada de las duras condiciones laborales de los jornaleros eventuales y sus diversos tipos: los aparceros, los labradores, los piojareros (pegujareros), los medieros, los esparteros (que trabajan en el monte arrancando esparto) y los jornaleros u obreros agrícolas eventuales. A continuación, Frigolé presenta el esbozo biográfico de tres jornaleros sin tierras y sus formas de obtener el trabajo, las duras condiciones de su contratación y, a partir de estos datos y mediante una descripción minuciosa, se desvelan las relaciones de patronazgo en la comunidad estudiada. En definitiva, reconstruye la ideología y el simbolismo implícito del código «ser cacique» y «ser hombre». Este mismo código volveremos a encontrarlo en el libro titulado *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador* (1997), que comentaré en otro apartado.

El segundo texto es el ya mencionado «*Llevarse la novia*»: *matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*. «Mi interés por el tema del “llevarse la novia” —señala Frigolé— estuvo relacionado desde el comienzo con el estudio de la diferenciación sociocultural de los grupos y clases sociales existentes en la localidad» (Frigolé, 1984: 19).

En Calasparra, localidad de unos ocho mil habitantes, el matrimonio de las clases acomodadas era similar al del resto del país. En un cuadro que presenta Frigolé, tanto en las clases de los propietarios como en el sector campesino, dotado de un mayor o menor patrimonio, el matrimonio constituye un ritual social al que se llega a través de un proceso de noviazgo controlado (en especial, por lo que respecta a la sexualidad de la mujer, que se espera que llegue virgen al matrimonio), para lo cual se crea un fondo conyugal, necesario para la boda. Cuando se siguen estas pautas, se está dentro de lo que se denomina la «normalidad social», que, a su vez, desemboca en el «casarse bien casado», es decir, por la Iglesia. Hasta aquí las pautas convencionales. Sin embargo y, de nuevo, en cita extensa:

En la clase social de los jornaleros, que no tienen propiedad sobre los medios de producción ni ningún derecho sobre ellos, al no existir un patrimonio se producen, en consonancia, una serie de cambios: la libertad de elección en cuanto al matrimonio apenas es limitada o coartada; se reduce el control sobre los movi-

mientos de sus hijas, sobre su sexualidad; determinadas fases del proceso de noviazgo, aun existiendo, pierden el carácter formal y más o menos fastuoso que tienen en otras clases sociales; no existe la posibilidad de creación de un fondo por parte de las dos familias para hacer más autónoma a la nueva unidad familiar [...]. En este contexto se enmarca el «llevarse la novia» como ritual alternativo, con una formalidad escueta, sin solemnidad ni fastuosidad y con su específica coherencia y eficacia. «Llevarse la novia» no es calificado aquí como un rapto, ni considerado en términos de agravio, sino simplemente como una salida o una estrategia natural y normal para un buen sector de esta clase social que, por otra parte, desde cierto punto de vista, sobre todo en términos de pautas culturales, de valores y visión del mundo, no es del todo homogénea, dado que recoge a gente proveniente de otras clases sociales. Hay que tener en cuenta también el control ideológico que ejercen tradicionalmente sobre ella, con mayor o menor éxito, una serie de instituciones, entre las cuales la Iglesia (*op. cit.*: 22).

Frigolé analiza el «llevarse la novia» como un rito de paso, que describe con minuciosidad, siguiendo los datos de sus informantes y deteniéndose en la descripción de espacios, tiempos, protagonistas y actitudes, y todo ello dentro del esquema teórico clásico diseñado por Arnold Van Gennep (1909) y remodelado por Edmund Leach (1978).⁶

3.2. PROCREACIÓN Y GÉNERO

De junio de 1987 a septiembre de 1988, Joan Frigolé realizó un nuevo trabajo de campo, esta vez en la sierra de los Filabres, en Almería, con financiación estadounidense. A continuación, preparó una oposición a cátedra en la Universidad de Barcelona, que ganó en 1989, y poco después, invitado por Jane y George Collier, sus anfitriones estadounidenses en la investigación almeriense, pasa dos meses y medio sabáticos en Stanford.

6. La edición de 1986 es una reimpresión de la de 1984, mientras que en la tercera —que se presenta como revisada y aumentada (1999)— se enfatiza la perspectiva comparada, ya que Joan Frigolé fue espigando informaciones etnográficas similares de áreas geográficas tan distintas como Puerto Rico, Guatemala, Calabria, Turquía, Irlanda, Palestina, Grecia, Chiapas y Portugal. El capítulo iv lo titula «El análisis del “llevarse la novia” como modelo para el estudio de este tema en otras áreas».

Allí conoce a Carol Delaney y lee su monografía sobre Anatolia, *The seed and the soil* ('La simiente y la tierra'), con el subtítulo de *Gender and cosmology in Turkish village society*, en la que desarrolla el llamado modelo monogenético de procreación. En 1993 escribe «Modelo de procreación, género y matrimonio: una propuesta metodológica basada en etnografía europea y mediterránea».

Los ejes argumentales de la propuesta de Delaney son, en resumen, los siguientes:

- «Un modelo de procreación está constituido por un conjunto de nociones interrelacionadas sobre la procreación y la reproducción humana [...]. Un modelo de procreación es, pues, un sistema simbólico y encierra una teoría sobre la procreación» (Frigolé, 1993: 128).
- Delaney describe un modelo monogenético de procreación que vertebraba la concepción del parentesco y la cultura de una población rural de Anatolia. Los campesinos turcos imaginan y explican la procreación en estos términos: «Se dice que el hombre planta la semilla y que la mujer es como un campo. Los hombres proporcionan la semilla que contiene potencialmente al niño» (*op. cit.*: 128).
- La imagen del campo y de la semilla que el agricultor planta en él será una metáfora —un símbolo dominante, en la terminología de Turner— en una multitud de contextos campesinos en los que, invariablemente, «el miembro activo de la pareja es el varón: él es quien ara y quien siembra la semilla, la mujer es meramente la tierra fértil pero pasiva hasta que la semilla ha sido sembrada y luego también de forma pasiva da a luz el fruto» (*op. cit.*: 129).

Frigolé documenta etnográficamente el modelo con ejemplos de su propio trabajo en Murcia y Andalucía, y también de otras monografías sobre Portugal, Italia, Grecia, Irlanda, Francia o Galicia. Con esta información:

La propuesta metodológica que presento consiste en considerar de forma prioritaria la relación entre las concepciones de hombre/mujer, matrimonio y familia y el modelo de procreación de la gente. ¿Cómo interviene el modelo de procreación en la definición de género, matrimonio y familia? ¿Entendemos mejor las ideas de la gente sobre tales términos y realidades si consideramos simultáneamente su modelo de procreación? ¿Nos permite la consideración del modelo de

procreación estudiar de una manera distinta la relación entre estas concepciones y otros factores? ¿Entendemos mejor la etnografía europea y mediterránea sobre estos temas al introducir el concepto de modelo de procreación y/o al substituir por él los conceptos de sexo y sexualidad?

Una respuesta a estos interrogantes pasa por el examen detallado de este modelo y su articulación interna. Ello exige que el trabajo tenga una base etnográfica amplia y también crítica (*op. cit.*: 130).

Resulta, además, que este examen detallado del modelo, bien articulado internamente con una base etnográfica amplia y crítica, nos lo proporciona el mismo Frigolé en un libro espléndido, *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador* (1997).

El libro explica la trayectoria vital de Juan de Paco Moreno, un trabajador nacido en Calasparra (Murcia), en 1901, que narra a Joan Frigolé su vida y las experiencias personales que le marcaron, en una serie de entrevistas realizadas en 1973. En un libro mío anterior, *Los sentidos de la vida* (Prat, 2007), sintetizaba su argumento, y se me permitirá que me autocite:

En la cuidada introducción se nos presenta el protagonista, Juan, un hombre que define su identidad global como trabajador y piensa su vida en el seno de una sociedad estratificada que genera unas relaciones de poder basadas en la explotación y la injusticia. Según Frigolé, la coherencia de la trayectoria se manifiesta a través de dos grandes conceptos: el de ser hombre y el de ser trabajador, conceptos que llevan aparejados aspectos culturales, morales y políticos que el protagonista articula al narrar su existencia. En palabras más precisas de Frigolé:

El tema básico que da unidad y coherencia al relato es qué significaba ser hombre en la condición social que le tocó vivir, cuáles son los límites, los dilemas y los peligros que encuentra en la afirmación de determinada concepción de hombre, qué facilidades y dificultades ha tenido (Frigolé, 1997: 15).

El concepto de hombre queda, además, fuertemente perfilado como trabajador (que reivindica la honradez y la justicia) y que el protagonista asocia con otro concepto de base —el de padre— cuyo deber inalienable es el de poder alimentar a sus hijos, lo cual refuerza de manera radical los derechos básicos del hombre y del trabajador.

Como señala Frigolé, a lo largo de las entrevistas el protagonista evoca la génesis de su identidad —quién ha sido y quién es—, pero a través del relato, también

«podemos entrever gran parte de las premisas culturales, los modelos culturales implícitos y explícitos, la estructura social, las relaciones de poder, las formas de conducta aceptables y las formas alternativas, las reacciones que se producen por atacar intereses creados, por desafiar las formas de poder» (Frigolé, 1997: 16).

En conclusión: una articulación casi perfecta de los tres grandes conceptos de Individuo, Sociedad y Cultura (Prat, 2007: 241-242).

Adelina García Muñoz (1999-2000) hizo una reseña del texto de Joan Frigolé resaltando sus dos ejes argumentales básicos: la identidad de género y la identidad de clase. Asimismo, «Frigolé deja que Juan de P. se exprese con sus propias palabras, lo que permite que, además de conocer su historia, podamos acercarnos al personaje, a quien casi podemos oír hablar: su fortaleza, su irritación, su ironía, sus muletillas...» (García Muñoz, 1999-2000: 214). También pone de relieve que, tanto en la «Presentación» como en las «Conclusiones», el autor explicita con claridad el proceso de elaboración del libro, «a caballo entre el ensayo y el relato», como se comenta en la contraportada.

Carles Feixa (1999-2000) realiza una reseña del libro de Joan junto con otro de Ricard Vinyes (1998). Los compara en sus similitudes y sus diferencias y, centrándose en la estrategia narrativa de ambos autores, concluye diciendo:

Les històries de vida *construïdes* per Vinyes i Frigolé —en cooperació amb els protagonistes dels relats, els seus informants que esdevenen veritables coautors— constitueixen exemples fecunds d'aquell «llegir una societat a través d'una biografia» que Franco Ferrarotti va proposar fa uns quants anys (Feixa, 1999-2000: 238).

Para concluir con los comentarios sobre el libro de Joan, cabe citar un artículo especialmente entrañable de Susana Narotzky, «Joan Frigolé: “un hombre”». «“Un hombre” —nos dirá— tiene una fuerza, una crudeza y una delicadeza que emocionan pero que también son un alarde de innovación en el estilo monográfico de la etnografía» (Narotzky, 2016: 129). Susana comenta el texto, la excelente etnografía y su contexto, y también su importancia teórica y metodológica:

Pero, quizás, lo que más perturba de este relato es la voz. Esa inmediatez gramatical con la que percibimos el esfuerzo de creación de una coherencia biográfica

(como señalaba Bourdieu, 1989), mediante el entramado espeso y deshilachado de la experiencia (*op. cit.*: 134).

Pienso que el «pero» y la perturbación de la voz de Juan de Paco la hemos vivido todos aquellos lectores que, como Susana Narotzky, hemos leído la historia apasionante de *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador* (Frigolé, 1997).

3.3. ANTROPOLOGÍA Y LITERATURA

Camila del Mármol, Ferran Estrada y Xavier Roigé, en «Los recorridos teóricos y etnográficos de Joan Frigolé: de la literatura y el genocidio al Pirineo catalán» (2016), señalan que después de Calasparra, su nuevo objeto de estudio e interés fue el análisis de obras literarias.⁷ Señalan también que el objetivo prioritario fue siempre «la interpretación del hecho literario a partir de su contextualización etnográfica, su relación con la estructura social y cultural en que se desarrolla la ficción» (Mármol *et al.*, 2016: 31). Es esta labor de base la que permite descubrir los elementos simbólicos y culturales e interpretarlos sobre bases firmes: las que le proporcionan su conocimiento de la etnografía murciana y andaluza.

Me centraré en su libro *Un etnólogo en el teatro. Ensayo antropológico sobre Federico García Lorca* (1995) para desarrollar algunas de sus ideas. Al principio de la obra, Joan señala que había leído a García Lorca con anterioridad, pero que, al conocer la cultura andaluza desde su aproximación etnográfica, la obra del gran poeta y dramaturgo andaluz le resonó de forma distinta y le afianzó en la idea de tomar su obra literaria como un dato etnográfico. Abordar la literatura a partir de un modelo de la realidad, digamos que contextual y etnográfica, ayuda a desentrañar ciertos aspectos del comportamiento de sus personajes, más allá de discutir si este es «normal» o «excepcional».

7. Cito los textos que he leído: «Modelo de procreación e identidad de género. Una aproximación a “Yerma” de Federico García Lorca» (1994), «Estructura y simbolismo de “Como agua para chocolate”: jerarquía e incesto» (1995), «Narrativas: antropología y literatura: una relación multifacética» (1996a) y «Antígona en Turquía: una convergencia entre antropología y literatura» (1996b).

El modelo interpretativo que propone «está constituido fundamentalmente por los conceptos de estratificación social, sistema de valores, reproducción social y modelo de procreación» (Frigolé, 1995: 14), y el desarrollo de esta estrategia interpretativa se materializa a través de tres elementos básicos: la presentación y análisis de cada obra literaria, su contextualización etnográfica y la discusión de otras interpretaciones. *Yerma*, por ejemplo, refleja de forma clara y penetrante el modelo de procreación conceptual y moral que explica la realidad y cómo actuar en relación con ella. En palabras de Frigolé:

El tema central de *Yerma* es la procreación y el modelo de procreación. El modelo de procreación define la identidad de género y personal. Por ello el tema central de la obra es también la identidad de los géneros y, de forma más concreta, el de la identidad de la mujer en el marco de un determinado modelo de procreación (*op. cit.*: 60).

La tragedia de *Yerma*, como indica su nombre, es la esterilidad, la incapacidad de la protagonista para procrear, lo cual invalida su papel como mujer, puesto que tener hijos es el deber fundamental de una mujer en el contexto andaluz en el que transcurre la tragedia. En su texto anterior sobre *Yerma* (1994) leíamos que *su protagonista* quiere ser madre para poder ser definida plenamente como mujer. El modelo de procreación, como señalan Camila del Mármol *et al.* (2016), funciona a modo de estructura inconsciente que regula tanto las metáforas de procreación —campo, simiente, agua— como las dicotomías del sistema de valores del tipo decencia/indecencia, modestia/inmodestia, vergüenza/desvergüenza, inocencia/pecado, bien/mal, y quizás también, aunque no lo explicita de manera concreta, la dicotomía que se puso de moda para definir, a partir de los años sesenta, los valores del Mediterráneo: el honor y la vergüenza.

Todas las obras —*Bodas de sangre*, la ya mencionada *Yerma*, *Doña Rosita la soltera* y *La casa de Bernarda Alba*—, analizadas con minuciosidad desde esta perspectiva etnográfica, es decir, desde su contexto social, cultural y simbólico andaluz, permiten al etnógrafo aportar una luz y unas posibilidades explicativas bastante más fiables y potentes que las puras aproximaciones literarias, estilísticas, psicológicas o psicoanalíticas al uso. En síntesis:

Esa cultura original, con sus estrategias matrimoniales, sus ideas y símbolos sobre la procreación, su sistema de clasificación de género, sus metáforas populares, su

desvalorización de las mujeres solteras y casadas estériles, la inflexibilidad de sus caracterizaciones sociales, la lógica de la familia conyugal —todas propias de la cultura rural andaluza y, de forma complementaria, de otras áreas hispánicas y del Mediterráneo— echan luz sobre temas básicos del teatro lorquiano (Frigolé, 1995: contraportada).

Como ya he señalado, Joan Frigolé describió e interpretó la célebre *Como agua para chocolate* de la escritora mexicana Laura Esquivel (1989) desde la perspectiva de la jerarquía y el incesto (1995). Se trata de un incesto de segundo tipo, según la terminología de Françoise Héritier (1994).

En otro ejemplo, «Antígona en Turquía: una convergencia entre antropología y literatura» (1996b), analiza el dilema de Antígona, que se niega a cumplir la orden del tirano Creonte que le prohíbe enterrar a su hermano Polinices, tema que se repite en dos ejemplos de Turquía y Egipto, marcados por el mismo conflicto de lealtades entre el vínculo fraterno y el conyugal-filial.

El último artículo que conozco es «Narrativas. Antropología y literatura: una relación multifacética» (1996a), en el que, además de una reflexión teórica sobre los dos grandes conceptos —literatura y antropología—, vuelve a plantear la noción monogénica de la procreación en la que «la sangre se iguala a la semilla que aporta el varón y de la que depende la identidad del hijo», pues este último procede del padre y es fruto de su simiente. A pesar de ello, en una concepción cultural a menudo tácita e inconsciente, «el hermano es más pariente que el marido y el hijo» (Frigolé, 1996a: 234), tal como pone de relieve *Antígona* de Sófocles.

3.4. GENOCIDIO Y VIOLENCIA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

La Convención de la ONU de 1948 definió el genocidio, basándose en los trabajos de Raphael Lemkin, como «cualquiera de los siguientes actos realizados con la intención de destruir, en su totalidad o en parte, un grupo nacional, étnico, racial o religioso». El listado específico de actos considerados como genocidas es el siguiente:

- La matanza de los miembros del grupo.
- El daño serio a la integridad física o mental de los miembros del grupo.

- El sometimiento intencionado del grupo a unas condiciones de existencia que conllevan necesariamente su destrucción física, total o parcial.
- La adopción de medidas para impedir los nacimientos en el seno del grupo.
- La transferencia forzosa de niños del grupo a otro grupo (Hinton, 2002: 43-44, citado por Frigolé, 2003: 10).

En su libro *Cultura y genocidio* (2003), Joan no deja claro, o por lo menos yo no he sabido captarlo, por qué comenzó a interesarse por el tema del genocidio, aunque sí observó de entrada el interés explícito de los genocidas por atacar de forma sistemática y sin piedad los modelos de reproducción de los grupos que deseaban eliminar. Y se pregunta: «¿En nombre de qué las mujeres de Bangladesh, armenias, judías, griegas, colombianas, tutsis, hutus, musulmanas de Bosnia, etcétera han sido raptadas, violadas y/o asesinadas en el marco de guerras civiles genocidas?» (Frigolé, 2003: 19). En todos los casos, además, el encarnizamiento va dirigido en especial a los genitales y vientres (los hombres son castrados) como un ataque frontal a la procreación, que distingue el genocidio de otros tipos de masacres humanas. En un clima o espiral de violencia y crueldad que no finaliza hasta el exterminio total de las víctimas, se diseña un entramado escalofriante en el que:

El ataque y la eliminación de la procreación adoptan múltiples formas: matanza indiscriminada de hombres y mujeres, de niños e incluso de no nacidos; agresiones a los órganos de reproducción masculinos y femeninos; violaciones de mujeres; escarnio de la procreación; separación forzada y robo de niños; mortalidad infantil elevada a causa de la precariedad impuesta por el agresor (*op. cit.*: 11).

A lo largo del libro desfilan una serie de grandes conceptos que son concienzudamente analizados por el autor: como es obvio, los de etnocidio y genocidio, y también «limpieza étnica», el *ius sanguinis* y el *ius solis*, el simbolismo de la sangre y la venganza (de sangre), el honor y la vergüenza, la contaminación simbólica, el principio territorial, la lengua frente a los dialectos, el horror y la pesadilla con que se observa el multiculturalismo, el nacionalismo religioso vinculado con el nacionalismo cultural, etcétera. La ilustración concreta de estas actitudes genocidas no es difícil de hallar en el siglo xx, llamado el «siglo de los genocidios», con el Holocausto, el gulag, el genocidio armenio a manos de los Jóvenes Turcos, así como los ejemplos

de la antigua Yugoslavia, los Balcanes, la tremenda crueldad del genocidio en Ruanda...

Los casos citados son dispares, pero el modelo ideal difundido por los genocidas es similar: es el de «un único dios, un único pueblo», que ya se vislumbra en los relatos bíblicos de Abram/Abraham y Moisés. Asimismo, la actitud genocida, muy vinculada a la concepción monogenética de la procreación, requiere de otras características esenciales: «Creación y procreación están íntimamente unidas. La idea de un dios único, exclusivo y excluyente se corresponde con la idea de un pueblo delimitado por una señal inscrita en el cuerpo de los varones que son su representación» (*op. cit.*: 74).

Existe, pues, una estrecha relación entre un dios único, un único pueblo, un modelo monogenético de procreación y una única tierra. Un poco más adelante se amplía el foco y se remarca que, además:

Existe una relación estrecha entre monoteísmo, pueblo único, política matrimonial endogámica e intransigencia y violencia con relación a los demás pueblos [...]. El pueblo ideal es un pueblo diferenciado, homogéneo, puro, perfecto. La unicidad, pureza, perfección, etcétera, inherentes al monoteísmo se transfiere a la noción de pueblo (*op. cit.*: 75).

En el epígrafe titulado «El modelo de *un único dios – un solo pueblo* y sus implicaciones en distintos contextos históricos y culturales» (subrayado en el original) presenta varios ejemplos que han seguido este canon, para finalizar con un cuadro que causa horror por la cantidad de genocidios en África, América y Asia, además de los europeos ya mencionados en el texto.

Unos años después, en 2009, Joan Frigolé publicaba un nuevo texto, «Genocidio y procreación», en un volumen monográfico de la revista *Alteridades*, titulado *Género, cultura y procreación*. Aquí:

El objetivo del trabajo es examinar la relación entre genocidio y procreación desde un enfoque comparativo centrado en la trayectoria de unos pocos casos de supervivientes de genocidios y la reconstrucción de sus contextos: Australia, Argentina y Alemania nazi [...]. La consideración de una estrecha relación entre cultura y biología en el ámbito de la procreación y, por tanto, en la definición de individuo humano, es básica para una definición de genocidio que integre tanto la violencia física como la simbólica: los asesinatos masivos, las esterilizaciones forzadas, el robo y dispersión de niños y la asimilación cultural forzada (Frigolé, 2009: 95).

En el epígrafe «Vidas robadas», Frigolé presenta los tres ejemplos seleccionados: Pauline Mcleod (Australia), María Eugenia Sampallo (Argentina) y Guntram Weber (Alemania). En el primer caso, Pauline Mcleod es una niña aborigen australiana, robada a los 2 años y entregada a una familia blanca de Sídney. Era un caso típico de la llamada *Stolen Generation*, que se producía en las llamadas colonias de asentamiento y que suponía la eliminación pura y simple de las sociedades nativas. A los 26 años repudió a sus padres adoptivos y regresó a la tierra de sus antepasados para reencontrarse con su gente. Afirma: «Mi espíritu aborigen no había muerto» (*op. cit.*: 99).

María Eugenia Sampallo, por su parte, es la hija de una familia de «desaparecidos» argentinos robada al nacer. Por «desaparecidos» se conocía a los ciudadanos indefensos que habían sido torturados y asesinados, y cuyos restos fueron posteriormente arrojados al fuego o al mar o tirados en suelo ignoto. De mayor, y después de entrar en contacto con las abuelas de plaza de Mayo, María Eugenia denunció a sus padres adoptivos y renegó de su adopción.

Por último, Guntram Weaver es un niño nacido en Alemania en 1943 y engendrado para fomentar la «raza aria». Los miembros de las SS recomendaban a sus hombres procrear con mujeres de «buena raza» fuera del matrimonio, y cuanto más, mejor, con el fin de robustecerla. «El programa Lebensborn pretendía fomentar la raza aria recurriendo no solo a la procreación entre personas arias, sino también mediante el rapto de los niños de aspecto ario en los territorios ocupados y su posterior germanización» (*op. cit.*: 101). Los raptos eran realizados por miembros de las mismas SS o por las «hermanas marrones» (enfermeras). La madre de Guntram, una nacionalsocialista convencida, jamás le reveló la identidad de su padre, que él supone que fue un alto oficial de las SS que huyó a Argentina.

A modo de síntesis, Frigolé concluye:

El genocidio es el resultado de un plan concebido por la autoridad de un estado y ejecutado directa e indirectamente por el aparato del Estado para eliminar una población o grupo humano [...]. En el plano simbólico, el genocidio pretende ser total, pero como proceso histórico, está sujeto a la acción de factores predecibles e impredecibles, incluida la capacidad de la víctima para resistir. El genocidio implica un ataque a la reproducción de un grupo humano en todas sus facetas posibles y, en este contexto, el ataque al sistema de procreación constituye un mecanismo clave. El ataque al sistema de procreación es la expresión más explícita de la intencionalidad genocida (*op. cit.*: 26).

La eliminación de la procreación pasada, presente y futura es el objetivo explícito y fundamental de cualquier estrategia genocida. Leer las crónicas sobre genocidios puede resultar duro, y analizar las barbaridades cometidas por los genocidas, insoportable. Esta debía de ser la sensación de Joan cuando, al principio de *Cultura y genocidio*, confiesa: «He estado varias veces a punto de dejarlo. Los genocidas han imaginado y ejecutado acciones que están más allá de todo límite moral o humano. Han empujado el límite de la crueldad hasta un punto nunca imaginado antes» (Frigolé, 2003: 15).

A partir de «Genocidio y procreación» (2009), dejó de lado el tema, pero un nuevo libro, *La violencia en México. Una aproximación antropológica a través de la prensa* (2021), vuelve al panorama de la violencia, y reconoce: «Mi interés por el tema tiene un antecedente en mis trabajos sobre genocidio, masacre y limpieza étnica (Frigolé, 2003; 2009)» (Frigolé, 2021: 13).

¿Por qué México? Iris, la hija de Joan y Rosa, su esposa, se va a vivir por motivos laborales a Ciudad de México, donde reside durante más de una década. Allí se casa y tiene dos hijos, Laia y Miquel. El matrimonio Frigolé-Villaró decide vivir medio año en México para estar cerca de su hija y ejercer de abuelos de sus nietos. Y mientras están allí: «Entre 2007 y 2008 [...] la lectura cotidiana de la prensa, con sus innumerables crónicas y notas sobre variadas manifestaciones de violencia, avivó mi curiosidad y desafió mi capacidad de comprensión». Acumula recortes y transcribe noticias, y la violencia ambiente que se transpira deviene objeto de estudio. Se marca un objetivo memorialista y añade: «También fue una manera de dar salida a mi angustia creciente» (*op. cit.*: 14).

El libro combina la mirada antropológica con la empatía explícita hacia las miles de víctimas que sufren esta violencia, sobre todo periodistas, indígenas, mujeres y los miembros más pobres de la sociedad mexicana. Así:

El estudio describe un conjunto de formas de violencia que se dan simultáneamente y que tienen entre sí conexiones visibles y otras no, en un período de tiempo delimitado por la estrategia del Gobierno llamada «la guerra contra el crimen organizado», que militarizó la seguridad a mediados de la primera década de este siglo (*op. cit.*: 15).

Después de unos apuntes metodológicos que sirven de introducción, en el capítulo II, «Violencias: hacia un marco conceptual», especifica los tres núcleos de violencia que va a estudiar:

El primero presenta acciones de fuerza de los cuerpos policial y militar contra organizaciones criminales y las reacciones violentas de éstas, violencias entre organizaciones del crimen organizado y violencias de éstas sobre sectores sociales específicos, que además pueden sufrir el impacto colateral de las acciones de fuerzas de los cuerpos policial y militar. El segundo comprende violencias contra indígenas por parte de población mestiza, empresas mineras y adjudicatarias de megaproyectos y organizaciones del narcotráfico, así como violencia entre comunidades indígenas (violencias intertribales). El tercero se refiere a violencia por razones de orientación sexual y de género (*op. cit.*: 216).

El libro consta de siete capítulos: «Acallando la voz de los periodistas» es el primero, y en él se cuentan las amenazas con agresiones, desacreditación y criminalización que sufren los periodistas por parte de unos y otros en esta contienda sin fin. El segundo, «El triunfo de la muerte: guerra contra el narcotráfico y violencia entre organizaciones criminales», presenta diversos casos paradigmáticos de actuaciones, a cuál más violenta, emprendidas por el Ejército y la Policía contra el narcotráfico, y la respuesta de este contra las llamadas «fuerzas del orden». También la guerra sin cuartel que los diversos cárteles mafiosos mantienen entre sí para controlar las «plazas» y los pingües negocios ilícitos que allí se cuecen. En «Desapariciones forzadas», el capítulo tercero, da la palabra a las víctimas de unos y otros, y recopila los testimonios desconsolados de las madres que buscan los cadáveres de sus hijos asesinados para darles sepultura. La mayoría de los testimonios son escalofrantes y traslucen unos sufrimientos indecibles por parte de gente muy humilde y sumamente pobre. En el capítulo iv, «Violencias contra comunidades indígenas y violencias entre indígenas», cambia el contexto o marco geográfico, pero no el clima de agresión, enfocado ahora en las acciones de despojo de tierras comunales pertenecientes a las comunidades indígenas, la creación de nuevos asentamientos de población mestiza que desplaza a los nativos, las empresas mineras con sus megaproyectos —es decir, las presas hidroeléctricas, la construcción de autopistas o la devastación de campos y bosques para el fomento de una ganadería extensiva...—. También se narran los conflictos —algunos de ellos, atávicos— entre comunidades indígenas por los límites territoriales y los desplazamientos internos de población que esto provoca. Los capítulos v y vi se denominan, respectivamente, «Violencias contra las mujeres» y «Violencia homófoba y matrimonio igualitario». En el primero abundan las imágenes de agresión contra las mujeres, un fe-

minicidio puro y duro, al igual que las desapariciones forzadas de adolescentes o la violencia política contra las mujeres indígenas. Por último, se explica la reacción muy violenta de las Iglesias cristianas, sobre todo de la católica, contra los miembros del colectivo LGTBI desde que el presidente de la República —el día 17 de mayo de 2016 y coincidiendo con el Día Internacional contra la Homofobia— dio a conocer la legalización de los matrimonios igualitarios, tras la modificación de algún artículo de la Constitución. Las Iglesias cristianas pusieron el grito en el cielo de inmediato.

Deseo comentar, para concluir este apartado, que la misma estrategia que Joan había utilizado con éxito para leer antropológicamente el teatro de Federico García Lorca se repite en *La violencia en México. Una aproximación antropológica a través de la prensa*, con un resultado similar. Las notas y artículos de prensa, convertidos en datos etnográficos, le han permitido escribir un libro de una absoluta solidez y madurez.

3.5. PATRIMONIALIZACIÓN: ETNOGRAFÍA DE UN VALLE PIRENAICO

En el mencionado texto «Mirada retrospectiva de investigación antropológica en sociedades hispanas» (2016), Joan Frigolé explica que llegó al valle de la Vansa y a Tuixent, un pequeño pueblo de sesenta habitantes en los Pirineos, en 2002. Esta comarca pasaba por una compleja realidad de despoblación, terciarización y segundas residencias que estaban transformando su aspecto tradicional. Joan llegó con un proyecto IPEC (Inventari del Patrimoni Etnològic de la Generalitat de Catalunya) promovido desde el Consell Comarcal de l'Alt Urgell para estudiar la figura de las *trementinaires*. Se trata de mujeres del valle que cada invierno «anaven pel món», literalmente, ‘iban o andaban por el mundo’, vendiendo trementina, hierbas medicinales para hombres y bestias, y también *bolets* (‘setas secas’) con el fin de aportar un poco de dinero a las escuálidas economías domésticas.

Las mujeres que *anaven pel món*, convertidas desde su desaparición en símbolos de identidad local, ya contaban con el Museu de les Trementinaires, en el que se escenifica su vida como forma de reclamo para atraer a un público forastero.

«Andar» o «ir» por el mundo implicaba un conjunto de actividades, como vender, mendigar, ayudarse las unas a las otras y ganar algo de dinero para la

casa. Según el autor, a quien seguiré casi al pie de la letra, el análisis de las trayectorias de las mujeres revela las características básicas de la sociedad, la economía y la cultura local, y su estudio tiene como objetivo resituar la actividad de las *trementinaires* en el marco de la sociedad campesina a la que pertenecían.

La economía del valle se basaba en la agricultura y en una especialización ganadera, primero, de ganado ovino y, más tarde, de vacas lecheras. En esta economía campesina muy orientada a la subsistencia y al autoconsumo, se requería dinero para comprar tierras, pagar impuestos, devolver préstamos, salvar un pedazo de tierra hipotecada, o simplemente para comprar aquello imprescindible que no se producía en la zona. En este contexto, la contribución económica de las mujeres era indispensable y se ejercía a través de diversas opciones: ir a servir como *minyones* (criadas), colocarse como amas de cría (*dides*), sobre todo en Barcelona, convertirse en *marxanta* (venta de tejidos y ropa confeccionada, o también de víveres y frutas) o las que *anaven pel món*. Todas ellas formaban parte de estas migraciones temporales, estrategias adaptativas del campesinado de montaña, que tenían lugar en invierno, época en la que se requerían menos brazos, y regresaban puntualmente durante los meses de verano, cuando las exigencias de la economía doméstica lo requerían.

Dones que anaven pel món. Estudi etnogràfic de les trementinaires de la Vall de la Vansa i Tuixent (2005) se divide en tres grandes partes o capítulos. En el primero, «La vall, de sempre un espai de mobilitat», se presenta el contexto ecológico, económico, social e histórico en el que transcurría la vida de las *trementinaires*. Aparece la percepción del valle como el *país* propio y la organización económica de la casa, con sus deberes y obligaciones. En el segundo, «Les trementinaires», se explican las características del «anar pel món»: sus rutas, estrategias, vicisitudes del día a día y, en definitiva, las condiciones que hacían posible transitar entre los dos mundos: el propio, es decir, el «país», para desplazarse al ajeno, el «món».

La tercera parte, «De la història al museu», trata sobre el proceso de recuperación simbólica de las mujeres obligadas a salir del valle, las *trementinaires*, y su conversión en símbolos identitarios en un contexto cada vez más globalizado y necesitado de patrimonializar lo propio.

La metodología básica del estudio fue el trabajo de campo basado en la observación participante y en las entrevistas realizadas entre 2002 y 2004. Joan señala que procuró siempre convertir la entrevista en una conversación, y llevó a cabo esta estrategia con las 59 personas de todo el valle que fueron

sus informantes. De ellas, 36 eran mujeres, de las cuales 16 habían tenido la experiencia de «haver anat pel món».⁸

Camila del Mármol, Ferran Estrada y Xavier Roigé, en el texto ya citado, consideran que la cooperación y resignificación de las *trementinaires* es un eslabón más de las acciones que se pusieron en marcha para fomentar el desarrollo del turismo en el valle, en el que comenzaron a proliferar «desde la década de los ochenta: pistas de esquí de fondo, creación de parques naturales, construcción de refugios y albergues, antiguas granjas convertidas en casas o apartamentos rurales gracias al programa europeo Leader» (Mármol *et al.*, 2016: 36). En este mismo contexto, los autores mencionados citan a Joan Frigolé, quien entiende la resignificación del pasado del valle de la siguiente forma:

La recuperació de les trementinaires és un exemple de creació d'una tradició selectiva. La conversió d'un element poc valorat socialment en el passat en un element d'identificació col·lectiva [...]. La recuperació de les trementinaires i la seva conversió en un bé patrimonial està en consonància amb les potencialitats i necessitats d'una economia orientada cap al turisme i els serveis. Les trementinaires assumeixen de nou simbòlicament la funció de portar recursos del món cap al país, no anant pel món, sinó fent que el món vagi cap al seu museu (Mármol *et al.*, 2016: 36, citando a Frigolé).

Esta primera investigación da pie a una serie de nuevas aproximaciones, centradas todas ellas en los procesos de patrimonialización que caracterizan las transformaciones globales por las que pasan estas tierras de montaña. Las publicaciones colectivas a las que estas investigaciones han dado lugar son: *Globalización y localidad. Perspectiva etnográfica*, coordinada por J. Frigolé y X. Roigé (2006); *Constructing cultural and natural heritage. Parks, museums and rural heritage*, de X. Roigé y J. Frigolé (eds., 2010),⁹ y *Los lindes del patrimonio*.

8. Mi abuela materna, la *iaia* Paula, cuando yo era un niño curaba todos los males habidos y por haber con la «trementina» (que nunca supe muy bien en qué consistía). Deduzco que las *trementinaires* habían llegado a Celrà (Girona), mi pueblo, en los años cincuenta del pasado siglo.

9. Financiados por los proyectos «Globalización y producción de localidad» (2002-2003), IPEC y, desde 2004, por el Ministerio de Educación y Cultura, y «Procesos de patrimonialización de la naturaleza y la cultura. Posicionamientos locales y articulaciones globales», del Ministerio de Educación y Ciencia, programa FEDER.

Consumo y valores del pasado, de C. del Mármol, J. Frigolé y S. Narotzky (eds, 2010). También media docena de artículos, algunos de los cuales se comentarán más adelante.

En la introducción a *Globalización y localidad. Perspectiva etnográfica* (2006), titulada, a su vez, «Globalización y transformaciones sociales, económicas y culturales en áreas de montaña», se indica que el objeto de estudio es el análisis de las formas de emergencia de lo local en un mundo global y el marco o contexto de las siguientes zonas de montaña: Alt Urgell, Vall d'Aran, Alt Berguedà y Vall de Lillet, Pallars Sobirà, Vall Ferrera y, en otro contexto no pirenaico, las Masías del Montseny y un enclave en el País Vasco.¹⁰

Por parte de los actores sociales, la idea de patrimonio se asocia con las nociones de autenticidad y localidad. Se cree y se crea una realidad tradicional que es percibida como auténtica en este proceso de cambio y tercerización muy acusados.

Los investigadores, siguiendo a Arjun Appadurai (2005), se preguntan:

¿Qué es una localidad rural en el contexto de la globalización? ¿Cuál es su composición en términos étnicos, sociales y administrativos? ¿Cuáles son las trayectorias de la gente autónoma y forastera, y qué factores condicionan su decisión de permanecer en la localidad o de trasladarse a ella? ¿Cómo es el proceso de inserción e integración, considerando la residencia, el trabajo y la sociabilidad? (Frigolé y Roigé, 2006: 9).

A partir del concepto de tradición selectiva se intenta penetrar en las condiciones de producción y reproducción de localidad, autenticidad e identidad local a través de una diversidad de «aspectos tales como la creación de museos, la recuperación y/o recreación de industrias, rutas, monumentos, fiestas, rituales y gastronomía, la valoración y control de la naturaleza y/o recursos naturales específicos...» (*op. cit.*: 12).

No muy distinto es el objetivo teórico del segundo libro colectivo editado por X. Roigé y J. Frigolé, *Constructing cultural and natural heritage. Parks, museums, and rural heritage* (2010), financiado por el programa FEDER.

10. El equipo estuvo integrado por Joan Frigolé, Xavier Roigé, Ismael Vaccaro, Meritxell Sucarrat, Camila del Mármol, Ferran Estrada e Iñaki Arrieta.

La finalidad aquí es el análisis del concepto de *heritage* ('herencia/patrimonio') y los procesos de patrimonialización y construcción de la identidad local: «heritage is therefore a subtle way in which societies and groups endow themselves with legitimacy» (Roigé y Frigolé, 2010: 10).¹¹

Los grandes temas analizados en el libro son:

1. La patrimonialización de la naturaleza y de los recursos naturales, es decir, la construcción del paisaje natural como un bienpreciado y sus formas de conservación.
2. La patrimonialización a través de los museos como forma de preservar la imagen de la vida rural y la identidad heredada.
3. Una herencia intangible, es decir, los procesos de reinención de la tradición a través de festivales, leyendas y otros elementos de la cultura popular considerados selectivamente como símbolos o ejemplos de identidad.
4. Producción de elementos de la vida rural, que van desde la creación de imágenes en términos de vida campestre hasta la valoración de la arquitectura rural, la gastronomía con sus productos específicos y también los productos artesanales.

Los doce textos publicados abundan en aproximaciones teóricas y etnográficas, estas últimas procedentes de cuatro países del sur de Europa: Italia, Francia, España y Portugal.

Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado, editado por Camila del Mármol, Joan Frigolé y Susana Narotzky (2010), recoge las comunicaciones y ponencias presentadas en el V Encuentro Ibérico de Antropología, celebrado en septiembre de 2009 en la Seu d'Urgell. Allí se discutió sobre el concepto de patrimonio (que, según el derecho romano, son los bienes familiares que se transmiten de generación en generación) y los procesos de patrimonialización que se activan a partir de dos vías básicas:

11. «By patrimonialisation or heritagization we refer to those processes of cultural production by which cultural or natural elements are selected and reworked for new social uses. To be considered as heritage, the cultural or natural element must represent a certain identity and must be activated by production agents (experts, researchers, cultural experts) or by some variety of political power (governments) or civil society» (*op. cit.*: 12).

La producción de valor del patrimonio remite a dos estrategias solidarias. Por un lado, la legitimidad se funda en la conservación a través del tiempo, convirtiendo en «sacro» aquello que se guarda para su transmisión. Los objetos adquieren valor en tanto que representativos del pasado, pero también en tanto que herencia, siendo su trayectoria certificada a través del tiempo, un activo importante. Por otro lado, el mero hecho de la selección y su posterior exposición convierte a los objetos en dignos de admiración (Mármol *et al.*, 2010: 10).

El ámbito complejo y multifacético del patrimonio y la patrimonialización está inmerso, además, en un proceso político que utiliza el pasado —a menudo idealizado por inexistente— con el fin de legitimar discursos y prácticas diversas. Como se señala sintéticamente:

El patrimonio como fenómeno social no puede considerarse aislado de los sistemas políticos y económicos de los que forma parte, ya que nos remite a un contexto más amplio que incluye dinámicas que se desarrollan a lo largo del tiempo, así como a los sujetos implicados en ellas (*op. cit.*: contraportada).

Las editoras se refieren a estos límites inciertos que son abordados en las diversas partes del libro: «El patrimonio: una visión de conjunto»; «Imaginando el patrimonio»; «Patrimonialización de la naturaleza»; «Patrimonio y memoria»; «Usos del patrimonio» y, finalmente, «Patrimonialización de la salud», con un total de veinte textos.

Algunos artículos completan las reflexiones de Joan (y, en un caso, de una colaboradora) sobre la temática que nos ha ocupado.¹² A continuación, ofrezco unas brevísimas palabras sobre algunos aspectos tratados. El artículo «La percepció de la natura i el llop a un territori a l'entorn del Parc Natural del Cadí-Moixeró» trata de la introducción del lobo por parte de la administración política del parque natural Cadí-Moixeró y la oposición sin paliativos de los habitantes tradicionales del valle. El lobo, un carnívoro cruel desde su

12. «The localization of global discourses: Cultural heritage, nature and authenticity in the Catalan Pyrenees», con Camila del Mármol (2009); «La percepció de la natura i el llop a un territori a l'entorn del Parc Natural del Cadí-Moixeró» (2011); «Cosmologies, patrimonialización y eco-símbolos en el Pirineo catalán en un contexto global» (2012) y «Retóricas de la autenticidad en el capitalismo avanzado» (2014b). No conozco directamente «Rusticity, wild flora and fauna patterns, and identity in a Valley of Cadí (Alt Urgell)» (2010).

perspectiva, al igual que otros animales salvajes, como el jabalí, la víbora, el escorpión, las aves de rapiña, debe ser exterminado. Una pegatina observada en un coche, con la silueta del lobo y con el mensaje «Llop no en volem ni viu ni mort» ('Al lobo no lo queremos ni vivo ni muerto') es contundente e inequívoco del pensar de los nacidos en el valle.

En «The localization of global discourses: Cultural heritage, nature and authenticity in the Catalan Pyrenees», escrito con Camila del Mármol (2009), y en «Cosmologías, patrimonialización y eco-símbolos en el Pirineo catalán en un contexto global» (2012), se trabaja sobre los diversos discursos y los grupos sociales que los emiten. En el segundo artículo se especifica que en el valle estudiado coexisten tres grandes cosmologías: la primera se estructura en torno a la oposición entre doméstico y salvaje, y la sustenta la población campesina tradicional del lugar. La segunda se plantea en torno a la dicotomía entre natural y artificial. Para los neorrurales que viven en el valle hay dos grandes formas de vivir: la «natural», en la naturaleza y el valle, y la «artificial», que es la que predomina en la ciudad. Neorrurales y turistas, para quienes vivir en el valle representa paz, tranquilidad, serenidad y plenitud, son los que la sustentan, y se trata, pues, de una concepción de origen urbano. La tercera cosmología pone en juego las oposiciones que existen entre biodiversidad y homogeneidad natural, autóctono y exótico e invasor e invadido. Para los habitantes de toda la vida, la creación de un parque natural, fundamentado en la biodiversidad, supuso la pérdida de una parte de sus derechos ancestrales sobre el territorio, por lo que la «biodiversidad» proclamada es vivida de forma agridulce.

A cada cosmología le corresponde un lenguaje metafórico que, de manera muy simplificada, sería la dicotomía domesticado/salvaje o doméstico/salvaje para la primera; natural/artificial para la segunda y patrimonialización / mercantilización de lo auténtico para la tercera. «Cosmologías, patrimonialización...» está dedicado a Ramón Valdés del Toro, quien en los años setenta acogió a Joan en su departamento de la Universidad Autónoma de Barcelona.

«Retóricas de la autenticidad en el capitalismo avanzado» (2014b) es fundamentalmente una reflexión sobre lo «auténtico», concepto e ideología implícita que han hecho suya algunos de los grandes chefs de la cocina y también no pocos representantes conspicuos de la alta costura y de la *jet set*, para marcar estilo en arquitectura, decoración, consumo, formas de vida «chic» e industria del lujo en general. También, en ámbitos más populares, el concepto es clave en la agricultura ecológica, el ecoturismo, la alimentación sana,

etcétera. En definitiva, lo «auténtico» es motivo y esencia que inspira a los más diversos negocios.

Joan reflexiona y clarifica una serie de conceptos, como patrimonio, biodiversidad, naturaleza, cultura, ecosistemas naturales, economía verde, movimientos conservacionistas, pensamiento medioambiental, etcétera, muchos de los cuales le conducen a la estela de la autenticidad y/o auténtico como objetivos ideales que hay que conseguir.

3.6. DIARIOS ETNOGRÁFICOS

Joan Frigolé ha sido desde siempre un firme partidario del trabajo de campo y ha defendido la particularidad del diario de campo como estrategia privilegiada e imprescindible del quehacer antropológico. Así, a partir de 2015, se propuso editar la totalidad de sus diarios de campo: los titulados *Las conversaciones y los días en Calasparra. Diario etnográfico 1971-1974* y *Las conversaciones y los días. Diario etnográfico. Calasparra 1976*, que se publicaron en 2015 y 2018, respectivamente. El autor está trabajando en el de Almería y, si la vida y sus circunstancias se lo permiten, también piensa hacerlo con los de Tuixent y el valle de la Vansa después.¹³

El primer diario de Calasparra (2015) va precedido por un prefacio de Virginia Marín, de 33 años y nieta de Alfonso Marín, quien fuera uno de los informantes clave de Joan, que en sus escritos se menciona con su sobrenombre o apodo: Choncho. Su nieta constata:

Cuando se avanza en la lectura de estas páginas, lo que le sobreviene al lector es la certeza de que en ellas hay verdad. La forma en la que están recogidos los testimonios, la autenticidad del retrato que nos podemos hacer de cada uno de los informantes hablando en primera persona con sus propias palabras, reconociendo sus preocupaciones, conflictos y valores, atravesando una orografía totalmente identificable, nombres propios, fechas. Todo ello, en suma, apunta inequívocamente a Calasparra, a una época y a una gente (Frigolé, 2015: 11-12).

13. Comunicación personal.

Virginia Marín glosa cómo la lectura del diario devuelve el respeto y la dignidad a unos trabajadores anónimos, sometidos a unas condiciones de trabajo y vida muy duras. «Mi visión de los esparteros», recuerda, «estaba unida a dos conceptos: miseria y alcohol», pero a pesar de ello «mantenían sus principios y valores e incluso la alegría, hasta donde el hambre y la necesidad les permitían» (*op. cit.*: 13-14).

De la «Presentación» del mismo Joan, voy a tener en cuenta, sobre todo, aquellas reflexiones y propuestas sobre el diario de campo visto como una herramienta metodológica de primer orden. Para ello voy a encadenar una serie de citas, a menudo textuales:

- «La etnografía proporciona una base empírica a la antropología social mediante el trabajo de campo, concebido como un proceso de observación participante en el que la personalidad social del investigador es el instrumento principal. El diario de campo es el fruto genuino del trabajo de campo» (*op. cit.*: 17).
- Joan, como explicaba ya muy bien en *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador* (1997), es partidario de que los sentimientos y las vivencias personales del investigador permanezcan en un segundo plano. «Mi objetivo era crear las condiciones de expresión de los demás por medio de mi disposición a escuchar. Aunque también pregunté, me concentré sobre todo en escuchar y recordar lo que me contaban y decían» (*op. cit.*: 27).
- El diario, para Frigolé, es el medio idóneo para reflejar la vida de la gente común, que por lo general es el objetivo explícito de interés del antropólogo. Es aquella gente que «trabaja, sufre, pasa angustias, se preocupa por los demás y por el futuro de su pueblo, se socializa y se divierte también» (*op. cit.*: 27).
- A diferencia de lo habitual en la tradición antropológica clásica, Joan afirma que «para reforzar la historicidad del documento, decidí que las personas aparecieran con sus propios nombres (o con sus alias, como son habitualmente conocidos)» (*op. cit.*: 30).
- «El diario de campo es la primera escritura etnográfica, base de la elaboración etnográfica posterior [...]. La fiabilidad de este diario se basa en la cercanía, la memoria y la escritura inmediata. Como se trata de conversaciones y no de interrogatorios, no solía tomar apuntes durante las mismas para no crear interferencias» (*op. cit.*: 29).

- Joan Frigolé comenta que nunca usó la grabación magnetofónica ni ningún otro tipo de registro mecánico.¹⁴ Sorprende, pues, su capacidad de retención y de memoria de conceptos, expresiones locales, construcciones lingüísticas y dialectales, que son reproducidas con una precisión y fidelidad envidiables.
- «El diario tiene un carácter fragmentario debido a la variedad de temas que surgen en las conversaciones» (*op. cit.*: 29). Por lo demás, «un diario es una obra inacabada, incompleta por naturaleza [...]. ¿Para qué sirve», se pregunta de nuevo, «un diario etnográfico?». Y contesta: «Es un instrumento y un hábito que dirigen la mirada del investigador al presente, a lo cotidiano» (*op. cit.*: 38).
- «La preparación de la edición del diario ha sido como visitar a unos amigos que han estado presentes en mi vida y en mi memoria por muchos años y su publicación ha de hacer posible que sus palabras perduren» (*op. cit.*: 30). A estos aspectos amicales y emotivos se añaden otros, pues «publicarlo constituye un acto de transparencia científica, que proyecta luz sobre las prácticas de investigación en el contexto de la historia de la disciplina y de la sociedad» (*op. cit.*: 17).
- Finalmente: «Este diario etnográfico puede ser útil para los historiadores, pero quisiera destacar la utilidad para los antropólogos, sobre todo para los que se inician en la antropología [...]. No contiene interpretaciones ni subrayados [...]. Mi objetivo fue la captación del detalle, no siempre suficientemente reflejado o atrapado» (*op. cit.*: 31).
- Un último comentario, más personal: Joan, antes de publicar *Las conversaciones y los días en Calasparra: diario etnográfico, 1971-1974*, me envió una copia del manuscrito para que le echara una ojeada. En aquel momento a mí la experiencia no acabó de gustarme y le sugerí que por qué no combinaba las informaciones que aparecían en bruto en el diario con algunos de los artículos ya publicados.¹⁵ Por suerte no me hizo caso y continuó con su

14. La excepción: «En 1973 grabé un conjunto de charlas con Juan de Paco, para reseguir su trayectoria como trabajador, agricultor y militante político que sirvieron de base para el libro *Un hombre* (1998)».

15. Por ejemplo, y así se lo sugería: «Creación y evolución de una cooperativa agrícola en la Vega Alta del Segura» (1975b); «Ser cacique» y «Ser hombre» o la negación de las relaciones de patronazgo en un pueblo de la Vega Alta del Segura» (1977); «Aparcería y conflicto en un pueblo de la Vega Alta del Segura (1962-1974)» (1982); «Religión y política en un pueblo murciano

proyecto inicial. Cuando, ya publicado, releí el diario, me di cuenta de que la fuerza expresiva que el material en bruto puede llegar a acumular es bastante superior a lo que después se reflejará en la publicación convencional.

Con el mismo nombre de *Las conversaciones y los días. Diario etnográfico. Calasparra 1976* (2018b) se editó, como indica el título, esta segunda parte, que corresponde al año 1976. La estructura de presentación de los materiales es similar al diario anterior, de 1971-1974, pero con un apartado de notas muy abundante. Asimismo, este nuevo texto se divide en nueve partes bien diferenciadas. Las número 1, 2 y 8 recuerdan la forma de presentar los temas de la primera entrega, mientras que en las restantes se persigue una visión más global de su investigación en Calasparra. Un breve recordatorio: el apartado 3 trata de las trayectorias de los aparceros y trabajadores eventuales, así como de sus experiencias y valores. En palabras del autor:

El primer objetivo se concretó en la elaboración de casi ochenta esbozos de vida de gentes trabajadoras, una expresión contextual de sus trayectorias mediante la narración de episodios y la observación de sus conductas en momentos y espacios específicos (Frigolé, 2018b: 21).

Un tema como el de «llevarse la novia», ya presente en el texto de 1971-1974, reaparece aquí con fuerza, pues un buen número de los ochenta trabajadores entrevistados había optado por seguir este tipo de matrimonio consuetudinario.

En el apartado 4 se explican, siempre desde el discurso nativo, las transformaciones globales de la economía y del sistema político de las décadas de 1950 a 1970 y su repercusión en el desarrollo socioeconómico local. Algunos temas clave tratados son el cierre de las fábricas de esparto y el duro trabajo de los esparteros en el monte.

El apartado 5 aborda la modernización de la tecnología agrícola, el cultivo del arroz y la evolución de la cooperativa agrícola. Estos cambios generaron, a partir de los primeros años setenta, una emigración masiva de calasparreños

entre 1966 y 1976: la crisis del nacionalcatolicismo desde la perspectiva local» (1983) y «Llevarse la novia». *Matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía* (1984).

con destino a Cataluña, Madrid o ciudades del Levante. Frigolé dice al respecto: «En la década de 1970, el emigrante era ya una figura de alteridad, que condensa la tensión entre lo propio y lo forastero» (*op. cit.*: 27).

El siguiente apartado complementa al anterior y analiza las características estructurales de la organización social y la cultura de Calasparra. Se hace hincapié en el tradicional dominio aristocrático de los propietarios de la tierra; también en el de los propietarios no nobles pero antiguos; en las imágenes del «buen labrador» que les cultivaba la tierra y en la impugnación de las reglas de aparcería. Otro tema local tratado es el de los propietarios de las fábricas de esparto, normalmente de origen humilde (lo que hoy denominamos «emprendedores»), con dinero pero sin prestigio social.

Dos grandes temas de la etnografía de Frigolé —llevarse la novia y el concepto de «cacique», opuesto al «ser hombre»— son de nuevo tratados en el apartado 7, en el que también se propone la sustitución del concepto de «reproducción» por el de «modelo de procreación».

En el apartado 9, y último, Frigolé retoma algunas nuevas reflexiones teóricas sobre el diario de campo: «Un diario etnográfico contiene los materiales, la materia prima, los datos, la información, etcétera, que serán manipulados, transformados, elaborados, durante el proceso de construcción, elaboración, fabricación, etcétera, de una obra científica» (*op. cit.*: 38).

Se nos dirá también que el antropólogo no es ni un viajero ni un escritor convencional, «pues su escritura es su hacer. El valor en sí de un diario radica en que refleja una experiencia radical de adaptación humana y científica» (*op. cit.*: 39) basada en la combinación de la observación y la escucha.

Digamos que estas dos cualidades, la capacidad de observación y la de escucha, tienen en Joan Frigolé un exponente excepcional. En mi opinión, Joan es uno de los mejores, por no decir el mejor etnógrafo que ha dado Cataluña, junto con el africanista Lluís Mallart. Asimismo, Frigolé ha sabido mantener durante cincuenta años una obra variada de una cantidad, calidad y cualidad excepcionales que lo convierte en una figura de respeto profesional en el panorama antropológico español. Según mi parecer, se pueden contar con los dedos de una mano los profesionales de nuestra disciplina que han alcanzado con su obra un nivel de excelencia como el conseguido por Joan Frigolé Reixach en sus cincuenta años de investigación antropológica.

4. *Ignasi Terradas Saborit*

En una entrevista con el nombre de «Pasado, presente y futuro de la antropología social en Cataluña y España. Entrevista a Ignasi Terradas» (2022),¹ la entrevistadora, Aran Romero, le formula una primera pregunta: «¿Qué te llevó a la antropología y en qué contexto?». Ignasi contesta aludiendo al grupo de jóvenes que, a finales de los años sesenta y primeros setenta, descubrimos y llegamos a la antropología desde formaciones un tanto diversas: filosofía, historia antigua, lingüística, medicina (psiquiatría), historia del arte y psicología. Compartíamos el interés por una disciplina recién descubierta, nos encontrábamos en el Centro de Etnología Peninsular del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), donde Claudi Esteva, nuestro maestro, había creado una muy buena biblioteca, y pronto nos convertimos en un grupo de amigos que debatíamos apasionadamente nuestras lecturas. Una de las primeras actividades conjuntas fue el Seminari del Camperolat, ya mencionado en páginas anteriores y del que Ignasi, a pesar de su juventud, fue un impulsor intelectual de primer orden.

Por indicación de Claudi Esteva, firme partidario de la escuela norteamericana de Cultura y Personalidad,² Ignasi se matricula en Psicología, aunque aprovechando las posibilidades que le ofrece el también mencionado Plan Maluquer (1969), cursa asignaturas de Biología, Lingüística, Clásicas, Histo-

1. Tres son las entrevistas que utilizo en esta parte introductoria del escrito: «Realismo, Antropología Jurídica y derecho. Entrevista a Ignasi Terradas Saborit» (Gabriela Dalla-Corte, 2001); «Conversant amb Ignasi Terradas i Saborit. Antropologia, Universitat i Societat: la necessitat d'una lectura crítica de l'actualitat» (Pablo Romero y Miguel Doñate, 2008) y la ya mencionada «Pasado, presente y futuro de la Antropología Social en Cataluña y España. Entrevista a Ignasi Terradas» (Aran Romero y Lidia Montesinos, 2022).

2. Recuérdese el título de la entrevista de *Periferia*: «Jesús Contreras o els inicis autodidactes de l'antropologia catalana» (2018).

ria y Filosofía, además de las pocas de Antropología que se imparten, y de las obligatorias u optativas de Psicología (Romero y Montesinos, 2022: 3).

Becario adscrito al Centro de Etnología Peninsular, dirigido por el Dr. Claudi Esteva, del CSIC (1971-1973), y consciente, como el resto de los miembros de aquel grupo inicial, de la escasa formación antropológica que tenemos, se le presenta la oportunidad de realizar un máster y después un doctorado en la Universidad de Mánchester (1973-1978) como investigador asociado. Dada su avidez intelectual, transita del Departamento de Antropología Social al de Sociología, más comprometido con la Antropología Social aplicada a sociedades urbano-industriales, una iniciativa debida, en gran medida, a Peter Worsley. Allí sobresale la sociología rural de Teodor Shanin y la urbana de Bryan Roberts, quienes dirigen su tesis doctoral, presentada en la Universidad de Mánchester a finales de 1978 y examinada por Alan Macfarlane y Joseph Harrison.

Una vez obtenido el doctorado por convalidación en la Universidad de Barcelona (1979), se presenta a dos concursos, que gana, del Departamento de Antropología Cultural de la misma universidad, pero las plazas no se tramitan. Entre 1979 y 1980 enseña Antropología Económica y Antropología y Marxismo en la maestría del Colegio de Michoacán, en México, invitado por Guillermo de la Peña. Entre la ciudad de México y Cuernavaca recibe la hospitalidad de Ángel Palerm, viviendo en su casa, conversando y descubriendo núcleos y recovecos de la antropología mexicana.

De regreso a Barcelona, sustituye al profesor Jaume Suau (por una enfermedad temporal) en las asignaturas de Historia Agraria y Economía para Historiadores. El decano de la facultad y director del Departamento de Historia Contemporánea le sugiere que se presente a una plaza de profesor adjunto para impartir Metodología de las Ciencias Sociales, en la que se desempeña entre 1981 y 1984. Luego, en 1984, se convierte (gracias a unas «pruebas de idoneidad») en una titularidad, plaza que ocupa hasta 1990, año en el que accede a una cátedra del Departamento de Antropología.

Con este recorrido tan intenso como adaptado a las circunstancias político-académicas de la época, Ignasi desarrolla una concepción de la antropología social que debe mucho a las enseñanzas del Mánchester de aquel momento, y que define como «el conocimiento de la variedad de las formas de vida de la humanidad» (Romero y Doñate, 2008: 6), y también «El objetivo o misión de la antropología es defender y legitimar lo que otras sociedades nos pueden enseñar» (Dalla-Corte, 2001: 27).

Asimismo, Terradas es partidario de definir o caracterizar la antropología por unos contenidos más que por el método (léase, el trabajo de campo), y lo sintetiza diciendo:

Jo diria que la definició de l'Antropologia ha d'anar per continguts, no per mètode, i sobretot, pel context que estem vivint, social i acadèmic [...] en aquest sentit, jo mantindria que l'Antropologia és l'estudi de qualsevol societat, incloent la nostra, però tenint sempre present la varietat de formes de vida social i expressions culturals de la humanitat [...] aquesta varietat ha de ser-hi present (Romero y Doñate, 2008: 8).

Esta concepción de la antropología implica una visión peculiar del famoso método del trabajo de campo, que para muchos continúa siendo una de las esencias o, si se prefiere, la joya de la corona de nuestra disciplina. Para Terradas, el trabajo de campo en sociedades con escritura es un aporte más a otros métodos de estudio antropológico, y lo razona del siguiente modo:

Per què el mètode del treball de camp de Rivers o de Malinowski és revolucionari en el seu moment? Fou revolucionari perquè el fet d'estudiar la llengua d'uns pobles indígenes, de conèixer, d'observar i de comunicar-se [...] servia a l'antropòleg per arribar a unes conclusions. Això era revolucionari perquè fins aquell moment el coneixement que es tenia d'aquestes societats era molt indirecte, a través d'observacions de viatgers, prejudicis de missioners [...] amb uns continguts plens de prejudicis, d'idees preconcebudes, d'estereotips i de detalls exagerats o mal elaborats [...]. Doncs bé, el mètode era revolucionari precisament perquè les dades anteriors camuflaven, distorsionaven, enganyaven, emascaraven una realitat (*op. cit.*: 9).

No es esta la actual situación en el estudio de nuestras sociedades, y el peligro de distorsión es obvio si con el pretexto del trabajo de campo se olvidan otras fuentes de conocimiento, como la economía, la sociología, la historia u otras ciencias sociales que previamente se han ocupado de desbrozar los caminos del conocimiento.

En otra dirección, la obra de Ignasi Terradas es extensa, diversa y compleja, y no me resultó fácil hallar unos criterios más o menos claros de presentación. Finalmente opté por agrupar sus escritos en tres grandes objetos o marcos de estudio:

1. Una antropología histórica del/sobre el mundo campesino catalán, que se bifurca en dos grandes ámbitos: el estudio de las masías y el de las colonias industriales. Esta aproximación monográfica fue la primera y se extiende entre los primeros años setenta y los primeros noventa.
2. La opción por la antropología jurídica, y sobre todo lo que denomina justicia vindicatoria, «la justicia más antigua». En 1993 publica un primer texto sobre derecho, y hasta la actualidad mantiene ese interés.
3. Antes, durante o después de estas dos grandes opciones temáticas, una gran variedad de aspectos ha llamado su atención. Etiqueto estos intereses misceláneos como «Reflexiones, argumentos y pensamientos de una mente crítica», y se presentarán en la última parte de la exposición.

4.1. ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA
SOBRE EL MUNDO DEL CAMPESINO
CATALÁN

Ignasi Terradas fue, como ya se ha dicho, uno de los miembros más activos del Seminari del Camperolat. Todos recordamos que leía incansablemente y aportaba siempre informaciones útiles para el debate colectivo. En 1973, el mismo año en que se licenció, se publicaron dos (pequeños) volúmenes, *Antropología del campesino catalán. Del modo de producción feudal al capitalismo* (vol. 1) y un segundo, escrito con Laura Fernández (su pareja de entonces), con el mismo título genérico y con el subtítulo *Socialización, sexualidad y economía: un estudio del comportamiento mágico*.

En el primero se indica que no se trata de un libro definitivo sobre la cuestión, sino más bien de una especie de diagnóstico para abordar el tema. El escrito comienza con un capítulo muy útil por aquel entonces, «Terminología»,³ e insiste en la necesidad de enfocar el estudio de la cultura campesina no como se acostumbraba por aquel entonces (a partir de una única comunidad —los

3. Se definen algunos grandes conceptos, tales como «patrilocal», «patrilateral», «patri-focal», «neolocal»; «rol/estatus», «fusión/fisión», «agnaticio» (línea paterna) / «cognaticio» (ambas líneas), «generación posfigurativa, cofigurativa, prefigurativa» según Margaret Mead, «macrosocial/microsocial», «gran tradición/pequeña tradición», «emic/etic», etc.

famosos estudios de comunidad—), sino ampliando el área en una triple dimensión: espacial, temporal y cultural.⁴

Una de las partes más significativas del libro es «Estructuras profundas», en la que se discuten cuatro orientaciones básicas y esenciales atribuidas al campesino catalán: la primera sería el «bien limitado», definido por Foster, y que, según Terradas, es la ideología que caracteriza al sistema de propiedad. La «imagen del padre» sería la segunda estructura profunda, dada la orientación claramente patrifocal de la cultura catalana tradicional. Su manifestación más clara sería el papel del *pater familias* en el *pairalisme* catalán, glossado por juristas como Josep Faus i Condomines o Francesc Maspons i Anglasesell, entre otros muchos. La «propiedad de la tierra» y los sentimientos de pertenencia que conlleva serían la tercera estructura, que se completa con el «familismo amorale», analizado por Edward Bandfield en Italia y según el cual, como ya se ha dicho en otros momentos, la solidaridad consanguínea se limita a la familia nuclear.

Los dos últimos capítulos, «Conflicto» y «El hombre rebelde y la imagen del bien limitado», redondean la diagnosis sugerida en el primer volumen.

El segundo volumen, *Antropología del campesino catalán. Socialización, sexualidad y economía: un estudio de comportamiento mágico* (vol. II), como indica el subtítulo, se centra sobre todo en la socialización y la sexualidad. La socialización era claramente posfigurativa, es decir, que niños aprendían de sus mayores; y los valores inculcados a la mujer eran la pasividad, la dependencia y el amor, teniendo en cuenta que el gran rol reservado a la mujer era «dar hijos al marido» (Terradas y Fernández, 1973: 42). En «Economía y sexualidad», se retoman algunas ideas de un buen artículo publicado en *Ethnica* (1972) con el título de «Organización económica y protección de la virginidad». Se insiste en la idea según la cual la sexualidad se concibe como un placer para el hombre y un deber para la mujer, como indica el dicho «la mujer debe ejecutarse en el acto sexual no por el gozo ni por el vicio, sino como un gran sacrificio» (Terradas, 1972: 81). Asimismo, la protección de la virginidad se correlaciona con el sistema de la propiedad.

4. Esta idea fue desarrollada también en un texto conjunto con Jesús Contreras, «Representatividad y significatividad cultural de la comunidad en función del trabajo de campo», presentado en la Primera Reunión de Antropólogos Españoles, celebrada en Sevilla (1973) y publicado en 1975.

Después de estas primeras publicaciones, Terradas inicia su formación en Mánchester, que le lleva a la redacción de su tesis doctoral sobre las colonias industriales en 1979. Por esa misma época escribe «Els orígens de la institució de l'hereu a Catalunya: vers una interpretació contextual», publicado en 1980 en el primer número de *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*:

El propòsit d'aquest article és d'interpretar la institució d'hereu a l'Alta Edat Mitjana dins del context de l'economia política de l'època [...]. L'explicació que intento buscar és de caràcter teòric [...]. Intento formular una interpretació contextual que parli del significat de l'hereu en relació amb l'economia i la política d'una època determinada, segons el criteri de compatibilitat i utilitat d'aquesta institució de cara a diversos interessos socials (Terradas, 1980: 66).

Para ello, parte de una revisión cuidadosa de tesis que, directa o indirectamente, se han barajado sobre el tema de historiadores como Josep M. Salrach, Pierre Bonnassie, Manuel Riu, Ramón de Abadal, José Enrique Ruiz-Domènec, Eva Serra y otros. En estas obras destacan dos grandes tesis (opuestas): para unos, la institución del *hereu* hundiría sus raíces en las culturas indígenas, de fondo indoeuropeo e iber-godo. Esta tesis indigenista es discutida por aquella otra que da por cierto que el *hereu* es una institución derivada del derecho romano y vinculada a la *patria potestad* y al *pater familias* de los patricios romanos.

En el epígrafe «Economia política de l'ordre medieval i primogenitura amb heretament impartible: la institució de l'hereu», Ignasi ofrece su propia explicación: en plena dominación carolingia, la institución del *hereu* se consolida como un nuevo tipo de protección política que facilita la transmisión de la propiedad (y la diferenciación social que esto implica). Es decir, la institución fija una familia (la del *hereu*) a una pieza de tierra y obliga al excedente de la casa a fijarse en otras y liberar nuevas unidades nucleares y neolocales (las de los *cabalers* o *fadristerns*), que no entran en colisión con los poderes jurisdiccionales superiores de tipo monástico y/o militar.

Más adelante publica *El món històric de les masies* (1984b), un texto de madurez en el que se plantea algunos interrogantes del tipo «¿por qué tenía sentido que pasara esto?» en lugar de «¿qué causas determinaron que pasara esto?», preguntas que guían una buena parte de sus reflexiones teóricas.

Para reconstruir el sentido de unas prácticas y de unas instituciones, propone combinar dos tipos de aproximación: la elaboración de unas conjeturas

generales, por una parte, y, por otra, la investigación de casos particulares.⁵ En sus propias palabras: «Intento acostar-me a la comprensió, encara que més incerta que l'explicació empírica, més versemblant, si pot proporcionar la lògica o actitud d'actuació de les persones que hom vol conèixer» (Terradas, 1984b: 6). La comprensión del mundo de las masías la acomete a partir de las grandes partes en las que está estructurado el libro:

1. En «Orígens» da los pasos para conocer los orígenes de la masía catalana y los de la institución del *hereu* (que, según opina, son prácticamente la misma cosa).
2. En «Transició i coexistència» relaciona conjeturas generales con casos particulares para explicar el tránsito del feudalismo al capitalismo, tránsito o proceso en el que la coexistencia es tan importante como la ruptura.
3. «Tradició i crisi a través del Mas Santamaría de Serrateix (segles XVIII-XIX)» constituye un estudio de caso que explica la primera gran crisis agraria del siglo XIX.
4. «Guerra» es el capítulo en el que se analiza cómo influyeron las guerras de los siglos XVIII y XIX en dos masías bien estudiadas por él: Santamaría de Serrateix y El Cavaller de Vidrà.
5. «Valors» reconstruye de forma magistral las ideas y sentimientos que conformaban el universo moral de las masías en los siglos citados.

Ignasi insiste en el concepto de *versemblança* ('verosimilitud'), y argumenta que la mejor forma de obtener un criterio de verosimilitud es «ambientarse» en una época, es decir, conocer, todo lo que sea posible, aquellos aspectos que la caracterizan, para así poder captar en profundidad el sentido de las prácticas analizadas. En su caso, estas prácticas proceden de los archivos en los que ha trabajado: la masía de Santromà (en Tiana), con el archivo y biblioteca cedidos por el barón de Esponellá; la de Santamaría de Serrateix y la de la familia Vila d'Abadal de El Cavaller de Vidrà.⁶

Si en *El món històric de les masies* jugaba con los conceptos de comprensión/explicación y también con el de verosimilitud, en un brillante artículo,

5. Esta estrategia de aproximación a los problemas será ya una característica metodológica repetida casi sistemáticamente en la obra del autor.

6. Véase su artículo «La importància dels arxius de les masies per a la història de Catalunya» (1984c), un texto claro y sintético.

«La història de les estructures i la història de la vida. Reflexió sobre les formes de relacionar la història local i la història general» (1985), además de plantear un recorrido impresionante por la historiografía europea contemporánea, principalmente de Inglaterra, Francia, Italia, España y México, con un claro énfasis en lo regional, local y cotidiano, vuelve a esbozar la distinción entre explicación y comprensión:

La explicación —y traduzco— «busca causas, hechos de carácter externo, generalizable y susceptibles de criterios tenidos por objetivos». La comprensión busca motivos, contextos, intenciones [...]. No hay que confundir la explicación con el objetivismo y la comprensión con el subjetivismo [...]. La realidad [...] es la tensión, el choque o la mezcla de hechos materiales y visibles con motivos y presiones contextuales (Terradas, 1985: 6).

A continuación, Ignasi Terradas propone articular la historia local con la general, tomando el nivel local como el de la comprensión, y el general como el de la explicación:

De esta forma, el nivel local permite profundizar y dar un sentido más práctico, cotidiano y real a las corrientes generales. Y el nivel general da coherencia y forma teórica, sostiene la armadura de nuestro interés, de la forma social, comunicable, de plantearnos los problemas (*op. cit.*: 6).

Explicación y comprensión, así como *representatividad* y *significatividad* son conceptos hermenéuticos que se ponen de relieve en la gran monografía *El Cavaller de Vidrà: de l'ordre i el desordre conservadors a la muntanya catalana* (1987).⁷ La monografía, además de ser representativa y significativa en los términos de su autor, es de una calidad metodológica excepcional. Algunos miembros de la familia Vila d'Abadal ayudaron a *escorcollar* (término muy preciso, que podría traducirse como 'buscar de manera minuciosa y exhaus-

7. En *El Cavaller de Vidrà* se redefinen los conceptos. Así, «por *representatividad* se entiende que el caso estudiado manifiesta cualidades o circunstancias que podemos demostrar por inducción o deducción, que son compartidas por otros muchos casos [...]. A menudo se olvida que a efectos de comprensión nos interesa más un fenómeno *significativo* que no siempre podrá ser representativo. Por *significatividad* entendemos que el caso estudiado manifiesta unas características normalmente latentes o poco explícitas en los otros casos» (Terradas, 1987: 20).

tiva⁷) todos los documentos existentes en la casa *pairal*. Además, contó con la oportunidad de mantener largas conversaciones con los miembros de la familia, y principalmente con Marià Vila d'Abadal, el último *hereu*, profundo conocedor de la historia de la casa y de su entorno.

Terradas cifra la significatividad de la masía El Cavaller en los siete grandes ámbitos que estudia y sintetiza de este modo:

1. La *política*, o cómo la historia de la masía pone de relieve las facciones políticas locales y el sentido también local del carlismo y el conservadurismo rural del siglo XIX.
2. La *sociedad* y la persistencia de las relaciones sociales tejidas entre *amos* y *masovers* en un mundo cambiante.
3. La *economía*, es decir, la empresa agraria con unas propuestas típicas de un régimen liberal a medio camino entre el conservadurismo (defendido por el absolutismo) y el liberalismo (que ya buscaba la productividad capitalista de la empresa).
4. El *derecho*, los conflictos y reflexiones sobre textos jurídicos por parte de los miembros de la familia que permiten al autor de la monografía analizar la transición, la coexistencia y el conflicto entre feudalismo, capitalismo, absolutismo, conservadurismo y liberalismo.
5. La *religión*: los sacerdotes de la familia muestran una actitud religiosa de una gran vivacidad, ya sea de crítica, reacción o defensa de determinados principios religiosos.
6. El *emparentament*, es decir, las alianzas matrimoniales de los miembros de la familia, con una clara endogamia de clase entre familias de propietarios rurales, pero con exogamia geográfica.
7. La *cultura*, que el autor estudia a través de las anotaciones y puntos de lectura de los miembros de la familia en relación con los 625 volúmenes de la biblioteca de la masía, orientada temáticamente hacia libros de religión y derecho.⁸

Los puntos mencionados se tratan con detalle en las tres grandes partes en las que se estructura el libro. La primera trata de la configuración del pa-

8. En la quinta parte de *El món històric de les masies*, y principalmente en el capítulo segundo, «Idees i sentiments», ya se habían tratado estos temas en profundidad.

trrimonio rural, la consolidación de la propiedad de origen enfiteútico, hasta las crisis agrarias del siglo XIX. En la segunda se analiza la complejidad del conservadurismo rural desde una perspectiva ideológica. Los materiales básicos para este tipo de análisis proceden de las lecturas y de los puntos y notas dejados por sus lectores, y que muestran una ideología compleja. En la tercera parte se profundiza en la repercusión local de los acontecimientos políticos del siglo XIX con el fin de situar de manera adecuada la crisis de la ideología conservadora.

Su interés por los temas tratados puede ser constatado en la coordinación de un volumen monográfico de la *Revista d'Etnologia de Catalunya* (1996), titulado «I... què fa la família?». *Societat, cultura i família a Catalunya*, con la participación de historiadores, antropólogos, sociólogos y un demógrafo. El coordinador presenta el dossier con el encabezamiento que sigue: «La història de la família a Catalunya: una proposta d'anàlisi prenent en consideració el marxisme» y, en efecto, comenta artículo por artículo, enfatizando la óptica de clase de la totalidad de los textos del dossier.⁹

En la entrevista que realizó con Romero y Montesinos (2022), Ignasi Terradas explica su interés por las colonias industriales, y afirma:

El haber escogido las colonias industriales obedece a que metodológicamente me situaba en un *test-case* entre el estudio de comunidad y el estudio de las clases sociales en sus interacciones. Se trataba de un asentamiento urbano en pleno medio rural y de un poblamiento determinado por la iniciativa industrial (Romero y Montesinos, 2022: 5).

La investigación que concluyó con la publicación de *Les colònies industrials. Un estudi entorn del cas de l'Ametlla de Merola* (1979) fue financiada por el Social Science Research Council de Gran Bretaña y dirigida por el profesor Bryan Roberts. Mientras Ignasi trabajaba como investigador asociado en la Universidad de Mánchester, se interesó por las colonias de Inglaterra, sobre las que existía una bibliografía considerable, y decidió hacer su tesis doctoral sobre estas en Cataluña, un tema apenas estudiado.

9. En 2005 se editó de nuevo «Els orígens de la institució de l'hereu a Catalunya. Vers una interpretació contextual».

Llevó a cabo la investigación entre 1973 y 1978, con una estancia prolongada cerca de l'Ametlla de Merola, una colonia industrial propiedad de la firma Serra Feliu, entre 1974 y 1975, periodo en el que realizó el trabajo de campo propiamente dicho, entrevistando a la población de la colonia y estudiando los archivos de la empresa.

El libro fue prologado por Miquel Izard, que comenta la existencia de estas colonias fluviales percibidas por unos desde una perspectiva idílica y paternalista frente a la visión contraria, que las califica de feudalismo industrial o de despotismo privado. Izard resalta la importancia de las microinvestigaciones históricas, y más aún la de esta, a caballo entre la historia y la antropología, que compara las colonias británicas con las catalanas.

Por su parte, Ignasi señala su interés por los estudios intensivos de caso, en esta ocasión la colonia de l'Ametlla de Merola, con la ventaja añadida de constituir un paradigma clásico de colonia con sus viejas prácticas paternalistas, pero en plena actividad en el momento de la investigación.

La fábrica, fundada primero en Vilassar de Dalt (comarca del Maresme), fue trasladada al Berguedà en un momento convulso del siglo XIX en el que en las zonas interiores de Cataluña —caso del Berguedà— dominaba la ideología conservadora carlista. El autor presenta en la introducción esta forma de modalidad industrial:

El sistema de colònies s'inscriu en un intent força ambiciós d'una part dels fabricants catalans. La colònia industrial plantejava un nou sistema social per als treballadors. En principi aquests quedaven aïllats d'altres nuclis industrials i en règim d'exclusiva dependència d'un sol empresari. Alhora la interacció dels treballadors de la mateixa fabrica augmentava al mateix temps que el contacte entre aquests i els empresaris. L'ambient cultural i ideològic de la colònia —en el cas de l'Ametlla això és ben palès— fou estimulat pels empresaris. Es va intentar d'inscriure l'obrer de colònia dins d'un ambient cultural típicament petit-burgès. Això tenint en compte les connotacions de seny, resignació i laboriositat de la petita burgesia catalana (Terradas, 1979: 13).

En esta primera edición, Terradas destacaba, al final del primer capítulo, las características esenciales del sistema de colonia, que traduzco punto por punto, aunque no de forma literal. La política de las colonias industriales implicaba:

1. La privatización de incumbencias públicas, enfatizando el derecho extremo de la propiedad privada, en una época de crecimiento estatal, pero al mismo tiempo plagada de crisis.
2. El aislamiento del emplazamiento de la fábrica con respecto de otras poblaciones favorecía la dependencia de los pobladores con la propia empresa.
3. El *continuum* establecido entre la producción y el consumo. Las relaciones de producción y laborales quedaban incrustadas en otras relaciones de parentesco, vecindad y amistad.
4. El régimen político de la colonia se puede equiparar al despotismo privado, a una variante del caciquismo. Los empresarios, incluso sin desearlo, podían intervenir en la privacidad de sus trabajadores. No existía una clara distinción entre la vida pública y la privada.
5. Hay una posibilidad de paternalismo basado en el control político combinado con la protección civil que puede hacer pensar en un régimen señorial.
6. A pesar de la apariencia puramente «económica», la colonia integra funciones políticas en el ámbito local, y no era infrecuente que los directivos de las colonias ejercieran de alcaldes, jueces y administradores.
7. El carácter segmentario de la mano de obra de la colonia acostumbraba a complementar, ya fuera individualmente o con sus familiares, otras actividades propias del mundo rural.
8. La tendencia a que las responsabilidades del trabajo se atribuyeran a las familias y no solo a los individuos. La cohesión familista era estimulada por la misma política de la colonia.
9. La tendencia a capitalizar la empresa. El industrial veía las colonias como algo más que una fábrica. El empresario hacía lo posible —teniendo en cuenta, claro está, la personalidad de cada uno— para «tirar adelante», pues no era lo mismo, como señala el autor, «plegar una fábrica que plegar un poble» ('cerrar una fábrica que cerrar un pueblo').
10. El énfasis en la educación, la moral y la religión, eran aspectos ideológicos claves para asegurar la hegemonía del orden social (*op. cit.*: 32-33).

En el epílogo de *Les colònies industrials* y después de una sucesión de capítulos que articulan, desarrollan y contextualizan los puntos anteriores, se concluye que las colonias industriales constituyen un particularismo histórico en el que se interconectan el mundo industrial y el rural. El modelo ideal

era el propio de la masía aislada (la *masia-casalot*, en el original), el arquetipo por excelencia que imitar.

Ignasi Terradas publicó una segunda edición, *La qüestió de les colònies industrials. L'exemple de l'Ametlla de Merola* (1994), con más aportaciones sobre la estructura de la población, los modelos familiares y las etapas de la demanda laboral fabril, así como una discusión más extensa sobre las motivaciones e implicaciones del modelo de colonia industrial.

Esta edición fue prologada por Llorenç Ferrer i Alós, profesor del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Barcelona y presidente del Centre d'Estudis del Bages, que acogió la edición del nuevo libro. Llorenç Ferrer indica, entre otras cosas, que los Serra i Feliu de Vilassar se trasladaron al Llobregat para montar una colonia «a la búsqueda de la paz social, los salarios bajos y la consolidación de un proyecto a largo plazo» (Terradas, 1994: 9).

4.2. ANTROPOLOGÍA JURÍDICA (CON ESPECIAL ÉNFASIS EN LA JUSTICIA VINDICATORIA)

En 1993, Ignasi Terradas publica un artículo, «*La historia del derecho de Cataluña* de Guillem de Brocà. Una obra cabdal per a la història i l'antropologia dels catalans» (1993b).¹⁰ En este texto, y a diferencia de lo que otros intentábamos establecer,¹¹ deja clara su tesis, que formula de la siguiente manera:

[...] les claus teòriques i metodològiques que han desenvolupat l'Antropologia Social a Catalunya (igual que en altres països) procedeixen dels estudis històrics i jurídics *molt* més que dels estudis de Folklore i «Etnografia Popular». És a dir que els conceptes vertebradors de la disciplina i les metodologies emprades per a

10. *Historia del derecho de Cataluña especialmente del civil y exposición de las instituciones del derecho civil del mismo territorio en relación con el Código Civil de España y la jurisprudencia*, de Guillem de Brocà, fue publicado en 1985 en la colección Textos Jurídics Catalans del Departament de Justícia de la Generalitat de Catalunya, con presentación de su descendiente, Salvador de Brocà, e introducción de Encarna Roca.

11. Véase mi texto «Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya» (1980) y el libro conjunto de Llorenç Prats, Dolors Llopart y Joan Prat, *La cultura popular a Catalunya. Estudiosos i institucions, 1853-1981* (1982), en los que defendimos la tesis de que los precursores de la antropología en Cataluña habían sido los folcloristas y etnógrafos más o menos aficionados.

sistematitzar i criticar les dades s'han formulat en la història jurídica, molt més, repeteix, que en el Folklore i l'Etnografia (Terradas, manuscrito).¹²

Conceptos teóricos tan fundamentales en antropología como linajes, herencia y sucesión, grupos corporativos, exogamia, parentesco clasificatorio y descriptivo, etcétera, surgen del mundo jurídico, no del folclórico.

Refuerza la idea, además, el hecho bien conocido de que los fundadores de la antropología entre 1860 y 1870 fueron hombres de leyes: L. H. Morgan, que habló de los parentescos clasificatorio y descriptivo; J. J. Bachofen que estableció el concepto de linaje; H. J. S. Maine, con los grupos corporados; J. F. McLennan, con la exogamia; y N. D. Fustel de Coulanges, que formula la sucesión y articula parentesco y familia con órdenes políticos más amplios.

Terradas remacha su tesis concluyendo: «Aquestes són les arrencades de l'Antropologia Social. Els casos considerats són suficients per entendre que els estudis històrico-jurídics són el bressol teòric i metodològic de la disciplina» (*op. cit.*). Aquí arranca el tratamiento específico de Guillem de Brocà, interesado por el derecho histórico comparado que le acerca a figuras como Maine y Fustel de Coulanges. Asimismo, un análisis detallado de su obra le permite destacar los tres grandes campos en los que brilló: el del parentesco, el de las identidades y pertenencias y, en tercer lugar, el del derecho vindicatorio.

Por la misma época (1993), Terradas impartía dos seminarios con el título de «Antropología jurídica» en el Institut Català d'Antropologia y en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Barcelona. Un año después, repetía en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona.

Gabriela Dalla-Corte, historiadora argentina y profesora de Historia de América, entrevistó a Ignasi y le formuló una primera pregunta: «¿Cómo definiría la Antropología jurídica?». La contestación, que ya marca algunas de las grandes líneas de su tratamiento posterior, fue la siguiente:

La definición «Antropología Jurídica» es difícil y controvertida. Diría simplemente que es un replanteamiento de la Antropología Social centrado en estudiar los fenómenos sociales cuando están más estrechamente relacionados con pro-

12. Utilizo una versión manuscrita del texto que me envió el mismo Ignasi, y no conozco la publicación, por lo que no puedo mencionar los números de las páginas.

blemas de justicia, obligaciones, derechos, sentimientos y razones que en cierta manera denotan y connotan el ámbito o la cultura de lo jurídico. Sería una estrategia para «entrar», igual que en el caso del parentesco o de la economía. Es para «entrar» pero no para «quedarnos» en una traducción estricta de fenómenos de Derecho. En realidad, la Antropología Jurídica me parece que es la propia Antropología Social en una perspectiva realista (Dalla-Corte, 2001: 15).

Terradas insiste en que no se trata de una nueva especialidad, como sí lo habían sido la antropología económica, la antropología del parentesco o la antropología política (en las que él mismo se formó), sino simplemente de una forma de entender la antropología social *tout court*.

A partir de 1980 se comienza a hablar de antropología jurídica en un momento crítico para algunas de las grandes ramas de la antropología, como las ya mencionadas de la economía, el parentesco o la religión. Por estas fechas se plantean temas como los derechos de los pueblos indígenas, los derechos consuetudinarios, las formas de estudiar la justicia, conflictos e identidades diversos, conflictos interétnicos, emergencia de nacionalismos y naciones, «temas en los que se ocuparon gente vinculada al Derecho. Entonces la Antropología retoma otra vez con más realismo el ámbito del Derecho» (*op. cit.*: 17).

A lo largo de la entrevista, Ignasi señala que los profesionales que en la actualidad trabajan encuadrados en la antropología jurídica hacen prácticamente lo mismo que hacían en los años treinta y cuarenta del siglo xx los que habían optado por el parentesco. Y aprovecha para confesar sus preferencias: «Si estuviera en 1930 escogería “Antropología Social” o “Sociología de los Pueblos Primitivos”; si estuviera en los años 1960 en Mánchester, por ejemplo, escogería “Antropología Política” porque la escuela de Gluckman tenía un enfoque bastante realista» (*op. cit.*: 23).

La perspectiva «realista», tan grata a Terradas, la cumple a la perfección la antropología jurídica, por la importancia que concede a los casos, y más aún a los casos conflictivos cuyo análisis permite intuir, desbrozar y analizar aspectos globales de las culturas en los que se producen y estudian.¹³ Como ya había insistido en múltiples ocasiones, un ejemplo singular y significativo

13. El ejemplo paradigmático es *The Cheyenne way* de Lewellyn y Hoebel, que no conozco directamente; sí a partir de un artículo de José M. Cardesin, «Enseñando al hombre blanco, abogando por la justicia india. Un contexto antropológico y jurídico para *The Cheyenne way* de Lewellyn y Hoebel» (2001).

constituye una buena vía para comprender los contextos generales y viceversa: una buena comprensión del contexto general permite analizar con mayor finura un caso o un conflicto concreto, pues «metodológicamente un caso tiene gran capacidad heurística, descubre cosas y también tiene conformidad para conservar la memoria de la gente» (Dalla-Corte, 2001: 23).

En esta entrevista, y también en otras (Romero y Doñate, 2008; Romero y Montesinos, 2022), Ignasi menciona que decidió adentrarse en la antropología jurídica de la mano de Louis Assier-Andrieu, doctor en Antropología, doctor en Derecho y autor de varios libros de peso.¹⁴ El Dr. Assier-Andrieu le proporcionó la seguridad y la ayuda necesarias para alguien que no era licenciado en Derecho. Asimismo, y por lo que respecta al funcionamiento de la justicia, Terradas distingue dos tipos de sociedades: las *vindicatorias* versus las de *derecho civil/penal*. En otra entrevista define lo que hay que entender por sociedades vindicatorias:

Las vindicatorias tienen un derecho basado en la reparación de los daños, tanto personales como materiales o patrimoniales, y si se considera que la ofensa es muy grave [...] tienen también una venganza autorizada —sería el equivalente a nuestra pena de muerte— [...]. La antigüedad, la Alta Edad Media y varias sociedades tradicionales tienen el paradigma vindicatorio. Éste va del reconocimiento de la ofensa a la conciliación y reparación o venganza autorizada [...]. En nuestra sociedad, la institución penal muestra más eficacia en castigar al culpable que en compensar a la víctima (Romero y Montesinos, 2022: 14).

Terradas ha dedicado dos grandes libros al estudio de la justicia vindicatoria: *Justicia vindicatoria. De la ofensa e indefensión a la imprecación y el oráculo, la vindicta y el talión, la ordalía y el juramento, la composición y la reconciliación* (2008), texto de orientación empírica e inductiva en el que se expone una infinidad de casos históricos y etnográficos que dan cumplida cuenta del funcionamiento del sistema vindicatorio. El segundo se titula *La justicia más antigua. Teoría y cultura del ordenamiento vindicatorio* (2019) y, como refleja su título, expone el modelo teórico de esta antigua justicia.

14. Entre otros: *Le peuple et la loi. Anthropologie historique des droits paysans en Catalogne française* (1987); *Le droit dans les sociétés humaines* (1996) y la traducción al francés y prólogo de *The Cheyenne way* (1999).

Un tercer texto, muy útil para los profanos en la materia, es «La etnografía del procedimiento vindicatorio» (2016),¹⁵ en el que se describen de forma sintética los grandes pasos de la vindicación y su significado. Se trata de una muy buena introducción al tema, por lo que lo copio casi literalmente:

- «Desde la perspectiva de la antropología social, la justicia vindicatoria —propia de las sociedades “primitivas”, antiguas o medievales y de diversas tradiciones étnicas y religiosas— es, ante todo, un procedimiento [...]. Se trata de un proceso instituido en el seno de la sociedad, en el que primero se determinan dos partes en conflicto: una, ofendida, y otra, ofensora» (Terradas, 2016: 68-69).
- La parte ofendida presenta una acusación (recuérdese que en nuestra sociedad sería el equivalente a una denuncia a la Policía o a un juez instructor), es decir, se inicia un procedimiento acusatorio ante la autoridad.
- «Lo que es universal en la variedad de procesos vindicatorios es su sometimiento a una autoridad judicial que vigila el mismo procedimiento y dicta una resolución o fallo» (*op. cit.*: 69).
- «*La necesidad de sociedad*¹⁶ explica el cumplimiento de la ley —si se quiere decir así, por analogía con nuestra sociedad— mucho más positivamente que la coerción del Estado» (*op. cit.*: 70).
- «La finalidad de la composición es la reconciliación [...]. La composición [...] no pretende saldar, ajustar una cuenta, liquidar una deuda. No puede resarcir la ofensa en muchos casos porque no puede revertir a la situación anterior (en el caso de un asesinato, el asesinado no volverá a la vida) [...]. Lo que pretende es otra cosa: apaciguar, compensar, a sabiendas de que no puede liquidar la deuda como quien devuelve un préstamo» (*op. cit.*: 70).
- Lo que se pretende es la reconciliación: «Reconoce la irreparabilidad del daño causado, consuela solo hasta cierto punto, a sabiendas de que es imposible restablecer la vida perdida» (*op. cit.*: 71).
- «La composición entraña reconocimiento de la ofensa, de sus consecuencias personales y sociales, y conciencia de la imposibilidad de la reparación perfecta. Desde ese reconocimiento se cimenta la reconciliación» (*op. cit.*: 71).

15. Publicado en el libro *Compromisos etnográficos. Un homenaje a Joan Frigolé*, de C. del Màrmol *et al.* (eds.) (2016).

16. La cursiva son subrayados en el original.

Una lectura flotante de la extensa «Introducción. La justicia como búsqueda de un reconocimiento. Las dos grandes culturas jurídicas de la humanidad», que encabeza *Justicia vindicatoria* con sus 1.007 páginas y sus miles de notas, nos permite aislar algunos de los grandes ejes argumentales que serán desarrollados en las catorce partes del libro. La idea de fondo¹⁷ en la que se asienta el libro es, en mi opinión, la siguiente:

La exposición que vamos a realizar de la justicia vindicatoria cuestiona la idea de progreso jurídico y ético en la historia del derecho. No ve mayor racionalidad y perfección de la justicia en su representación contemporánea en el Estado de derecho. Después de estudiar varios ordenamientos y culturas jurídicas, somos partidarios de poder comparar —de hecho, contrastar— muchas cosas, pero en pie de igualdad, dentro de los pros y contras que brinda la variedad humana en la creación del derecho. En la historia de los distintos pueblos, vemos cómo aquellos ordenamientos jurídicos que duran, funcionando dentro y para una sociedad dada, tienen su razón de ser en determinadas ventajas que otros no tendrían, y viceversa [...]. Esta igualación ética y jurídica de las distintas culturas e instituciones jurídicas solo ha sido respetada por los juristas occidentales para el derecho romano (y solo en lo civil). Nosotros somos partidarios de llevar este respeto, por lo que nos enseña el estudio detallado de otras culturas jurídicas, hacia otras civilizaciones, cuyo derecho sigue concibiéndose como irracional o ética y jurídicamente inferior (*op. cit.*: 62).

El objetivo básico de Terradas consiste en presentar un extensísimo conjunto de procedimientos históricos y etnográficos que las sociedades humanas más diversas, en el tiempo y en el espacio, han desarrollado para obtener e impartir justicia.

Algunos aspectos relevantes en la argumentación de Ignasi Terradas son los siguientes:

- «La antropología jurídica puede definirse como el estudio de la variedad humana en los significados de acuerdos y normas, y en los procedimientos para establecer derechos y responsabilidades» (Terradas, 2008: 13).
- Paul Vinogradoff escribió *Common Sense in Law* (1913, 1928), que puede considerarse el clásico que inaugura la antropología jurídica.

17. Existe una tesis de «laurea in giurisprudenza» de la Universidad de Cagliari que sistematiza el pensamiento de Ignasi Terradas sobre la justicia vindicatoria (véase Congiu, 2019).

- Otra figura clave en la genealogía del nuevo ámbito fue Émile Durkheim, «que revigorizó y replanteó los vínculos entre moral, derecho y sociedad» (Terradas, 2008: 28). Como es bien sabido, Durkheim distinguió sociedades de «solidaridad orgánica» frente a las de «solidaridad mecánica», y en su teoría, el progreso en el perfeccionamiento es específico de las sociedades de solidaridad orgánica. Para él, la justicia vindicatoria típica de las sociedades antiguas, medievales, primitivas o tradicionales se corresponde con aquellas reguladas por la «solidaridad mecánica», que él interpreta como una forma jurídica *elemental* (si la comparamos con la complejidad del derecho de las sociedades avanzadas).
- El jurista y filósofo sardo Antonio Pigliaru defendió la tesis contraria a la de Durkheim, demostrando en *La vendetta barbaricina come ordinamento giurídico* (1959) que el derecho consuetudinario de los pastores de Barbagia, en Cerdeña, constituye un ordenamiento jurídico similar al de los Códigos Penal y Civil modernos. En su obra póstuma *Il banditismo in Sardegna* (1975) se reafirma en su tesis. La no aceptación de estos derechos consuetudinarios por parte de las autoridades sardas es más un problema político que de derecho propiamente dicho.
- El epígrafe «La cultura jurídica vindicatoria y el Estado de derecho» se centra en un poema de Rosalía de Castro titulado «A Xusticia pó-l-a man», que, a pesar de su extensión, no me resisto a copiar tal como Terradas lo sintetiza:

[La mujer que se toma la justicia por su mano] Expone los crímenes que contra ella cometieron los que «tienen fama de honrados», las atrocidades contra su persona y sus bienes, la muerte miserable de sus hijos. Primero imploró la justicia: «*Salvademe, jou, xueces!*». Pero fue locura: se mofaron de ella «*vendeum'a xusticia*». Luego imploró a Dios: «*Bon Dios, axudaima*», pero por decirlo de alguna manera: «*Tan alto qu'estaba, bon Dios non m'aira*». Fijémonos en el itinerario jurídico hasta aquí: primero la declaración de las ofensas y crímenes, la inmunidad de los criminales, la denuncia de los tribunales, el recurso a la justicia divina. Y al agotar todos los recursos para obtener el reconocimiento de alguna justicia, humana o divina, entonces es cuando se erige en brazo ejecutor de la justicia, acto que Rosalía expresa a modo de ejecución capital por un verdugo profesional: «con calma», «con las manos extendidas», «*D'un golpe, j'd'un soyo! Deixeiños sin vida*», «contenta», «tranquila». Y concluye legitimando su acción frente a la misma administración de Justicia: «*-entonces... entonces, cumpreuse a xusticia. / Eu, n'eles; y as leises, n'a man qu'osferira*». Es decir que se cumple con la justicia —no con una venganza— por-

que ella la lleva hasta ellos (ya que no han comparecido ante un tribunal) y se cumple también la ley (la que puede mandar ejecutar a un criminal) por la mano de ella (Terradas, 2008: 52).

- Terradas comenta que en el ejemplo de Rosalía pueden distinguirse los recorridos de la queja, la herida y la ofensa en busca de un reconocimiento. «Esta es la antigua justicia, la primera y la de siempre» (*op. cit.*: 52).
- Las fuentes de conocimiento utilizadas por Ignasi son de tres tipos: «las *historiográficas*, las *etnográficas* y las *teóricas*» (*op. cit.*: 191), y la lectura de *Justicia vindicatoria*, con un índice que ocupa seis páginas de letra de cuerpo pequeño y sus más de mil páginas, deja una huella profunda en el lector por su cantidad y su calidad.

Los ejemplos y casos de procedimientos vindicatorios de la Antigüedad y la Edad Media parecen no tener fin: así, los oráculos y ordalías múltiples en la antigua Grecia en forma de *Ará* analizados en la *Orestíada* de Esquilo, *Electra*, *Las coéforas* y *Las euménides*; las ordalías del cadáver en el *Cantar de los nibelungos*, la vindicación en las sociedades de las montañas del Cáucaso estudiada por Georges Charachidze y las instituciones jurídicas francas analizadas por N. D. Fustel de Coulanges.

En otros capítulos o partes del libro se presentan los Monumenta Germaniae Historica con un ejemplo burgundio sobre el homicidio; la ley y la ordalía sálica; las *Siete partidas* de Alfonso X el Sabio y el juramento «cincuentenario» árabe-islámico o la tradición germánica en España estudiada por Eduardo de Hinojosa; y los *Usatges* catalanes vistos como una antología vindicatoria y estudiados con una bibliografía apabullante.

En el capítulo VI se tratan las ordalías mesopotámicas, unas ordalías fluviales en las que se demandaba el juicio del dios del río; el código de Hammurabi, presentado con sumo cuidado y detalle; las leyes hititas; el talión bíblico y el código de Moisés y las doctrinas vindicatorias islámicas —*diya* y *qisás*— antes y después del Corán.

Otros capítulos (IX, X y XI) presentan los ritos de reconciliación en Andamán, la vindicación en las *Eddas* de la Islandia medieval, la justicia de los chukchis siberianos etnografiados por Vladimir Bogoras o los diez libros de historia de Gregorio de Tours (obispo desde 573) y las deudas de sangre. En el capítulo XII se desarrolla la doctrina y liturgia cristiana de los juicios de Dios y las ordalías del agua fría, de los milagros ordálicos, del agua fría o hir-

viendo, del hierro candente que dará lugar a la gran liturgia ordálica de Varad. En efecto, el capítulo XIII se titula «Los casos del registro público judicial de Varad: una culminación de la justicia ordálica y vindicatoria (1208-1235)» y presenta un análisis minucioso —desarrollado en 329 páginas— de este registro húngaro (actualmente Varad es una ciudad de Rumanía) que constituye el culmen de todo lo tratado en su libro.

En la conclusión, denominada «Las formas complejas de la vindicación», reclama de nuevo, frente a la *elementariedad* atribuida a las «sociedades primitivas»,¹⁸ su *complejidad*, puesto que el ámbito vindicatorio «posee predisposiciones, implícitos y vicios, todos ellos análogos a los de los ámbitos civiles como penales y administrativos de un moderno estado de derecho» (Terradas, 2008: 987).

Y, para demostrarlo, Ignasi Terradas no ha ahorrado esfuerzos: la minuciosidad de sus descripciones históricas, etnográficas y teóricas; la extraordinaria variedad de fuentes revisadas; la lectura atenta de una multitud de autores;¹⁹ los miles de notas de lectura y su extraordinaria capacidad para desbrozar un ámbito y demostrar de forma concienzuda y exhaustiva lo que se pretendía demostrar desde el inicio: que la justicia vindicatoria no es un pre-derecho o un proto-derecho, sino «un ordenamiento jurídico plenamente acorde con las tensiones y conflictos de sociedades concretas» (*op. cit.*: 988).

La justicia más antigua. Teoría y cultura del ordenamiento vindicatorio (2019) se presenta como la continuación de *Justicia vindicatoria* (2008), pero como se indica en el subtítulo, con el objetivo explícito de poner las bases y los fundamentos teóricos del ordenamiento vindicatorio.

Este, a menudo confundido con la venganza pura y dura, y tratado de forma reduccionista, se opone a la tesis que se defiende en *La justicia más antigua*: «Este estudio muestra cómo el sistema vindicatorio cumple con los criterios de validez jurídica y eficacia social que se espera de un ordenamiento jurídico. Ello, a pesar de no contar con un Estado de derecho» (Terradas, 2019: contraportada).

18. Recuérdense los superclásicos *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim y *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss.

19. Además de los ya citados Vinogradoff, Durkheim, Pigliaru, Fustel de Coulanges, Charchidze, Bogoras y Gregoire de Tours, presenta la obra de otros, como Margarita Xanthakou (autora de *Mémoires grecques*, 1993), Raymond Verdier (autor de *La vengeance*, 2004), Maimónides, El Corán, Averroes, Firth, Radcliffe-Brown y un larguísimo etcétera.

El texto se estructura en cuatro grandes partes: 1) «Cuestiones de fundamentación»; 2) «Teoría»; 3) «Cuestiones de desarrollo» y 4) «Conclusión: la justicia más antigua».²⁰ En la primera se desarrolla de manera adecuada la tesis que explica la justicia vindicatoria como un modelo jurídico completo. En la segunda, «Teoría», según Rafael Ramis, «el objetivo primordial de la justicia vindicatoria es conseguir, mediante sus acciones, una cierta igualación de poderes entre las partes, a través de la equidad»,²¹ mientras que la tercera se dedica a la presentación de casos concretos, sobre todo de la antigua Grecia, pero también de Sri Lanka o de la India colonial, algunos ya publicados en el libro anterior.

En la «Conclusión: la justicia más antigua», Ignasi Terradas resalta algunas de las características específicas del sistema vindicatorio, y que en su opinión son: el juicio de equidad, la naturalidad y espontaneidad de los procedimientos conocidos por todos y el carácter primordial vinculado directamente con la vida y su objetivo fundamental: la reconciliación de las partes en litigio.

Además de los libros individuales ya reseñados, Ignasi Terradas ha coordinado varias obras colectivas, en forma de simposios/congresos, o bien mediante la edición de volúmenes monográficos de revistas. Un comentario rápido sobre el tema.

En el VIII Congreso de Antropología de la FAAEE, celebrado en Santiago de Compostela en 1999, Ignasi coordinó el simposio «Antropología jurídica». Después de una breve presentación del ámbito, pasa a comentar las comunicaciones que se incluyen en el volumen. Un segundo ejemplo es el coloquio «Antropología jurídica de la responsabilidad», celebrado en Barcelona en 2009 y editado por Andavira, con el mismo título en 2011, en una colección especializada en temas jurídicos. En este segundo leemos:

20. Una buena recensión de *La justicia más antigua* corrió a cargo de Rafael Ramis Barceló, de la Universidad de les Illes Balears, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 92 (2020).

21. Rafael Ramis, después de ponderar la claridad y perfecta estructuración del libro, señala que permite múltiples lecturas, de las que señala tres: un correctivo esencial frente al etnocentrismo del derecho contemporáneo; una pauta hermenéutica para entender bien las sociedades antiguas, medievales y tradicionales, y una revisión del lugar de la equidad en el mundo jurídico (*Anuario de Historia del Derecho Español*, 92, 2020).

Este libro es el resultado de un coloquio sobre Antropología jurídica de la responsabilidad. En éste se ha puesto en relieve el modo como frente a las doctrinas sistemáticas —ya desde el derecho romano— sobre la creación de responsabilidad, entendida como obligación social y jurídica, se dan procesos económicos y políticos que relativizan enormemente el bien jurídico. Las etnografías actuales ponen en evidencia estos fenómenos a través del impacto social de las políticas que pueden definirse como neoliberales. Están introduciendo un cambio histórico que discurre con una paradoja: por un lado, desplazan la responsabilidad del Estado y de muchos servicios políticos a la iniciativa privada (con o sin recursos de hecho) y, por otro, eximen de responsabilidad —mediante ficciones y subrogaciones contractuales— a las iniciativas privadas, en la medida en que el ejercicio de la responsabilidad se entiende como una amenaza al incentivo de la ganancia privada (Terradas, 2011: contraportada).

En su artículo «La antropología de la responsabilidad en tiempos de folclore neoliberal» profundiza en el tema.

Por lo que respecta a los monográficos de revistas, son dos, y, ciertamente, dos revistas de peso: la *Revista d'Etnologia de Catalunya* (número 35), con el monográfico *Cultura i justícia: perspectives antropològiques* (2010), y la madrileña *Revista de Antropología Social* (número 24), con el título de *Antropología jurídica. Derecho y antropología en pie de igualdad* (2015).²² La «Presentació» de la primera corre a cargo de Louis Assier-Andrieu, quien también colabora con un buen texto, «Dificultad y necesidad de la antropología del derecho», en la segunda.

4.3. REFLEXIONES, ARGUMENTOS Y PENSAMIENTOS DE UNA MENTE CRÍTICA

Como ya se señalaba al principio de estas líneas dedicadas a Ignasi Terradas, además de los dos grandes ejes temáticos ya reseñados, ha abordado otras cuestiones muy diversas que presentaré siguiendo cierto orden cronológico.

Un primer libro, *Agresión, naturaleza y cultura* (1973), lo escribió junto con Alberto Gordillo. El libro parte de la tesis según la cual la agresión es algo

22. Algunos nombres que se repiten en estas publicaciones son los de: José M. Ortuño, Gabriela Dalla-Corte, Sílvia Bofill, Ramón P. Rodríguez Montero, Silvia Gómez Mestre, Rafael Ramis, Carles Salazar, Liliana Suárez, João de Pina Cabral, Tomás de Montagut, Carol J. Greenhouse, entre otros.

cotidiano y tan familiar que a menudo nos pasa inadvertida de puro evidente. A partir de ahí:

Nuestra intención es la de informar acerca de las condiciones que el *ethos* dominante de una sociedad juzga pertinentes para considerar o no la realidad de la agresión. Trataremos de destacar precisamente aquellos contextos que, por lo común, escapan a la etiqueta de agresión, pero no obstante contienen tanta agresión como los contextos que se prestan a la denuncia social. Los grados de legitimación y percepción de la agresión siguen la pauta que ilustra un aforismo de Jean Rostand: «Se mata a un hombre, y se es un asesino. Se matan millones de hombres, y se es un conquistador. Se mata a todo el mundo, y se es un dios» (Gordillo y Terradas, 1973: 8).

He releído el libro cincuenta años después (cuarenta y nueve, para ser exactos), y lo primero que se me ocurre apuntar es que no ha perdido un ápice de su interés. Especialmente atractivo es el apartado titulado «Procesos», con tres tipos de variantes de la agresión: legitimación, mediación y desplazamiento.

Recordemos que después de doctorarse en Mánchester e impartir un curso de Antropología Económica en el Colegio de Michoacán en 1979-1980, regresa a Barcelona y se integra en el Departamento de Historia Contemporánea hasta 1990. De esta época (una década larga) datan las publicaciones siguientes:

- *Història i antropologia a la memòria d'Àngel Palerm* (1984a), editado con Neus Escandell.
- *Orígens del món català contemporani* (coord., 1986).
- *Mal natural, mal social. Introducció a la teoria de las ciencias sociales* (1988).
- *Revolució y religiosidad. Textos para una reflexió en torno a la Revolució francesa* (1990).
- *Eliza Kendall. Reflexiones sobre una antibiografía* (1992).

A continuación, unos pocos comentarios sobre los títulos mencionados.

Àngel Palerm moría el 10 de junio de 1980 en México. Rápidamente se prepararon varios libros de homenaje,²³ y uno de los primeros en publicarse fue el coordinado por Neus Escandell, una profesora de Historia en Ibiza, e

23. Véanse Glantz (1987), Suárez (1990) y García Acosta (2000).

Ignasi Terradas. En el prólogo anuncian: «No volem que la iniciativa d'aquest homenatge tingui res a veure amb el clàssic protocol necrològic que s'observa sovint dins el món acadèmic. [...] volem expressar la gratitud envers un amic, un Mestre i un col·lega» (Escandell y Terradas, 1984: 5).

Los coordinadores organizan el libro a partir de tres bloques de escritos: los que valoran la vida y la obra de Àngel Palerm; los que tratan de las temáticas políticas y académicas de las que el homenajeado se ocupó; y los de los especialistas en diversos campos que desearon participar en el libro.

En el primer bloque, y después de firmas tan reconocidas como las de Gonzalo Aguirre Beltrán, Eric R. Wolf y John V. Murra, Ignasi escribe un texto que titula: «Àngel Palerm: darrera el mètode» (1984a). Se trata de un escrito muy personal en el que Terradas recuerda el periodo en el que entabló una buena amistad con aquel. En el texto son evocados los recuerdos del maestro y amigo, junto con aspectos relevantes de su obra que, según el joven discípulo, caracterizaban a su maestro y habían tenido un fuerte impacto en él, como es el equilibrio entre su capacidad de observación y su habilidad para construir modelos. Para Palerm, el marxismo era una tradición de comprensión, honestidad e integridad, y citando a Francesc Pujols, Ignasi considera que Àngel tenía la capacidad de buscar lo universal en lo concreto y la razón en la realidad. También destaca el talante que caracterizaba al Dr. Palerm: lo que en catalán calificamos de «prendre's la vida amb filosofia» (*op. cit.*: 39).²⁴

En *Orígens del món català contemporani* (1986) se recopilan las ocho conferencias que, con el mismo título, diversos profesores del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Barcelona²⁵ pronunciaron en el Centre Cultural de la Caixa de Pensions en diciembre de 1985, en un ciclo coordinado por Ignasi Terradas.

El coordinador inicia la introducción explicitando que:

Els treballs que aquí es publiquen constitueixen un pas important per aconseguir una visió més contextual de l'època que podem anomenar d'orígens del món català contemporani. Entre la segona meitat del segle XVIII i la primera del XIX es

24. Palerm le recomendó que leyera a Juan Rulfo, e Ignasi, después de viajar a Jalisco y Colima, escribió el artículo «El llano en llamas: retablo de un pueblo maldito» (1983).

25. Antoni Segura, Jaume Suau, Llorenç Ferrer, Josep M. Fradera, Àngels Solà, el geógrafo Josep Oliveras y Santiago Riera Tuérbols, ingeniero e historiador.

produueixen una sèrie de fenòmens que tenen molt a veure amb la fesomia que caracteritzarà la Catalunya del segle xx. En dir això pensem en tot un context històric: les formes de la industrialització i la urbanització, el coneixement científic, l'economia i la cultura rurals, les ideologies de classes i d'identitat cultural i política, i els propis sistemes polítics. Així, en el període alludit ens trobem amb els antecedents més causals de fenòmens del segle xx: una indústria en procés continu de reestructuració i readaptació comercial; una urbanització de plans fallits i de creixements a batzegades; una ciència i una cultura entre la internacionalització i la impermeabilitat peninsular; una societat rural empobrida i devaluada, perdent el protagonisme de la política i de la cultura que l'havia caracteritzat per l'època moderna; unes idees polítiques confoses entre el llegat clàssic i el desig incert de modernització (Terradas, 1986: 3).

Ignasi, en el Departamento de Historia Contemporánea, se hizo cargo de la asignatura Metodología de las Ciencias Sociales, y aunque no se explicita, en 1988 publicó el libro *Mal natural, mal social. Introducción a la teoría de las ciencias sociales*, que tiene todos los visos de tratarse de un reflejo de lo que enseñaba en las clases de esta asignatura. Consiste en un recorrido amplio, profundo y original por la historia de las ideas, la psicología, la antropología, la filosofía, la sociología, la economía política, el derecho y demás ciencias sociales y humanas, sin desdeñar la literatura, la poesía y el arte.

A diferencia de las típicas historias organizadas por épocas, periodos, autores, etcétera, Ignasi opta por una aproximación a temas y ámbitos especialmente significativos en la historia de la humanidad. A modo de ejemplo, el capítulo cuarto («La rebelión de los deseos») trata en profundidad la obra de cinco autores:

- Sade: filosofía de la psicología;
- Leopardi: psicología de la filosofía;
- Weininger: histeria del capitalismo;
- Freud: fuerza de la razón consciente;
- Pareto: el sentido de las masas.

Además del «deseo», otros temas analizados son: los orígenes del hombre, la muerte, el lenguaje y la cultura, el poder económico, la política y la injusticia, la pobreza y el saber. El capítulo octavo, «Del mal natural al mal social», da título al libro.

Por los quince capítulos de los que consta el texto desfilan, además de los ya citados, autores como Morgan, Durkheim, Wittgenstein, Voltaire, Rousseau, Marx, Mill, Barrington Moore, Maquiavelo, Gramsci, Shelley y *tutti quanti*.

Sin embargo, se produjo un cambio de panorama con *Revolución y religiosidad. Textos para una reflexión en torno a la Revolución francesa* (1990), que tuvo una versión original previa en portugués titulada *Religiosidade na Revolução francesa* (1989). La motivación, según el autor, procede de una conversación con Bernardo Sorj, un sociólogo uruguayo que trabajaba en Brasil y que constató la importancia de la religión en las revoluciones sociales. En cita de Sorj: «La revolución reintegra en sus propias estructuras cognitivas y prácticas elementos centrales de la institución y del pensamiento religioso, y el pensamiento religioso absorbe la revolución en sus formas de actuación y en su teología» (Terradas, 1990: 7).

En una nota se indica que la elaboración del trabajo fue posible gracias a una invitación de Maurice Godelier en nombre de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales y de la Maison des Sciences de l'Homme, que le permitió una búsqueda exhaustiva de textos escritos durante la Revolución francesa y conservados en la Bibliothèque Historique de la Ville de Paris, en la Bibliothèque de Sainte Geneviève y en la misma Bibliothèque de la Maison des Sciences de l'Homme.

Con un gran número de textos, transcripciones y fotocopias, se formula de nuevo el interrogante a investigar: «¿Hasta qué punto y por qué el cristianismo ha experimentado fuertes exigencias de revolución social, y la Revolución ha exigido religión en sus expresiones políticas y culturales?» (*op. cit.*: 17).

Para contestar a la pregunta, en lugar de conceder la palabra a los numerosos historiadores de la Revolución francesa, Terradas opta por dársela a los textos de la época redactados por políticos, juristas, curas y observadores de los hechos que estaban sucediendo, ya estuvieran a favor o en contra. En otras palabras: la comprensión y la significatividad (para expresarlo con conceptos del mismo Terradas) de los momentos convulsos originados en la Revolución están en los mismos textos. La tarea del autor consistió fundamentalmente en la selección de los materiales de base y en el engarce de estos:

A través de su lectura podremos acercarnos a las dudas, a las convicciones y a las conjeturas de un buen número de personajes que en contadas ocasiones nos ofrece la historia con tanto vigor y contundencia. Desde las celebraciones cató-

licas al cien por cien con motivo de la toma de la Bastilla hasta los cultos republicanos y laicos a la razón y la libertad, pasando por arengas, discursos y sermones de protestantes como católicos, masones, jacobinos, brissotinos, cordeliers, feuillants, galicanos, jansenizantes, etcétera, se nos muestra un ir y venir constante entre objetivos revolucionarios y anhelos y gestos religiosos (*op. cit.*: contraportada).

El quinto y último libro de este periodo es *Eliza Kendall. Reflexiones sobre una antibiografía* (1992), con prólogo de Joan Frigolé. El autor comenta que sabemos de la existencia de una cosedora británica anónima que se suicidó a los 19 años a partir de una nota a pie de página del libro de Engels *La condición*²⁶ *de la clase obrera en Inglaterra* (1845). Posteriormente, dos historiadores británicos, en un libro, *F. Engels. The condition of the working class in England* (1958), le ponían nombre: Eliza Kendall, y sobre esta muchacha Ignasi construye su «antibiografía»: «la antibiografía no escribe la vida de una persona, pero nos habla de ella. Nos habla de lo que se hace en contra de su vida, a su alrededor y sin contar con su vida» (Terradas, 1992: 13).

También Frigolé lo había expresado cuando, en el prólogo, escribe: «Eliza no habla, “fue hablada por otro” [...], la destrucción de Eliza no es una autodestrucción: es la destrucción causada por un orden social. Este orden es el criminal, pero tiende a criminalizar a sus miembros, o a parte de ellos» (*op. cit.*: 7).

En resumen: más que por la vida de la persona, porque no se puede conocer, no deja documentos, la antibiografía se interesa, en principio, por las condiciones sociales que le tocaron vivir y que, en el caso de Eliza, fueron tan nefastas que prefirió morir a seguir malviviendo en Deptford, una ciudad de astilleros y comercio fluvial.

La familia de Eliza estaba constituida por cuatro hermanas, todas ellas cosedoras, que vivían en la miseria y a menudo sin trabajo. Por la noticia de un periódico, se sabe que la Policía la visitó para conminarla a pagar una deuda y que, en caso de impago, el destino era la cárcel. Antes de tirarse al canal, se cubrió la cara con un pañuelo y optó por el suicidio. Su hermana Mary-Ann

26. Título que se tradujo al castellano como «La situación de la clase obrera en Inglaterra» (2019).

intentó ayudarla, pero fue John Cowan, un obrero que las vio, quien pudo salvar a Mary-Ann, pero no a su hermana Eliza.

El tercer capítulo se titula «La antibiografía social e intelectual: Eliza Kendall como nota a pie de página, como extremo de una descripción social y como eslabón perdido de un movimiento social. Engels y el cartismo». Aquí se refiere a las condiciones de trabajo de modistas y cosedoras, y al proceso de degradación física al que estaban sometidas estas muchachas de entre 14 y 20 años. El trabajo era sumamente duro y los intermediarios se quedaban con los magros ingresos de las jóvenes cosedoras. El suicidio de Eliza coincidió con la represión, por parte de las autoridades, del movimiento cartista (un intento de sindicato de clase que luchaba contra la miseria imperante).

Terradas destaca el valor de una vida marginal para la sociedad capitalista, cómo su explotación hasta la extenuación interpela no solo el valor del sistema económico, sino también el de toda la cultura. Por este motivo, trata el sentido social y estético de otras *Elizas*: personajes de Goethe y de Leopardi, entre otros.

Hasta aquí la fase de profundización histórica en la obra de Ignasi. Si bien el peso de la historia continúa siendo fundamental en su quehacer, todo parece indicar que, a partir de los primeros noventa (recuérdese que en 1990 accede a una cátedra de Antropología y se reintegra a ese departamento), se interesa más por la antropología jurídica, como ya se ha dicho, y por los temas que caen de lleno en la esfera de los intereses antropológicos tradicionales.

En 1993, y siguiendo la estela marcada por Malinowski cuando escribe: «Debemos poner el mayor empeño en que los hechos hablen por sí mismos» (Malinowski, 1972: 37), Ignasi publica el muy notable «Realismo etnográfico. Una reconstrucción del programa de Bronislaw K. Malinowski» (1993a). Ya desde el inicio declara: «El objeto de esta ponencia es reflexionar sobre la opción que en el quehacer antropológico denominamos realismo etnográfico» (Terradas, 1993a: 115).

Para sumergirse en la realidad estudiada y describirla con la mayor fidelidad es fundamental reducir al máximo las influencias personales del propio investigador, pues «en una etnografía debemos atender principalmente al texto propiamente dicho» (*op. cit.*: 110). Más adelante insiste:

Así, la educación del etnógrafo, sus relaciones vividas, estados de ánimo, motivos no conscientes, conflictos morales, procesos y problemas de creatividad y comunicación, responsabilidades políticas, etc., todo eso queda al margen de los sig-

nificados que las etnografías adquieren por ellas mismas y entre ellas mismas. Es este significado propio de la labor etnográfica el que hace de la Antropología una ciencia y una tradición humanista a la vez (*op. cit.*: 119-120).

Su tesis final no deja lugar a dudas:

Los juicios sobre las etnografías deben proceder de su confrontación mutua. De lo contrario no obtenemos conocimiento etnográfico, sino psicológico, estilístico, moral, político, etcétera [...]. Ese es el significado real, el que surge en el contexto de la propia corriente de etnografía (*op. cit.*: 120).

Recuérdese que, aunque sin especificarlo de forma tan clara como en «Realismo etnográfico», Terradas ya había ensayado algo similar en *Revolución y religiosidad*, subtitulada de manera significativa *Textos para una reflexión en torno a la Revolución francesa* (1990), en la que deja que sean los textos los que se confronten entre ellos. Es decir, se cumple con aquel principio según el cual «las garantías deben buscarse en el contexto etnográfico (histórico, en el caso de *Revolución y religiosidad*) y no en el personal» (*op. cit.*: 28).

Ignasi probará/falsará su tesis programática del realismo etnográfico en *Requiem Toda. Ensayo de comprensión de las costumbres históricas de los Toda ante la muerte* (1995). La obra, un ejercicio muy depurado y original, presenta desde el inicio las fuentes principales que va a tener en cuenta: *The Todas* (1906) y un artículo de William Rivers, «The funeral of Sinerai», una niña toda, publicado en 1903; Murray Emeneau con dos nuevos textos: *Toda songs* (1971)²⁷ y «Ritual structure and language structure of the Todas» (1974) y, por último, *The Toda of South India. A new look*, de Anthony R. Walker (1986), que sitúa a los Toda en la sociedad hindú en general.²⁸

Con esta amplia información, Terradas construye un relato que se inicia con los mitos toda sobre el origen de la muerte («Las tres historias de la primera muerte»), que se acompañan con cantos fúnebres, poesías y elegías mortuorias.

27. En *Toda songs* hay una explicación, según Ignasi, sucinta y elocuente de 51 puntos sobre la cultura toda.

28. Las fuentes aportadas por estos tres autores se acompañan de una amplia y detallada lista de trabajos etnográficos sobre religiosidad y castas, estudios botánicos y etnobotánicos, demografía de los Montes Azules o Nilguiri, estudios geográficos diversos, etc.

Otro capítulo introductorio es el titulado «Enviudamientos y orfandades», en el que se ofrecen unos apuntes etnográficos sobre la poliandria adélfica de los Toda, similar a la de los pastores tibetanos, en la que varios hermanos comparten la esposa del hermano mayor. Esta práctica se acompaña con la del infanticidio femenino, que se disfraza como un aborto natural.

A partir de ahí comienza la etnografía detallada sobre el proceso de morir: la muerte como consecuencia de una negligencia en el ritual; el *Ars moriendi*, en el que se describen los funerales como elemento central de la vida ritual de este pueblo; los escenarios funerarios que se sitúan cerca de los santuarios lactarios (los Toda son pastores de búfalas, y su vida económica gira en torno a este animal y la leche que produce); el sacrificio de una búfala que debe acompañar al difunto en su viaje al más allá; el llanto prescrito en los funerales, que se acompaña con una curiosa orgía o promiscuidad sexual en la que participan los deudos del difunto; las contaminaciones rituales que deben evitarse; los dos funerales prescritos;²⁹ los sospechosos de haber causado la muerte; las tribus vecinas que participan en la fiesta funeraria; la hoguera donde se quema el cadáver y el de la búfala sacrificada y la ruta de los muertos hacia un nuevo país, similar a este. Y, finalmente, en «La última ceremonia», se describe cómo la colonización golpeó con toda su rudeza las costumbres y tradiciones toda, provocando un etnocidio en toda regla.

Y de los Toda, a los isleños de Andamán, sobre los cuales Ignasi elaboró tres artículos: uno en francés, otro en castellano y otro en catalán. Sus títulos son:

- «Les cigales et le rythme des jours. La symbolique cicadéenne des îles Andaman (Inde) avec une comparaison centrée sur celles des Pays méditerranéens» (Terradas, 1998-1999).
- «El nombre de miel de las andamanesas. El calendario andamanés y los nombres para la expectativa de la procreación femenina» (Terradas, 2004).
- «El temps de la vida andamanesa» (Terradas, 2006).

29. El segundo recuerda el «cabo de ano» de los vaqueiros de alzada de Asturias descrito por María Cátedra en «El segundo entierro» (1978).

El primero, «Les cigales et le rythme des jours», describe cómo el canto de las cigarras regula a modo de «reloj biológico» las distintas estaciones, naturales y sociales. Fue A. R. Radcliffe-Brown quien, durante su estancia en las islas Andamán, entre 1906 y 1908, pudo constatar que en la Gran Andamán el canto de las cigarras se escuchaba cada día en la estación de las lluvias durante breves intervalos del amanecer y del crepúsculo.

Para los andamaneses, las cigarras «cantan», cosa que los entomólogos matizan;³⁰ más bien cimbalizan (*cymbalaisent*, en el original), es decir, tamborilean o tocan el címbalo.³¹ Ya sea cantando o tamborileando, el lenguaje acústico de las cigarras ofrece un conocimiento intuitivo (con referencias a la mitología andamanesa) sobre las estaciones (secas, frescas o lluviosas), los vientos, el día y la noche, la luz y las tinieblas, el sueño y la vigilia, el orden y el caos y, en definitiva, sobre la vida y la muerte. Además, las cigarras, o más concretamente sus larvas, son consideradas por los isleños de Andamán como una golosina, como también lo es la miel, que da pie a la temática del segundo texto: «El nombre de miel de las andamanesas».

En él se nos cuenta que las muchachas andamanesas al llegar a la menarquia toman el nombre de la miel específica de la temporada³² y no recuperan su nombre original hasta que no han dado a luz a su primer hijo. Así: «El nombre de miel indica un estado civil, simboliza la pubertad femenina, apela al matrilineaje en la procreación y evoca la vida sexual» (Terradas, 2004: 264).

En el artículo se desarrollan los grandes temas de la matrilinealidad, la matrilocalidad y la matrilateralidad de las andamanesas, así como los estereotipos femeninos (activo y rebosante de energía) y masculino (débil y perezoso). Sintetizando: un alimento importantísimo como es la miel para los andamaneses se vincula con la cultura femenina y con la ideología matrilineal que le es propia.

En el tercer artículo, «El temps de la vida andamanesa», se intenta algo así como «lo más difícil todavía», pues se trata de vincular los ejes argumentales

30. Fue el entomólogo Boulard quien introdujo a Ignasi en el mundo de esta familia cicádica de insectos.

31. En la *Gran enciclopèdia catalana* leemos que los machos tienen unas membranas apergamadas extendidas en un marco quitinoso a manera de un tambor. Las contracciones rápidas de un pequeño músculo provocan unas vibraciones de estas membranas y generan ese sonido estridente característico.

32. En cada temporada el nombre de la miel es distinto.

de los dos artículos anteriores: las cigarras y su canto regulador del tiempo, la miel y las etapas del calendario y el ritual de la pubertad femenina. Este rito de paso se caracteriza por una especie de estado ninfoide —la muchacha en el rito menstrual «debe permanecer en silencio, recluida, en estado de vigilia y rígida» (*op. cit.*: 267)—, lo que permite compararla con las larvas de la cigarra —alimento predilecto de los andamaneses junto con la miel—, estableciéndose así un complejo cultural que integraría una serie de ciclos: el vital, el natural y el de procreación (Terradas, 2006: 62). En la síntesis propuesta por el autor:

Així entenem que la mitologia i el ritual andamanès desenvolupen una meditació i alhora un sermó moral com ho fan les filosofies religioses i morals tradicionals [...]. El temps après ritualment i mitològicament com el temps de l'expectativa i realització de la procreació femenina seria el dogma simbòlic i social de la cultura andamanesa (*op. cit.*: 63).

Un último aspecto para reseñar en la trayectoria de Ignasi Terradas es su actitud crítica, que ha puesto de relieve en las tres entrevistas mencionadas al principio y en un manuscrito sin título y de 53 puntos que llegó a mis manos a mediados de la década del 2000.³³ También, como es obvio, en sus libros y artículos.

En la entrevista publicada en *Ankulegi* señala: «Tenemos el problema que afecta a todas las Ciencias y Humanidades cuando son arrojadas a la dictadura del mercado» (Romero y Montesinos, 2022: 11). El mercado, además, está embrutecido, y la investigación ya tan solo es vista como un negocio sometido a evaluaciones continuas e inspiradas en el rendimiento capitalista. En el manuscrito añade que la universidad imita patéticamente el mercado de los negocios. Este primer aspecto conlleva:

[...] un exceso de domesticación del saber intimidado a convertirse en un replicante de la genética burocrática y de la demagogia mediática. Actualmente puede decirse que en gran medida nuestras universidades son aparatos burocráticos que apenas toleran la investigación y la docencia. Roban el tiempo al pensamiento y al trabajo intelectual y lo monopolizan para la vida robótica del papeleo, con agotadores trámites y recurrentes vía crucis para publicar (*op. cit.*: 15-16).

33. No recuerdo si me lo dio el mismo Ignasi (o me lo envió), o si fue algún otro colega o amigo quien me facilitó el texto.

Burocratización, mimesis del mercado capitalista, acreditaciones múltiples, servilismo ideológico y «agencias de calidad» que velan por mantener la esclavitud a la que el docente está sometido. Someter la investigación y la docencia a cálculos de «productividad» facilita investigaciones y docencia sin contenido, vacías, frívolas, ornamentadas con los protocolos del «marketing» académico, pero que desprecian la dimensión moral de toda docencia o investigación que merezca este nombre. Las encuestas dirigidas a los estudiantes olvidan preguntar lo que es o debería ser fundamental: ¿qué es lo que ha aprendido de tal o cual profesor?

Ignasi se manifiesta como un firme partidario para resistir lo que denomina «liberalismo vulgar y grosero», que ha vampirizado al mundo universitario que nos ha tocado vivir. También rechaza de plano la posmodernidad y el narcisismo de la «egohistoria» o «egoantropología» de tintes literarios que son inherentes al posmodernismo. Y frente al paisaje desolador que presenta, considera que «el antropólogo es alguien que, antes que nada, desea aprender de lo que está estudiando» (Dalla-Corte, 2001: 19). Asimismo, «hay que hacer un gran esfuerzo para desarrollar una antropología con conocimiento de otra disciplina y con sentido para otra disciplina» (Romero y Montesinos, 2022: 10). Él sí lo ha hecho...

Para Ignasi, docencia e investigación universitaria se construyen con un entramado de opciones morales, tradiciones científicas y saber humanístico (manuscrito: 40). Además, y casi para concluir:

[...] el que necessitem per una Universitat realment nova [...] és més temps; més temps per tot: carreres més llargues, beques de més durada, cursos de més hores, tesis de més anys, contractes de més temps, edificis pensats també per molt més temps de creixement, recerques més llargues, estudis i publicacions fetes amb molt, molt més temps (manuscrito: 42).

Sus reflexiones, argumentos y pensamientos críticos y sagaces, que hago míos, constituyen una forma adecuada y agradable de poner fin al capítulo.

Punto final

En junio de 2020 envié «Circular a amigos, amigas y colegas» a antropólogos de 70 años o más con el objetivo de que me mandaran su currículum para poder llevar adelante un proyecto durante mucho tiempo acariciado, *Juego de cátedras. La antropología española en los nueve reinos*. De los contactados, algunos contestaron a mi petición y otros, no. Ignasi Terradas fue de los que sí lo hizo, y acompañó su currículum con algunos comentarios que transcribo:

Hola, Joan, veig que l'estat de pesta t'inspira per seguir en empreses tremendes (a mi també; som incorregibles) [...]. Jo et suggeriria que, més que acopiar més i més material de tot tipus sobre tot quisque, en fessis una selecció després d'haver entrevistat a antropòlegs menors de cinquanta anys (preguntar-los pel que saben i creuen important de l'antropologia a l'Estat espanyol en generacions anteriors a la seva), per veure què queda de tot plegat i explicar el perquè del que queda i del que no queda. Una abraçada forta (Terradas, 2020, comunicació personal).

En un primer momento, no hice mucho caso a la sugerencia o advertencia de mi colega, pero con el paso de los años, y sobre todo ahora que llego al final del camino, pienso que Ignasi no estaba en absoluto desencaminado.

No he entrevistado de manera formal a los discípulos y alumnos de los cuatro protagonistas de estas páginas, pero sí he hablado, en ocasiones extensamente, con ellos. En todos los casos, sin excepción, se ha puesto de relieve la misma convicción: la mucha antropología que aprendieron de sus maestros y la profunda huella que sus enseñanzas les dejaron. La estima personal y el agradecimiento intelectual se intensifica cuando, además de las clases y cursos, digamos, convencionales, los dos Joan, Jesús e Ignasi fueron sus directores de tesis.

Además de la labor docente e investigadora, hay que señalar también el papel relevante que ejercieron en sus respectivos departamentos o facultades: Frigolé, Contreras y Bestard han sido directores de departamento; Contreras,

vicedecano de su facultad y presidente de la división de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de Barcelona. Tres son eméritos: Joan Bestard, Jesús e Ignasi. Y el que no lo es —Joan Frigolé— constituye una injusticia del todo incomprensible e injustificable. A las pruebas me remito —un itinerario profesional impecable que el lector ya conoce— para que se valore el desaguisado.

Joan Frigolé fue el primer presidente del Institut Català d'Antropologia (ICA, 1978), al que siguieron en el cargo Jesús Contreras y Joan Bestard, este último con responsabilidades en la EASA (European Association of Social Anthropologists). En el ámbito estatal, puede afirmarse que los criterios y opiniones de los cuatro han sido escuchados con respeto en la FAAEE (Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español), reconvertida en los últimos años en ASAAE (Asociación de Antropología del Estado Español, 2017).

La excepción en estos ámbitos ha sido Ignasi Terradas, firmemente convencido de que la misión del enseñante universitario es la docencia y la investigación. A ello se ha dedicado a rajatabla y sin concesiones a otras actividades más burocráticas que lo habrían alejado de sus dos objetivos fundamentales: enseñar e investigar.

En la larga vida universitaria del colectivo descrito, aparecen unas relaciones internacionales fluidas: Joan Bestard con Francia, Reino Unido, Portugal y Polonia; Joan Frigolé con Estados Unidos y México; Jesús Contreras con Perú, Francia, Reino Unido y Ecuador, e Ignasi Terradas con Reino Unido, México, Francia e Italia. A menudo sus vínculos con profesores extranjeros han sido (o son) intensos.

Una última reflexión para terminar. Cuando estaba acabando de redactar este texto, me llegó la noticia de la celebración de los cincuenta años de la fundación del Departamento de Antropología Cultural de la Universidad de Barcelona. En efecto, en 1972, un Claudi Esteva eufórico fundaba su departamento, acompañado de sus discípulos, entre los cuales me encontraba.

Por una extraña sincronicidad de la que no fui consciente hasta hace pocos días, he estado leyendo y trabajando sobre cuatro profesionales más que significativos de este momento fundacional. No fueron los únicos que participaron, pero su huella ha sido profunda en estos cincuenta años de vida profesional. Espero y deseo que las páginas que les he dedicado contribuyan a conocer algo mejor este periodo de la historia de la antropología en Cataluña y, por añadidura, también de la de España.

Bibliografía

- ARGUEDAS, J. M. (1987 [1968]). *Las comunidades de España y del Perú*. Clásicos Agrarios. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- ASSIER-ANDRIEU, L. (1987). *Le peuple et la loi. Anthropologie historique des droits paysans en Catalogne française*. París: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- ASSIER-ANDRIEU, L. (1996). *Le droit dans les sociétés humaines*. París: Nathan.
- ASSIER-ANDRIEU, L. (1999). «Présentation: la genèse réaliste de l'anthropologie du droit. Étude sur "La voie cheyenne", de Llewellyn y Hoebel». En K. N. Llewellyn y A. Hoebel (1999 [1941]) "*La Voie Cheyenne*". *Conflit et jurisprudence dans la science primitive du droit*. París: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, pp. 7-29.
- ASSIER-ANDRIEU, L. (2015). «Dificultad y necesidad de la antropología del derecho». *Revista de Antropología Social*, 24: 35-52.
- BARUSI, A.; MEDINA, F. X. y COLESANTI, G. (eds.) (1998). *El color en la alimentación mediterránea. Elementos sensoriales y culturales de la nutrición*. Barcelona: Icaria.
- BEHAR, R. (1986). *Santa María del Monte. The presence of the past in a Spanish village*. Princeton: Princeton University Press.
- BELTRÁN, O.; BRETÓN, V.; GASCÓN, J. y NAROTZKY, S. (2021). «Presentación». En J. Contreras (coord.). *Cien hijos canónigos. Ensayos de antropología económica*. Barcelona: Universidad de Barcelona, pp. 9-14.
- BESTARD CAMPS, J. (s. f.). «El trabajo de campo, la etnografía y el paso del tiempo» (inédito).
- BESTARD CAMPS, J. (1980a). «La historia de la familia en el contexto de las ciencias sociales». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 2: 154-162.
- BESTARD CAMPS, J. (1980b). «¿Con quién se casa una hermana? O el destino de Siquem». *Comentaris d'Antropologia Cultural*, 2: 41-46.
- BESTARD CAMPS, J. (ed.) (1993a). *Después de Malinowski. Modernidad y postmodernidad en la antropología actual. Actas del VI Congreso de Antropología*. Tenerife: FAAEE, ACA.
- BESTARD CAMPS, J. (1993b). «Malinowski: entre Krakov e Icod. El modernismo polaco y las etnografías modernistas». En J. Bestard (ed.). *Después de Malinowski. Modernidad y postmodernidad en la antropología actual. Actas del VI Congreso de Antropología*. Tenerife: FAAEE, ACA, pp. 19-36.

- BESTARD CAMPS, J. (1985). «Los chuetas de Mallorca». En M. Izard (comp.). *Marginales, fronterizos, rebeldes y oprimidos*, vol. I. Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 39-48.
- BESTARD CAMPS, J. (1986). *Casa y familia: parentesco y reproducción doméstica en Formentera*. Palma: Institut d'Estudis Baleàrics.
- BESTARD CAMPS, J. (1991). *What's in a relative: Household and family in Formentera*. Londres: Berg.
- BESTARD CAMPS, J. (1998). *Parentesco y modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BESTARD CAMPS, J. (coord.) (2002). *Identidades, relaciones y contextos*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- BESTARD CAMPS, J. (2004). *Tras la biología: la moralidad del parentesco y las nuevas tecnologías de reproducción*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- BESTARD CAMPS, J. (ed.) (2006). *Les porteries de Barcelona. Entre l'espai públic i l'espai privat*. Barcelona: Departament de Cultura. Generalitat de Catalunya.
- BESTARD CAMPS, J. (2021). *Notes poloneses: bases per a una etnografia de l'experiència religiosa*. Muro: Ensiola.
- BESTARD CAMPS, J. y CONTRERAS, J. (1987). *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos: una introducción a la antropología*. Barcelona: Barcanova.
- BESTARD CAMPS, J.; OROBITG, G.; RIBOT, J. y SALAZAR, C. (2003). *Parentesco y reproducción asistida: cuerpo, persona y relaciones*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- BOATELLA, J. y CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (2006). *Els olis d'oliva de Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- BONNAIN, R. (1981). *Les baronnies des Pyrénées*. París: Editions de l'EHSS.
- BRETON, V.; COMAS D'ARGEMIR, D. y CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1997). «Cambio social en la agricultura familiar española». En J. J. González Rodríguez y C. Gómez Benito (coords.). *Agricultura y sociedad en la España contemporánea*. Madrid: CIS / Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, pp. 653-673.
- CARDESIN, J. M. (2001). «Enseñando al hombre blanco, abogando por la justicia india. Un contexto antropológico y político para "The Cheyenne Way", de Llewellyn y Hoebel». *Prohistoria*, 5: 29-54.
- CARDIN, A. (1990). *Lo próximo y lo ajeno*. Barcelona: Icaria/Antrazyt.
- CARO BAROJA, J. (1966a). «La despoblación de los campos». *Revista de Occidente*, 40: 19-36.
- CARO BAROJA, J. (1966b). *La ciudad y el campo*. Madrid: Alfaguara.
- CARO BAROJA, J. (1966c). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- CÁTEDRA, M. (1978). «El segundo entierro». *Historia*, 16: 119-136.
- CHACÓN, F. y BESTARD CAMPS, J. (dirs.) (2011). *Familias. Historia de la sociedad española (de la Edad Media a nuestros días)*. Madrid: Cátedra.
- CHAMOUX, M. N. y CONTRERAS, J. (eds.) (1996). *La gestión comunal de recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*. Barcelona: Institut Català d'Antropologia.

- CLUA I FAINÉ, M. (2015). «L'etnografia com a camí: entrevista a Joan Frigolé». *Periferia: Revista de Recerca i Formació en Antropologia*, 20 (2): 321-352. <https://raco.cat/index.php/Periferia/article/view/303158>.
- CLUA I FAINÉ, M.; BALLESTER, G.; MARCOS, E.; MILÁN, A.; LÓPEZ, I.; MORENO, H.; MORENTE, J.; VILLANUEVA, P. y CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (2018). «Jesús Contreras o els inicis autodidactes de l'antropologia catalana». *Periferia: Revista de Recerca i Formació en Antropologia*, 23 (1): 84-117. <https://raco.cat/index.php/Periferia/article/view/338973>.
- COMELLES, J. M. (2014). *Homenatge a Joan Frigolé a la UB amb motiu de la seva jubilació*. <https://vimeo.com/93972945>.
- CONGIU, S. C. (2019). *La giustizia vendicativa ed il sistema vendicativo in Ignasi Terradas Saborit*. Tesis de licenciatura. Cagliari: Università degli Studi di Cagliari.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1971). *Empirismo y superstición en la medicina popular y en la medicina científica del siglo XVIII*. Tesina. Universitat de Barcelona.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1979a). «El compadrazgo y los cambios en la estructura de poder local en Chinchero (Perú)». *Boletín Americanista*, 29: 5-29.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1979b). *Adivinación, ansiedad y cambio social en Chinchero (Perú)*. Resumen de tesis. Barcelona: Universidad de Barcelona, Secretariado de Publicaciones, Intercambio Científico y Extensión Universitaria.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1981a). «El gamonalismo local y la reforma agraria: el caso de Chinchero (Perú), 1940-1979». *Boletín Americanista*, 31: 15-39.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1981b). «La antropología económica: entre el materialismo y el culturalismo». En J. R. Llobera (comp.). *Antropología económica. Estudios etnográficos*. Barcelona: Anagrama, pp. 9-32.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1982). «La producción artesanal campesina en los Andes peruanos: del valor de uso al valor de cambio». *Boletín Americanista*, 32: 101-114.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1984). «La teoría de la "modernización" y su concepto de cultura campesina: reflexiones críticas». En E. Sevilla Guzmán, A. Ortí, R. Sancho Hazak y E. Moyano Estrada (coords.). *Sobre agricultores y campesinos: estudios de sociología rural de España*. Madrid: Servicio de Publicaciones Agrarias, pp. 109-148.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1985). *Subsistencia, ritual y poder en los Andes*. Barcelona: Mitre, D.L.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (comp.) (1988). *Identidad étnica y movimientos indios. La cara india, la cruz del 92*. Madrid: Ediciones Revolución.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1989a). «Célibat et stratégies paysannes en Espagne». *Études Rurales*, 113-114: 101-116.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (coord.) (1989b). «La invenció de la família catalana» (dosier). *L'Avenç. Revista d'Història*, 132.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1991a). «Los grupos domésticos: estrategias de producción y reproducción». En J. Prat Carós, I. Moreno Navarro, U. Martínez Veiga,

- J. Contreras Hernández (eds.). *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus, pp. 343-380.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1991b). «Estratificación social y relaciones de poder». En J. Prat Carós, I. Moreno Navarro, U. Martínez Veiga y J. Contreras Hernández (eds.). *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus, pp. 499-519.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1993). *Antropología de la alimentación*. Madrid: Eudema.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (comp.) (1994). *Los retos de la inmigración. Racismo y pluriculturalidad*. Madrid: Talasa Ediciones.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (coord.) (1995). *Alimentación y cultura: necesidades, gustos y costumbres*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1996a). «Con el doctor Claudi Esteva en Chinchero (Perú): Aprendiendo el compadrazgo». En J. Prat Carós y Á. Martínez Hernández (coords.). *Ensayos de antropología cultural: Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Ariel, pp. 36-41.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (coord.) (1996b). «Reciprocidad, cooperación y organización comunal: desde Costa a nuestros días». *Actas del VII Congreso de Antropología Social*. Zaragoza: FAAEE / Instituto Aragonés de Antropología.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (comisario) (2000). *Les mil cares del foc*. Catálogo de exposición Palau Robert. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (2001). «Pròleg». En J. Cáceres, E. Espeitx y T. Massanés. *Com a la llosa, res. Les transformacions alimentàries al Pallars Sobirà i a l'Alt Urgell*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, pp. 7-19.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (comisario) (2002). *Els sentits del vi*. Exposició Palau Robert. Barcelona: Caixa Penedès / Generalitat de Catalunya.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (2004). *Mercats de la Mediterrània / Mercados del Mediterráneo*. Barcelona: Lunweg / IEMed.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (2016). «El "primer" Joan Frigolé, antropòleg novell i pioner». En C. del Màrmol, X. Roigé, J. Bestard y J. Contreras (eds.). *Compromisos etnográficos. Un homenaje a Joan Frigolé*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 13-28.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (2018). *Historia y antropología de la alimentación*. Patrocinado por Dietowin. www.youtube.com/watch?v=3qeILLTv7dc.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (2021). «El gamonalismo local y la reforma agraria: el caso de Chinchero (Perú), 1940-1979». En O. Beltrán, V. Bretón, J. Gascón y S. Narotzky (coords.). *Cien hijos canónigos. Ensayos de antropología económica*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 343-367.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (2022). *¿Seguiremos siendo lo que comemos?* Barcelona: Icaria/ODELA.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J.; ESPEITX, E. y CÁCERES NEVOT, J. (2003). *Productes de la terra*. Barcelona: Departament d'Agricultura, Ramaderia i Pesca.

- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. y GRACIA ARNAIZ, M. (2004). *La alimentación y sus circunstancias. Placer, conveniencia y salud*. Foro Internacional de la Alimentación Alimentaria.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. y GRACIA ARNAIZ, M. (2005). *Alimentación y cultura: perspectivas antropológicas*. Barcelona: Ariel.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. y GRACIA ARNAIZ, M. (2006). *Comemos como vivimos. Alimentación, salud y estilos de vida*. Foro Internacional de la Alimentación Alimentaria.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. y NAROTZKY, S. (1997). «L'ajut mutu com a previsió de la necessitat: continuïtats i canvis». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 11: 20-31.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J.; PUJADAS, J. J. y ROCA, J. (2012). *Pels camins de l'etnografia: un homenatge a Joan Prat*. Tarragona: Publicacions URV. <http://llibres.urv.cat/index.php/purv/catalog/book/460>.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J.; RIERA, A. y MEDINA, F. X. (dirs.) (2005). *Sabores del Mediterráneo. Aportaciones para promover un patrimonio alimentario común*. Barcelona: IEMed.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. y TERRADAS, I. (1975). «Representatividad y significatividad cultural de la comunidad en función del trabajo de campo». En A. Jiménez Núñez (coord.). *Primera Reunión de Antropólogos Españoles: actas, comunicaciones, documentación*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 163-176.
- DALLA-CORTE, G. (2001). «Realismo, antropología jurídica y derechos. Entrevista a Ignasi Terradas i Saborit». *Prehistoria*, 5: 15-27.
- DELANEY, C. (1991). *The seed and the soil. Gender and cosmology in Turkish village society*. Berkeley: University of California Press.
- DURKHEIM, E. (1979). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. París: PUF.
- ENGELS, F. (2019 [1968]). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Akal.
- ESCANDELL-TÜR, N. y TERRADAS, I. (coords.) (1984). *Història i antropologia a la memòria d'Àngel Palerm*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- FEIXA, C. (1999-2000). «“El soldat de Pandora. Biografia d'un comunista del segle xx” de Ricard Vinyes (1998) i “Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador” de Joan Frigolé (1997)» (recensión conjunta). *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 13-14: 231-238.
- FONS, V.; PIELLA, A. y VALDÉS, M. (eds.) (2010). *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*. Barcelona: PPU.
- FRIGOLÉ, J. (1974a). *Diferenciación y estratificación sociocultural en el campo español: la Vega Alta del Segura (Calasparra)*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona.
- FRIGOLÉ, J. (1974b). «Estructura social y diferenciación sociocultural: el sistema matrimonial y de herencia». *Ethnica: Revista de Antropología*, 7: 86-120.
- FRIGOLÉ, J. (1975a). «Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural». En A. Jiménez Núñez (coord.). *Primera Reunión de Antropólogos Españoles: actas, comunicaciones, documentación*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 177-191.

- FRIGOLÉ, J. (1975b). «Creación y evolución de una cooperativa agrícola en la Vega Alta del Segura desde 1962 a 1974». *Revista de Estudios Sociales*, 14-15: 167-200.
- FRIGOLÉ, J. (1977). «“Ser cacique” y “Ser hombre” o la negación de las relaciones de patronazgo en un pueblo de la Vega Alta del Segura». *Agricultura y Sociedad*, 5: 143-174.
- FRIGOLÉ, J. (1980a). «Modelo para el estudio del sector no campesino de la sociedad rural». En *Actas del I Congreso Español de Antropología*, vol. II. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 797-804.
- FRIGOLÉ, J. (1980b). «El problema de la delimitació de l'objecte d'investigació i anàlisi en antropologia. Crítica d'alguns models emprats per a l'estudi de la Península Ibèrica». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 2: 163-179. <https://raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/95109>.
- FRIGOLÉ, J. (1982). «Aparcería y conflicto en un pueblo de la Vega Alta del Segura». *Áreas: Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 2: 83-102.
- FRIGOLÉ, J. (1983). «Religión y política en un pueblo murciano entre 1966-1976: la crisis del nacionalcatolicismo desde la perspectiva local». *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 23: 77-126.
- FRIGOLÉ, J. (1984). *Llevarse la novia. Matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona.
- FRIGOLÉ, J. (1993). «Modelo de procreación, género y matrimonio: una propuesta metodológica basada en la etnografía europea y mediterránea». *Revista Internacional de Sociología*, 6: 127-153.
- FRIGOLÉ, J. (1994). «Modelo de procreación e identidad de género: una aproximación a “Yerma”, de Federico García Lorca». En R. Sanmartín Arce (coord.). *Antropología sin fronteras: ensayos en honor a Carmelo Lisón*. Madrid: CIS, pp. 269-278.
- FRIGOLÉ, J. (1995a). *Un etnólogo en el teatro: ensayo antropológico sobre Federico García Lorca*. Barcelona: Muchnik.
- FRIGOLÉ, J. (1995b). «Estructura y simbolismo de “Como agua para chocolate”: jerarquía e incesto». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 8-9: 91-111. <https://raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/95336>.
- FRIGOLÉ, J. (1996a). «Narrativas. Antropología y literatura: una relación multifacética». En J. Prat Carós y Á. Martínez Hernáez (coords.). *Ensayos de antropología cultural: Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Ariel, pp. 229-235.
- FRIGOLÉ, J. (1996b). «Antígona en Turquía: una convergencia entre antropología y literatura». *Revista de Occidente*, 184: 124-136.
- FRIGOLÉ, J. (1997). *Un hombre: género, clase y cultura en el relato de un trabajador*. Barcelona: Muchnik.
- FRIGOLÉ, J. (coord.) (2001a). «La construcció social de la persona». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 18.

- FRIGOLÉ, J. (2001b). «La procreació i les seves implicacions en el gènere, el matrimoni i la família en l'etnografia rural europea». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 18: 90-103.
- FRIGOLÉ, J. (2003). *Cultura y genocidio*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- FRIGOLÉ, J. (2005). *Dones que anaven pel món: estudi etnogràfic de les trementinaires de la Vall de la Vansa i Tuixent (Alt Urgell)*. Barcelona: Departament de Cultura.
- FRIGOLÉ, J. (2006). «Globalización y producción de localidad en un valle del Alt Urgell: modelo interpretativo y síntesis etnográfica». En J. Frigolé y X. Roigé (coords.). *Globalización y localidad: perspectiva etnográfica*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 17-32.
- FRIGOLÉ, J. (2009). «Genocidio y procreación». *Alteridades*, 19 (38): 95-105.
- FRIGOLÉ, J. (2010). «Rusticity, wild flora and fauna patterns, and identity in a valley of Cadí». En I. Vaccaro y O. Beltran (eds.). *Social and ecological history of the Pyrenees: State, market, and landscape*. Walknut Creek, CA: Left Coast Press, pp. 163-178.
- FRIGOLÉ, J. (2011). «La percepció de la natura i el llop a un territori a l'entorn del Parc Natural del Cadí-Moixeró». *Quaderns del CECB*, 29: 203-214.
- FRIGOLÉ, J. (2012). «Cosmologies, patrimonialización y eco-símbolos en el Pirineo catalán en un contexto global». *Revista de Antropología Social*, 21: 173-196.
- FRIGOLÉ, J. (2014a). «Patrones de crítica, moralidad y tipos culturales». En M. Cátedra y M. J. Devillard (eds.). *Saberes culturales. Homenaje a José Luis García*. Barcelona: Bellaterra, pp. 249-270.
- FRIGOLÉ, J. (2014b). «Retóricas de la autenticidad en el capitalismo avanzado». *En-doxa: Series Filosóficas*, 33: 37-60.
- FRIGOLÉ, J. (2014c). «El periple etnogràfic ha sigut un camí de tornada cap a casa després d'haver comprès i acceptat el meu origen». *Acte d'homenatge al catedràtic Joan Frigolé*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- FRIGOLÉ, J. (2015). *Las conversaciones y los días en Calasparra: diario etnográfico, 1971-1974*. Valencia: Neopàtria.
- FRIGOLÉ, J. (2016). «Mirada retrospectiva a un itinerario de investigación antropológica en sociedades hispanas». *(Con)Textos: Revista d'Antropologia i Investigació Social*, 6: 6-18.
- FRIGOLÉ, J. (2018a). «Assaig de reconstitució i interpretació d'un lèxic familiar».
- FRIGOLÉ, J. (2018b). *Las conversaciones y los días: diario etnográfico, Calasparra, 1976*. Madrid: CIS.
- FRIGOLÉ, J. (2021). *La violencia en México. Una aproximación antropológica a través de la prensa*. Madrid: CIS.
- FRIGOLÉ, J. y MÁRMOL, C. del (2009). «Localization of global discourses. Cultural heritage, nature and authenticity in the Catalan Pyrenees». *En Cours. Revue du Mo.dys*, 11: 45-51.

- FRIGOLÉ, J. y ROIGÉ, X. (coords.) (2006). *Globalización y localidad: perspectiva etnográfica*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- GARCÍA ACOSTA, V. (coord.) (2000). *La diversidad intelectual. Àngel Palerm in memoriam*. México: CIESAS.
- GARCÍA MUÑOZ, A. (1999-2000). «Frigolé, Joan. Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador» (recensión). *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 13-14: 208-214.
- GIMÉNEZ, C. (1985). *El régimen comunal agrario. Estudio comparativo de los bienes comunales en España y México*. Tesis doctoral. Madrid: UCM.
- GLANTZ, S. (comp.) (1987). *La heterodoxia recuperada. En torno a Àngel Palerm*. México: FCE.
- GORDILLO, A. y TERRADAS, I. (1973). *Agresión, naturaleza y cultura*. Barcelona: A. Redondo.
- GRACIA ARNAIZ, M. (COORD.) (2002). *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*. Barcelona: Ariel.
- GRAU REBOLLO, J. (1999-2000). «Bestard, Joan. Parentesco y modernidad» (recensión). *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 13-14: 203-207.
- HORTA, G. (2021). «Postfaci. En terra polonesa: d'una etnografia que no és indiferent a la vida». En J. Bestard. *Notes poloneses: bases per a una etnografia de l'experiència religiosa*. Muro: Ensiola, pp. 117-127.
- ITURRA, R. (1988). *Antropología económica de la Galicia rural*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- JIMÉNEZ NÚÑEZ, A. (ed.) (1975). *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1973 [1947]). *Les structures élémentaires de la parenté*. París / La Haya: Mouton and Co.
- LISÓN, C. (1971). *Antropología cultural de Galicia*. Madrid: Siglo XXI.
- LLEWELLYN, K. N. y HOEBEL, A. (1999 [1941]). *La voie cheyenne. Conflit et jurisprudence dans la science primitive du droit*. París: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- LLOPART, D.; PRAT, J. y PRATS, Ll. (eds.) (1985). *La cultura popular a debat*. Barcelona: Serveis de Cultura Popular / Alta-Fulla.
- LÓPEZ, C.; MARRE, D. y BESTARD CAMPS, J. (eds.) (2013). *Maternidades. Procreación y crianza en transformación*. Barcelona: Bellaterra.
- LUQUE BAENA, E. (1974). *Estudio antropológico social de un pueblo del sur*. Madrid: Tecnos.
- MÁRMOL, C. del; ESTRADA I BONELL, F. y ROIGÉ, X. (2016). «Los recorridos teóricos y etnográficos de Joan Frigolé: de la literatura y el genocidio al Pirineo catalán». En C. del Mármol, X. Roigé, J. Bestard y J. Contreras (eds.). *Compromisos etnográficos. Un homenaje a Joan Frigolé*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 29-42.
- MÁRMOL, C. del; FRIGOLÉ, J. y NAROTZKY, S. (COORDS.) (2010). *Los lindes del patrimonio: consumo y valores del pasado*. Barcelona: Icaria/ICA.

- MÁRMOL, C. del; ROIGÉ, X.; BESTARD, J. y CONTRERAS, J. (eds.) (2016). *Compromisos etnográficos. Un homenaje a Joan Frigolé*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- MÁRQUEZ PORRAS, R.; MAZZOLA, R. y TERRADAS SABORIT, I. (eds.) (2022). *Vindictory justice: beyond law and revenge* (Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice, 93). Cham: Springer.
- MARRE, D. y BESTARD CAMPS, J. (eds.) (2004). *La adopció i el acogimiento: presente y perspectivas*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- MEDINA, X. (ed.) (1996). *La alimentación mediterránea. Historia, cultura, nutrición*. Barcelona: Icaria.
- NAROTZKY, S. (2016). «Joan Frigolé: un hombre». En C. del Mármol, X. Roigé, J. Bestard y J. Contreras (eds.). *Compromisos etnográficos. Un homenaje a Joan Frigolé*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 129-135.
- PITT-RIVERS, J. (1971). *Los hombres de la Sierra. Ensayo sociológico sobre un pueblo de Andalucía*. Barcelona: Grijalbo.
- PORQUERES I GINÉ, E. (2013). «A volta do parentesco: Joan Bestard Camps em conversa com João de Pina-Cabral». *Revista de Antropologia*, 56 (2): 547-567.
- PRAT, J. (1980). «Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 1: 30-63.
- PRAT, J. (2007). *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Barcelona: Bellaterra.
- PRAT, J. (2022). «Petita història dels primers anys del DAFiTS». En J. Roca, G. Maza y R. Torrens (eds.). *La ciutat i les vides. Textos en homenatge a Joan Josep Pujadas*. Tàrragona: Publicacions URV pp. 47-76.
- PRAT, J.; MARTÍNEZ, U.; CONTRERAS, J. y MORENO, I. (eds.) (1991). *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus.
- PRATS, L.; LLOPART, D. y PRAT, J. (1982). *La cultura popular a Catalunya. Estudios e instituciones, 1853-1981*. Barcelona: Fundació Serveis de Cultura Popular, Fundació Cultural.
- RAMIS, R. (2020). «La justicia más Antigua» (recensión). *Anuario de Historia del Derecho Español*, 90: 904-908.
- ROCA, J.; MAZA, G. y TORRENS, R. (eds.) (2022). *La ciutat i les vides. Textos en homenatge a Joan Josep Pujadas*. Tàrragona: Publicacions URV.
- ROIGÉ, X. y FRIGOLÉ, J. (2010). *Constructing cultural and natural heritage: parks, museums and rural heritage*. Girona: Documenta Universitaria.
- ROMERO, A. (2022). «Pasado, presente y futuro de la Antropología Social en Cataluña y España. Entrevista a Ignasi Terradas». Publicada en catalán en *Revista Perifèria. Revista de Recerca i Formació en Antropologia*. Traducida por Lidia Montesinos para *Ankulegi*. <https://ankulegi.hypotheses.org/1445>.
- ROMERO, P. y DOÑATE, M. (2008). «Conversant amb Ignasi Terradas i Saborit. Antropologia, universitat i societat: la necessitat d'una lectura crítica de l'actualitat». *(con)textos. revista d'antropologia i investigació social*, 1: 5-22.

- SALAZAR, C. (2004). «Repensar la consanguinidad». En D. Marre y J. Bestard (eds.) (2004). *La adopción y el acogimiento: presente y perspectivas*. Barcelona: Universidad de Barcelona, pp. 313-335.
- SALAZAR, C. y BESTARD CAMPS, J. (eds.) (2019). *Religion and Science as forms of life. Anthropological insights into reason and unreason*. Nueva York, Oxford: Berghahn.
- STOLCKE, V. (2004). «A modo de conclusiones». En D. Marre y J. Bestard (eds.) (2004). *La adopción y el acogimiento: presente y perspectivas*. Barcelona: Universidad de Barcelona, pp. 337-343.
- SUÁREZ, M. (coord.) (1990). *Historia, antropología y política. Homenaje a Àngel Palerm*, dos volúmenes. México: Universidad Iberoamericana / Alianza Editorial.
- TAX FREEMAN, S. (1970). *Neighbours. The social contract in a Castilian Hamlet*. Chicago: Chicago University Press.
- TERRADAS SABORIT, I. (1972). «Organización económica y protección de la virginidad». *Ethnica: Revista de Antropología*, 3: 181-197.
- TERRADAS SABORIT, I. (1973). *Antropología del campesino catalán. Del modo de producción feudal al capitalismo*. vol. I. Barcelona: A. Redondo.
- TERRADAS SABORIT, I. (1979). *Les colònies industrials. Un estudi entorn al cas de l'Ametlla de Merola*. Barcelona: Laia.
- TERRADAS SABORIT, I. (1980). «Els orígens de la institució de l'hereu a Catalunya: vers una interpretació contextual». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 1: 65-97.
- TERRADAS SABORIT, I. (1983). «“El llano en llamas”: retablo de un pueblo maldito». *Relaciones*, 4 (13): 54-78.
- TERRADAS SABORIT, I. (ed.) (1984a). «Àngel Palerm: darrera el mètode». En N. Escandell-Tur e I. Terradas (coords.). *Història i antropologia. A la memòria d'Àngel Palerm*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 33-46.
- TERRADAS SABORIT, I. (1984b). *El món històric de les masies: conjectures generals i casos particulars*. Barcelona: Curial.
- TERRADAS SABORIT, I. (1984c). «La importància dels arxius de les masies per a la història de Catalunya». *L'Erol*, 10: 6-7.
- TERRADAS SABORIT, I. (1985). «La història de les estructures i la història de la vida». En Moll Blanes, I. (coord.). *La vida quotidiana dins la perspectiva històrica: III Jornades d'Estudis Històrics Locals*, pp. 3-30.
- TERRADAS SABORIT, I. (ed.) (1986). *Orígens del món català contemporani*. Barcelona: Fundació Caixa de Pensions.
- TERRADAS SABORIT, I. (1987). *El cavaller de Vidrà: de l'ordre i el desordre conservadors a la muntanya catalana*. Barcelona: Abadía de Montserrat.
- TERRADAS SABORIT, I. (1988). *Mal natural, mal social. Introducción a la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Barcanova.
- TERRADAS SABORIT, I. (1990). *Revolución y religiosidad: textos para una reflexión en torno a la Revolución francesa*. Valencia: Alfons el Magnànim.

- TERRADAS SABORIT, I. (1992). *Eliza Kendall: reflexiones sobre una antibiografía*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- TERRADAS SABORIT, I. (1993a). «Realismo etnográfico. Una reconsideración del programa de Bronislaw K. Malinowski». En J. Bestard (ed.) (1993). *Después de Malinowski. Modernidad y postmodernidad en la antropología actual. Actas del VI Congreso de Antropología*. Tenerife: FAAEE, ACA.
- TERRADAS SABORIT, I. (1993b). «La historia del derecho de Cataluña de Guillem de Brocà. Una obra cabdal per a la història i l'antropologia social dels catalans». *El Contemporani. Revista d'Història*, 1: 29-34.
- TERRADAS SABORIT, I. (1994). *La qüestió de les colònies industrials: l'exemple de l'Ametlla de Merola*. Manresa: Centre d'Estudis del Bages.
- TERRADAS SABORIT, I. (1995). *Requiem Toda: ensayo de comprensión de las costumbres históricas de los Toda ante la muerte*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- TERRADAS SABORIT, I. (coord.) (1996). «"I... què fa la família?" Societat, cultura i família a Catalunya». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 8: 63-64.
- TERRADAS SABORIT, I. (1998-1999). «Les cigales et le rythme des jours. La symbolique cicadéenne des îles Andaman (Inde) avec une comparaison centrée sur celles des Pays méditerranéens». *EPHE Biol. Evol. Insectes*, 11-12: 19-54.
- TERRADAS SABORIT, I. (coord.) (1999). *Antropología jurídica. VIII Congreso de Antropología*. Santiago de Compostela: FAAEE/AGA.
- TERRADAS SABORIT, I. (2004). «El nombre de miel de las andamanesas. El calendario andamanés y los nombres para la expectativa de la procreación femenina». *Revista de Antropología Social*, 13: 253-278.
- TERRADAS SABORIT, I. (2005). «Els orígens de la institució de l'hereu a Catalunya: vers una interpretació contextual. 25 anys després de l'article». *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 6. <https://raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/51450>.
- TERRADAS SABORIT, I. (2006). «El temps de la vida andamanesa». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 28: 54-63.
- TERRADAS SABORIT, I. (2008). *Justicia vindicatoria: de la ofensa e indefensión a la imprecación y el oráculo, la vindicta y el talión, la ordalía y el juramento, la composición y la reconciliación*. Madrid: CSIC.
- TERRADAS SABORIT, I. (coord.) (2010). «Presentació dossier», monogràfic «Cultura i justícia: perspectives antropològiques». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 35: 12-19.
- TERRADAS SABORIT, I. (coord.) (2011). *Antropología jurídica de la responsabilidad*. Santiago de Compostela: Andavira.
- TERRADAS SABORIT, I. (coord.) (2015). «Derecho y Antropología Social en pie de igualdad. Una introducción». *Revista de Antropología Social*, 24: 9-33.
- TERRADAS SABORIT, I. (2016). «La etnografía del procedimiento vindicatorio». En C. del Mármol, X. Roigé, J. Bestard y J. Contreras (eds.). *Compromisos etnográficos. Un homenaje a Joan Frigolé*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 65-95.

- TERRADAS SABORIT, I. (2019). *La justicia más antigua: teoría y cultura del ordenamiento vindicatorio*. Madrid: CSIC.
- TERRADAS SABORIT, I. y FERNÁNDEZ, L. (1973). *Antropología del campesino catalán. Socialización, sexualidad y economía: un estudio de comportamiento mágico*, vol. II. Barcelona: A. Redondo.
- VALDÉS DEL TORO, R. (1976). «Ecología, trabajo, fiestas y dieta en un concejo del occidente astur». En C. Lisón (ed.). *Temas de antropología española*. Madrid: Akal, pp. 263-345.
- VALDÉS DEL TORO, R. (ed.) (1981). *Las razas humanas*. Barcelona: Compañía Internacional Editora S.A.

La Universidad de Barcelona ha acogido durante años antropólogos de reconocido prestigio internacional. Algunos participaron en la creación del Departamento de Antropología Cultural y su obra ha consolidado ámbitos de investigación primordiales que han convertido esta disciplina en un campo al servicio de la comunidad.

En el presente libro, Joan Prat Carós ofrece las principales aportaciones de cuatro de ellos: Joan Bestard, Jesús Contreras, Joan Frigolé e Ignasi Terradas. Todos contribuyeron a introducir el mundo rural en los intereses de los investigadores, a la vez que se adentraron en otras áreas como el parentesco (Bestard), la antropología de la alimentación (Contreras), los estudios sobre genocidio y violencia (Frigolé) y la antropología jurídica (Terradas).

Con esta aproximación, el autor no solo rinde un merecido homenaje a los cofundadores de la antropología catalana, sino que difunde las metodologías científicas e interpretativas con las que se avanzaron a otros especialistas de su tiempo.