

<p style="text-align: center;"><i>Scripta Nova</i> REVISTA ELECTRÓNICA DE GEOGRAFÍA Y CIENCIAS SOCIALES Universidad de Barcelona. ISSN: 1138-9788. Depósito Legal: B. 21.741-98 Vol. XIII, núm. 287, 1 de abril de 2009 [Nueva serie de <i>Geo Crítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana</i>]</p>

LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA Y EL MAGISTERIO DE CLAUDIO ESTEVA FABREGAT Estrategias institucionales y desarrollo intelectual en las disciplinas científicas

Horacio Capel
Universidad de Barcelona

Recibido: 10 de noviembre de 2008. Aceptado: 8 de enero de 2009. Versión definitiva: 24 de febrero de 2009.

La antropología española y el magisterio de Claudio Esteva Fabregat. Estrategias institucionales y desarrollo intelectual en las disciplinas científicas (Resumen)

El análisis e interpretación de la obra científica del antropólogo Claudio Esteva Fabregat, un maestro de la antropología española e internacional, permite identificar algunas estrategias que se han desplegado en el seno de la propia comunidad, y en relación con otras comunidades científicas competidoras. Se reflexiona, a partir de textos teóricos escritos por él mismo y por otros antropólogos, sobre las relaciones conflictivas o de colaboración que han existido, internamente, entre estos profesionales de la ciencia y, hacia el exterior, con los de diferentes comunidades científicas.

El artículo trata de destacar las interrelaciones entre las dimensiones sociales y las intelectuales en el curso de una trayectoria científica, intentado plantear el tema desde la perspectiva más general de la sociología de las comunidades científicas. En una primera parte se presenta un panorama general de la antropología española; en la segunda, la dimensión social, la formación científica y las oportunidades profesionales del científico; y en la tercera, la trayectoria intelectual y el magisterio de Claudio Esteva en México y España, con particular énfasis en la creación de la escuela de antropología de Barcelona, los temas de investigación y las aportaciones metodológicas que ha realizado en sus trabajos. Finalmente se presentan las relaciones y conflictos en el seno de la comunidad de antropólogos y con otras comunidades científicas. El artículo concluye con una propuesta a los antropólogos sobre el interés de una antropología de la ciencia.

Palabras clave: antropología española, sociología de la ciencia, estrategias científicas, magisterio científico, comunidades científicas, antropología de la ciencia.

Spanish Anthropology and the magistry of Claudio Esteva Fabregat. Institutional strategies and intelectual developpement in scientific disciplines (Abstract)

The analysis and interpretation of the scientific work of the anthropologist Claudio Esteva Fabregat, a leading authority on Spanish and international anthropology, allows identifying some strategies that have been deployed at the very heart of the community itself and in relation to other competitor scientific communities. The article examines, from theoretical texts written by himself and by other anthropologists, on the relations of conflict or cooperation that have existed, internally, between these science professionals, and toward the outside, with those from different scientific communities.

The paper aims to highlight the interrelationships between the social and intellectual dimensions in the course of a scientific career, trying to raise the issue from the broader perspective of the sociology of scientific communities. The first part provides an overview of Spanish anthropology; the second analyses the social dimension, scientific training and professional opportunities of scientists and in the third, the intellectual career and teaching of Claudio Esteva in Mexico and Spain is presented, with particular emphasis on the creation of the school of anthropology of Barcelona, the research topics and methodological contributions he has made in its work. Finally the article presents the relationships and conflicts within the community of anthropologists and with other scientific communities. The article concludes with a proposal to the anthropologists about the interest of an anthropology of science.

Key Words: Spanish Anthropology. Sociology os science, scientific strategies, scientific magistry, scientific communities, scientific disciplines, anthropology of science.

Claudio Esteva Fabregat es, sin duda, una autoridad mundial en el campo de la antropología, uno de los maestros más respetados de esta ciencia a escala internacional. El homenaje que se le tributa por el Colegio de Jalisco con ocasión de cumplir 90 años es totalmente merecido, por la importancia de su aportación científica^[1]. Pero, además, el magisterio y la actividad investigadora de Claudio Esteva han sido fundamentales para la consolidación de la antropología en España y

para la creación de la escuela antropológica catalana. Es un verdadero maestro, tanto por el modelo que su obra ha representado para otros investigadores y docentes, como por su capacidad para ejercer influencia a través de instituciones científicas reconocidas. Ha contribuido a introducir en España nuevas perspectivas y corrientes de pensamiento. Además, su esfuerzo para difundir las ideas antropológicas ha sido muy grande, con una actividad incansable en ese sentido.

En este artículo voy a poner énfasis en el papel de maestro que ha tenido, destacando algunos hitos fundamentales de su carrera, en relación con la institucionalización de la antropología. Trataré también de las interrelaciones entre las dimensiones sociales y las intelectuales en el curso de su trayectoria científica, intentado plantear el tema desde la perspectiva más general de la sociología de las comunidades científicas[2].

I. LA SOCIOLOGÍA DE LA CIENCIA Y LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA

La antropología desde la sociología de la ciencia

Hoy se insiste mucho en la “reflexividad” de los antropólogos sobre su propia disciplina y el interés por examinar “cómo los antropólogos han construido su ciencia”, razón por la cual han empezado a reinterpretar y reevaluar las etnografías escritas por sus antepasados[3]. Se trata de un paso, sin duda, muy importante; pero más todavía sería analizar dichas etnografías, así como el conjunto de los trabajos teóricos y los propios relatos que han escrito de su disciplina, a partir de la perspectiva de la sociología de la ciencia. Realizaré un ensayo para identificar algunas estrategias que se han desplegado en el seno de la propia comunidad, y en relación con otras comunidades científicas competidoras, a partir de la interpretación de los textos teóricos escritos por los antropólogos, y en particular por Claudio Esteva Fabregat; y trataré de reflexionar sobre las relaciones conflictivas o de colaboración que han existido, internamente, entre estos profesionales de la ciencia y, hacia el exterior, con los de otras comunidades científicas.

El trabajo de los científicos no se realiza de forma aislada sino en el seno de comunidades científicas estructuradas, las cuales configuran estilos de pensamiento que determinan la elección de los problemas, las preguntas que se realizan, las reglas para trabajar, el vocabulario y los marcos teóricos que han de utilizarse.

Las estructuras sociales de las comunidades científicas contribuyen a configurar y a reforzar los estilos de pensamiento y las ortodoxias disciplinarias.

En las primeras fases de desarrollo de una disciplina se despliegan normalmente estrategias de autoafirmación y delimitación disciplinaria, en relación con otras ya existentes que pueden competir por el mismo campo científico. En una fase posterior se ponen en marcha estrategias de consolidación para obtener recursos y reconocimiento institucional de los programas y de los títulos, y para organizar sistemas eficaces de socialización, a través de planes de estudio consensuados. Más adelante, una vez consolidadas, las comunidades científicas luchan por afianzar el campo propio y despliegan estrategias expansivas, que les pueden llevar a conflictos con otras disciplinas próximas. En el seno de una comunidad científica existen fuertes luchas por los prestigios internos y por el poder, con conflictos virulentos que pueden desencadenar verdaderas batallas internas, en las que los bandos se enfrentan en defensa de concepciones o metodologías alternativas. El triunfo de una de ellas significa no solo obtener prestigio intelectual, sino también control de los recursos y de las enseñanzas, con efectos en la capacidad de imponer sus concepciones sobre sus discípulos. Hacia el exterior, es decir, en el enfrentamiento con las otras comunidades competidoras, las coincidencias entre los miembros de una comunidad, en cambio, pueden ser mayores, con argumentaciones matizadamente diferentes a las de los enfrentamientos internos[4].

En todo caso, es interesante prestar atención a la imbricación entre, por un lado, los factores sociales o las oportunidades que influyen en las carreras profesionales de los científicos, y, por otro, los factores intelectuales y las ramificaciones, a veces inesperadas, que se van produciendo en los programas de investigación. Es sugestivo considerar las justificaciones que los propios científicos dan de su evolución y de sus programas de trabajo, las idealizaciones que realizan *a posteriori*, y los cambios que se producen en ellas.

Especial interés tiene el análisis que se realiza sobre las personas que con su magisterio e influencia contribuyen a configurar el conjunto de la comunidad y las concepciones científicas dominantes, y que en su enfrentamiento intelectual o social con otros maestros pueden influir en determinados desarrollos.

Todos estos conflictos se han reconocido ya en algunas ciencias, como en el caso de la geografía[5], y pueden investigarse también en la antropología. Sin embargo, no existen todavía, que yo sepa, estudios que examinen con atención la producción científica de los antropólogos en términos de los intereses y las estrategias de la propia comunidad científica a la que pertenecen.

Los problemas en esta ciencia son especialmente interesantes debido a que la antropología existe como disciplina institucionalizada desde fecha muy reciente, y con un proceso lento y difícil de consolidación. La mayor parte de los que se reconocen como padres de la moderna antropología no eran propiamente antropólogos sino estudiosos o aficionados con diversas titulaciones, atraídos por motivos diversos (misioneros, funcionarios coloniales, comerciantes, naturalistas) al

estudio de las sociedades “primitivas”. En realidad, la antropología como disciplina científica se ha ido configurando desde la segunda mitad del siglo XIX y, sobre todo, en el siglo XX a partir de varias tradiciones intelectuales y científicas diferentes. Al menos podemos considerar las cinco siguientes: la antropología física o biológica, la etnografía y el folclore, la arqueología, la sociología y la geografía.

Una comunidad científica heterogénea, débil y poco estructurada

Las historias disciplinarias tratan de crear legitimidades y se escriben y reescriben en relación con cada cambio revolucionario del marco teórico dominante, o con cada cambio institucional especialmente significativo. Frecuentemente se remontan al pasado lejano, en donde buscan “precedentes” para dar legitimidad y prestigio a la disciplina, y al pasado más inmediato, para destacar el carácter nuevo, para valorar el propio magisterio, el de los maestros cercanos y de la escuela a que se pertenece.

La antropología española es bastante reciente, aunque tenga una historia más larga de lo que se acostumbra a señalar. Es cierto que España no tuvo un amplio desarrollo de la etnografía durante el siglo XIX por la ausencia de un gran imperio colonial en África o en áreas en las que se mantenían poblaciones “primitivas”. Los antropólogos de países que sí los tuvieron tienen tendencia a magnificar los estudios que se realizaron en ese siglo, y desconocer u olvidar el verdadero origen de la etnografía en las descripciones que los españoles acometieron en el siglo XVI en América. Por su parte, es normal que en España éstas se valoren ampliamente.

Son muchos los antropólogos españoles que señalan oportunamente la importancia del siglo XVI[6]. Pero con mucha frecuencia, cada uno trata de llevar el agua a su molino, es decir trata de esgrimir esa historia para justificar sus propias opciones teóricas. Como hace el mismo Esteva, buen conocedor de la historia de la antropología hispana e hispanoamericana, cuando destaca un aspecto específico, a saber: que las relaciones entre la antropología y la lingüística eran grandes en obras como las de los misioneros españoles en América, entre ellos fray Bernardino de Sahagún; la lingüística, destaca, ya era consustancial con los trabajos de campo que realizó entre los nahuas de aquel tiempo, como lo muestra el uso de la lingüística para su comprensión de la cultura azteca[7].

Dejando a un lado los precedentes renacentistas, relacionados con la descripción de los grupos sociales que poblaban el Nuevo Mundo, y con las estrategias misionales que se emplearon ampliamente en América, en la época moderna y contemporánea la historia de la antropología española puede esgrimir, como la de la geografía, debates científicos, con figuras individuales y con nichos institucionales de gran interés, que no es necesario mencionar ahora[8].

En lo que se refiere al siglo XIX Jerónimo Bouza ha narrado brillantemente esa historia, vinculada esencialmente, y en sus rasgos más valiosos, con la antropología física o biológica y con la medicina, así como con debates e iniciativas que condujeron a la constitución de diversas asociaciones (entre las cuales la Sociedad de Amigos del Hombre o la Asociación Catalana de Antropología, Etnografía y Prehistoria). Ha mostrado los obstáculos que hubo de superar hasta convertirse en una disciplina académica reconocida y las alianzas que los científicos tuvieron que establecer para superarlos. También los conflictos que ha tenido con otras disciplinas próximas y el permanente estado de revolución que ha conocido en su desarrollo[9].

Otros autores han estudiado el interés por la cultura popular en la Cataluña desde la segunda mitad del siglo XIX, en relación con las ideas que condujeron a la reunión de materiales sobre el folclore y la etnografía del mundo rural catalán, y que dieron lugar a iniciativas como la creación del Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya (1913-1922) que dirigió el catedrático de Ética de la Universidad de Barcelona Tomás Carreras Artau[10]. Y no se ha dejado de valorar la labor de diferentes personalidades en la protohistoria de la antropología española, entre los cuales Joaquín Costa[11].

En las primeras décadas del siglo XX una serie de descubrimientos paleontológicos permitieron ir ampliando el conocimiento de la evolución humana y avanzando en la aceptación y en el refinamiento de las teorías de la evolución de base darwinista. Eso tuvo impacto en los estudios de antropología física. En España la Junta de Ampliación de Estudios realizó un gran papel contribuyendo a difundir los avances que se realizaban y facilitando la incorporación de españoles a estas investigaciones, y el intercambio con otros extranjeros[12], algunos de los cuales, como Hugo Obermaier, acabaría instalándose en España[13]. Entre los paleo-antropólogos debe destacarse el papel de Manuel Antón Ferrándiz, que fue director del Museo de Antropología y entre cuyos discípulos hay que contar a Telesforo de Aranzadi (1860-1945), que sería catedrático de la Universidad de Barcelona y Luis de Hoyos Sáinz (1868-1951). Algunos de estos antropólogos físicos se convirtieron asimismo en folcloristas o etnógrafos y se interesaron por cuestiones de cultura popular. Es el caso de Hoyos Sáinz[14], catedrático de Fisiología de la Escuela Superior del Magisterio de Madrid, que contribuyó a formar el Museo del Pueblo Español, institución que en 1933 se integraría en el Museo Nacional de Antropología[15].

La historia de la antropología española del siglo XX debe incluir los desarrollos que existieron en Madrid, Sevilla, el País Vasco, Castilla o Galicia en relación con el estudio de las tradiciones populares, el folclore y las dimensiones propiamente antropológicas, así como con el desarrollo de los estudios arqueológicos.

A fines de la década de 1960, en el momento en que se inició el magisterio de Claudio Esteva en Barcelona, la comunidad científica de los antropólogos españoles era heterogénea, débil y poco estructurada[16]. Había una distinción fundamental

entre la antropología que se explicaba en la Facultad de Ciencias, como Antropología Física (o Biológica) y la que se impartía en la Facultad de Filosofía y Letras (esencialmente como Etnología)[17].

En la misma Universidad de Barcelona esa distinción era muy clara. En la Facultad de Ciencias, después de amplios debates intelectuales y tras un largo proceso de gestación, por la competencia entre naturalistas y médicos (que también la reclamaban), en 1891 se creó una cátedra de Antropología Física. En 1899 dicha cátedra sería ocupada por Telesforo de Aranzadi y se inició una línea de estudios científicos prolongada hasta los años 1960 por Santiago Alcobé y luego por Josep Pons Rosell en la Facultad de Biología[18]. En la Facultad de Filosofía y Letras, el prehistoriador Pedro Bosch Gimpera se interesó en los años 1930 por la etnología y por una etnografía comparada de los pueblos primitivos como exponentes de fases de desarrollo cultural anteriores al desarrollo agrícola y urbano[19]. Sus enseñanzas fueron mantenidas por su discípulo Luis Pericot García, que había ocupado la cátedra de Etnología en la Universidad de Barcelona en 1933 y sería finalmente catedrático de Prehistoria[20].

Además del de Barcelona, existían en España varios núcleos universitarios con tradición de estudios antropológicos.

En la Universidad de Madrid destacaba el grupo formado en torno al Seminario de Estudios Americanistas fundado por Manuel Ballesteros Gaibrois, que era doctor en Arqueología por la Universidad de Madrid (1931) y en Antropología por la de Berlín (1935), donde estudió la lengua náhuatl y empezó a especializarse en cultura azteca, realizando su Tesis doctoral sobre los sacrificios humanos según la obra de Bernardino de Sahagún. Ballesteros Gaibrois, hijo del también historiador Antonio Ballesteros Beretta, fue decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Valencia en 1945, y nombrado catedrático de Historia de América Prehispánica de la Universidad de Madrid en 1950, donde creó un Seminario de Lengua y Cultura Azteca, impulsó una escuela española de mexicanistas y la Asociación Española de Nahuatlato[21].

Manuel Ballesteros Gaibrois estuvo muy vinculado al régimen franquista, hasta el punto de ser nombrado Gobernador Civil de Santa Cruz de Tenerife en 1960. Impulsor de los estudios indigenistas, había organizado desde 1951 el Seminario de Estudios Indigenistas en Madrid[22]. A partir de su cátedra se crearía luego el Departamento de Antropología y Etnología de América, tras el traslado desde Sevilla a Madrid de José Alcina Franch, en 1967. En la misma ciudad, en el Museo de Etnología y en el CSIC existían también estudiosos del tema.

De ese grupo de antropólogos vinculados a la prehistoria e historia antigua saldrían diversos especialistas que se han considerado, según las circunstancias, prehistoriadores, antropólogos o etnólogos y que han tenido también interés por otros temas, desde el folclore a la literatura y la semiótica. Un caso significativo, aunque discutido, podría ser el de José Manuel Gómez Tabanera, que se doctoró en Madrid con una Tesis sobre *Origen y desarrollo del pensamiento antropológico* (1953), y realizó una carrera académica que le llevó a vincularse a diversas instituciones, entre las cuales el Museo Etnológico y el Museo del Pueblo Español, fundado por Luis de Hoyos Sáinz, con quien también colaboró[23].

En Sevilla las figuras de Antonio Machado y Núñez, que fue catedrático de la Facultad de Ciencias, y de su hijo Antonio Machado Álvarez (“Demófilo”) así como la actividad de la Sociedad de Antropología habían creado una tradición de estudio de la antropología física y del folclore, y, en definitiva, un ambiente favorable a la antropología. En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla el Departamento de Antropología sería fundado por José Alcina Franch tras su llegada en 1959 y continuado luego por Alfredo Jiménez Núñez[24].

La tradición de estudios etnológicos estaba bien representada en varias regiones, entre ellas en el País Vasco y Navarra, donde puede significarse en la figura de José Miguel de Barandiarán (1889-1991), el patriarca de dichos estudios; había ocupado en 1956, y hasta 1976, la cátedra de Etnología Vasca en la Universidad de Navarra, constituyéndose allí un activo grupo de investigación, que también se organizó en torno a la Sociedad de Estudios Vascos[25].

A ello podían añadirse el trabajo de personalidades de gran relieve, que efectuaban un magisterio a distancia, como Julio Caro Baroja[26], y antropólogos individuales que actuaban en diversas regiones españolas, así como un cierto número de antropólogos extranjeros que realizaban trabajos de campo en España. Desparecida o reducida la posibilidad de hacer observaciones antropológicas en áreas colonizadas de otros continentes, España aparecía para algunos antropólogos europeos como un país distinto y tradicional, en el que era posible realizar con menos coste dichas observaciones, lo que dio lugar a una antropología hecha en España por extranjeros. Especialmente en el ámbito mediterráneo, que había sido elegido por Evans Pritchard para el entrenamiento de campo de sus estudiantes de Oxford[27]. Sin embargo otros antropólogos han criticado esas etnografías que pretendían primitivizar a los habitantes de las regiones mediterráneas, a pesar del hecho histórico de que poseen una cultura refinada desde hace más de 2.000 años[28].

La llegada de Claudio Esteva Fabregat a la Universidad de Madrid, primero, y de Barcelona, después, hizo posible constituir otro importante grupo de antropólogos, que se apoyaría en la institución universitaria y en el Centro de Etnología Peninsular del CSIC. Cuando se produjo esta fundación Esteva tenía ya una larga historia personal e institucional, que influiría en la configuración del núcleo barcelonés.

II. LA DIMENSIÓN SOCIAL: FORMACIÓN CIENTÍFICA Y OPORTUNIDADES PROFESIONALES

La cuestión de cómo se llega a ser maestro en una disciplina científica y, mucho más, cómo se puede tener un papel esencial en la institucionalización de la misma, constituye un problema que puede ser abordado desde la sociología de la ciencia. La personalidad de los científicos, la formación que reciben, las vicisitudes y los azares de su trayectoria vital, las oportunidades profesionales, los apoyos políticos y sociales son aspectos que deben ser considerados.

La crisis personal tras la guerra civil y la catarsis

La vida de Claudio Esteva se vio decisivamente afectada por la guerra civil española y por el exilio posterior de los vencidos. En su caso, tuvo una actividad política y militar durante la contienda, en la que fue secretario de organización y propaganda de las Juventuts Unificades de Catalunya, una organización juvenil del Partit Socialista Unificat de Catalunya (PSUC). Acabada la misma, estuvo en el campo de concentración francés de Saint Cyprien, con los restos del ejército republicano español. En 1939, a sus 21 años pudo embarcar hacia México en el vapor Sinaia emprendiendo el camino del exilio, junto con otros republicanos del ejército derrotado[29].

En México, tras diversas experiencias laborales (entre ellas jugador y entrenador de fútbol, así como algunos intentos empresariales), pudo ingresar en la Escuela Nacional de Antropología de la ciudad de México. El mismo Esteva ha valorado ese periodo de formación y ha aludido a los intereses y los azares que le condujeron a ingresar como estudiante en dicha Escuela.

El papel del conflicto político aparece una y otra vez en los recuerdos de Esteva, que van unidos a una especie de catarsis que parece se sintió obligado a realizar después de la guerra civil. En una entrevista realizada en 1995, Esteva afirma que a medida que avanzaba en la antropología y entraba en el análisis e introspección de los conocimientos humanos,

“obtenía algo así como un conocimiento que me permitía comenzar el examen de mi mismo. En cierto modo los estudios antropológicos produjeron en mi persona el efecto de una catálisis, semejante al de una catarsis por cuyo medio expulsaba los materiales de mis propias crisis personales mientras, al mismo tiempo, encontraba en aquellos el estímulo para proyectarme hacia el futuro con nuevas ideas”[30].

Conociendo la fuerte personalidad de Esteva, debió ser un intenso conflicto interno. Sin duda fue eso lo que le condujo a un interés por el psicoanálisis, y a profundizar en la obra de Erich Fromm.

Cuando habla de estos temas, podemos interpretar que lo que está en la base de todo es el conflicto político. “Antes de cursar antropología, mis ideas sobre el mundo eran concretas en cuanto a la percepción política de los hechos sociales”. La antropología, confiesa, le permitió saber más sobre sí mismo y sobre la diversidad humana, y perfeccionar su percepción de los problemas sociales. En concreto, eso le hizo posible “pasar de los simplismos explicativos a las complejidades que resultan de la observación”. La antropología, añade, le condujo

“a mantener un cierto escepticismo en relación con las verdades absolutas que en mi adolescencia habían gobernado mis primeras ortodoxias existenciales. La crisis personal que me hizo entrar a estudiar Antropología pronto se convirtió, por tanto, en una forma de consciencia donde mi propia identidad comenzó a configurarse”.

Todo el conflicto personal que provocó la reflexión sobre la tragedia de la guerra civil española y las convicciones políticas que había compartido está ahí presente. Es posible que su distanciamiento respecto al partido comunista y al marxismo en general, de lo que hablaremos luego, esté relacionado con esa reflexión.

En efecto, aunque en algún momento sus biografías señalan que había tenido relación con el anarquismo[31], en realidad su integración en las Juventudes Socialistas Unificadas significaba la integración en el partido comunista. Que fuera soldado, lo nombraran comisario político de una división y luego volviera a soldado raso[32] refleja seguramente las dudas que tenía y, desde luego, su individualismo.

El final de la guerra le tuvo que producir, como a otros exiliados, una profunda “crisis personal”, la cual, en el caso de Esteva, pareció resolverse “asumiendo la antropología en sus contenidos”[33]. En concreto, insiste, sus “catarsis personales se realizaron mejor siendo antropólogo que siendo político”. En su relato, se trataría “de una solución psicológica en la que uno de sus resultados habría consistido en proporcionarme estabilidad profunda y hasta objetiva”. Como consecuencia, llegaría a la convicción de que “el ideologismo sugiere inestabilidad y es enemigo de la antropología”[34]. Vuelve a insistir en el tema:

“En cualquier caso, la teoría de la crisis personal considerada como un estímulo de situación, entonces inconsciente, me condujo a la antropología, y ésta fue una opción subjetiva que adoptaba en función de ser ésta un medio para mi propia transformación personal. De algún modo, se trataba de una forma de ansiedad que se dirigía a la resolución de su crisis por la vía de la procuración de una antiideología (...) como una experiencia de catarsis resolutoria de una ansiedad que fue primero construida por la ideología”[35].

Pocas veces hemos leído testimonios tan lúcidos sobre lo que representó el final de la guerra civil española para los vencidos, y los traumas psicológicos a que dio lugar. Aunque el problema de la conversión a la antropología volverá a ser tratado más adelante, lo que parece claro de estas palabras es la importante crisis sufrida por el desenlace de la guerra y los cuestionamientos que ello produjo en las posiciones políticas que Esteva había mantenido durante el conflicto, es decir, un distanciamiento del comunismo e incluso del marxismo.

Sin duda esos sentimientos se fueron acusando en los años siguientes. El tema de las ortodoxias, y el cuestionamiento de ellas en política aparece varias veces en su pensamiento, y se agudizaría con los años sucesivos. En la misma entrevista de 1995, hablando de las escuelas en antropología Esteva estima que “con ellas el estudioso de antropología tiende a obtener seguridad epistemológica y funcionan en términos semejantes a los de un doctrinario aferrado a una creencia, a una ortodoxia que, por lo mismo, tiene controladas todas las opciones”, Y añade: “todos sabemos, más o menos que las ortodoxias son grandes errores históricos acumulados que mueven ciegamente ilusiones de verdad, algo así como ilusiones ópticas que mientras permanecen proporcionan confianza a las personas que las siguen”[36].

Los estudios de antropología en México

Sin duda los estudios que realizó en México configuraron de forma decisiva el pensamiento antropológico de Esteva Fabregat. En ese país tuvo oportunidad de conocer a otro exiliado barcelonés, Pedro Bosch Gimpera, reputado especialista en la prehistoria y arqueología, y que fue profesor en la UNAM y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. De todas maneras, aunque su prestigio era grande, la vinculación de Bosch a los estudios de Europa, y esencialmente del Mediterráneo, y la convicción de que la cultura de los pueblos americanos tenía su origen en contactos interculturales con Asia y el mundo del Pacífico, no eran fácilmente aceptados por los arqueólogos y antropólogos mexicanos, que insistían en sostener el paralelismo cultural y acusaban de eurocentrismo a los que defendían una influencia cultural prehistórica venida del Viejo Mundo[37]. Aún así su prestigio científico y su significado político eran grandes, y sin duda constituyó para Esteva una referencia personal importante, y un aval a su vuelta a Barcelona. De todas formas, en su formación científica el papel de Bosch fue –según él– reducido, y estuvo más influido por los antropólogos mexicanos.

La antropología que se enseñaba en la Escuela Nacional de Antropología e Historia estaba fuertemente influida por la norteamericana, y ponía énfasis en el estudio de los pueblos indígenas mexicanos, y en su evolución desde etapas más antiguas hasta el presente, con una fuerte ideología nacionalista apoyada por el gobierno del Presidente Lázaro Cárdenas y por el Partido de la Revolución Mexicana. Era, además, una antropología unitaria, interdisciplinaria y holista, que utilizaba la arqueología y la excavación arqueológica para reconstruir las culturas del pasado, usando también la lingüística comparada, la antropología biológica y la etnografía comparada[38]. Al mismo tiempo, había recibido directamente la influencia de Malinowski, que estuvo en México en 1940 realizando investigaciones con el apoyo del Departamento de Estudios Indigenistas[39].

Realizados sus estudios en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Esteva tuvo también la oportunidad de iniciar su actividad docente como profesor de Cultura y Personalidad en el mismo centro, y en 1955 obtuvo el grado de Maestro en Ciencias Antropológicas (especialidad de *Etnología*) en la ENAH.

Todo lo cual le permitió poseer una excelente formación en diversos campos. Por ejemplo, en 1953 y 1954 realizó prácticas de arqueología y de osteometría en el laboratorio del Museo Nacional de Antropología e Historia, así como trabajo de campo en San Nicolás Totolapan, del Valle de México, en el seno de una comunidad campesina de habla náhuatl.

Entre 1953 y 1956 pudo participar también en el curso sobre psicoanálisis de grupo impartido por Erich Fromm, de quien fue colaborador como secretario del grupo psicoanalítico mexicano. Lo que le llevaría a interesarse por el psicoanálisis culturalista. Fue seguramente en esa ocasión cuando conoció la obra del psiquiatra y psicoanalista Abraham Kardiner *El individuo y su sociedad*, publicada en 1939, que, según declaró en una ocasión, ha sido el libro que más le ha impresionado en su vida y que le sirvió de orientación para sus cursos y reflexiones sobre antropología psicológica y sobre cultura y personalidad. México ha sido su segunda patria, la que más le ha marcado, más incluso que la Guerra Civil española, porque, reconoce, le dio todo lo que le había negado su propia patria. Se ha sentido siempre mexicano. En una ocasión declaró: “Amo a México, y cuando oigo el Himno Nacional de México me emociono profundamente. Es un gran país”.

El retorno a España

En 1956 Claudio Esteva Fabregat regresó a España estableciéndose en Madrid. Sin duda, hubo razones personales para ello. Vino a España ante todo porque, según su discípulo Santiago Genovés, no encontraba en México “salida adecuada en la antropología de entonces”, lo que le llevó a una decisión que se resume en esta frase, que se ha hecho célebre: “dicen que en todas partes cuecen habas; me voy a mi tierra a que me las cuezan allí”[40]. Es posible que el ambiente cerradamente nacionalista que dominaba en México en aquellos años contribuyera también a que tomara esa decisión.

Esteva siempre ha sostenido que esa vuelta respondía a un deseo de ampliar su horizonte profesional y desarrollar su proyecto “de fundar los supuestos de una antropología española que no fuera solo académica, sino que en un desarrollo pudiera convertirse en la profesión científica más elevada en términos de ser no solo conocimiento, a la vez comparado y empírico, sino también parte de los recursos empleados en el arte de la experiencia de vivir”[41].

Eso le obligó a desarrollar una estrategia intelectual e institucional, acerca de lo cual él mismo es bastante lúcido. Pero antes de hablar de ello hemos de considerar otra dimensión de su regreso, la estrictamente política.

La evolución del régimen franquista

Que un republicano exiliado, y que había estado vinculado al partido comunista, volviera tan pronto a la España franquista muestra la complejidad de la evolución de este régimen que, después de la firma de los acuerdos de 1953 con Estados Unidos, recibió un reconocimiento internacional con el apoyo norteamericano. En el caso de Esteva su retorno tuvo que ver con una estrategia de recuperación de intelectuales exiliados emprendida por algunos grupos políticos y culturales del régimen. Entre ellos Juan Fernández Figueroa, el director de la revista *Índice*, que intervino activamente en esa estrategia.

El año 1956 representa un momento importante en la España franquista, porque es el año en que se produjo la primera protesta estudiantil en la Universidad, primero en Madrid, provocando la declaración del estado de excepción y la caída del ministro Ruiz Jiménez, y luego en Barcelona, dando lugar al cierre temporal de la Universidad. Se empieza a notar también en ese momento el surgimiento público de corrientes antifranquistas, en el que tuvieron un papel destacado algunos antiguos partidarios del régimen; y se hacen visibles enfrentamientos internos entre los falangistas y los tecnócratas del Opus Dei. El Plan de Estabilización Económica de 1959 daría lugar poco después a una década de desarrollo económico. En el plano político el compromiso alcanzado en Munich en 1962 entre diversas fuerzas antifranquistas (lo que, en el interior de España, el régimen calificó como “el contubernio de Munich”), representaría movimientos de cierta importancia en la aparición de una oposición articulada al franquismo.

En esta evolución intervinieron algunas personalidades del régimen, que habían participado en la guerra civil del lado de Franco siendo muy jóvenes. Algunos de ellos tuvieron una evolución intelectual y política que les condujo luego a posiciones contrarias al régimen franquista. Es el caso de Dionisio Ridruejo, Pedro Laín Entralgo, Antonio Tovar y tantos otros intelectuales que tendrían un papel importante en el despertar de la conciencia crítica y en la regeneración intelectual en la España de los años 1950.

En ese contexto hay que situar la aparición y la evolución de la revista *Índice*, dirigida por Juan Fernández Figueroa, un periodista que había tenido en los años 1940 puestos de responsabilidad cultural dentro del régimen. Fernández Figueroa había sido durante la guerra civil española alférez provisional en el bando franquista, pero más tarde, como ha escrito el periodista Cándido, “se aplicó tanto a comprender al adversario, según el dicho de Dionisio Ridruejo, que se pasó a él y así estuvo durante años” Todo ello a partir de una combinación que, en palabras del mismo Cándido, era una “mezcla de cristianismo, marxismo, nacionalismo español, antiesteticismo, falangismo, azañismo y por ahí seguido” y que –como en el caso de algunos de los anteriormente citados y de otros que podrían añadirse- “coaguló en un antifranquismo militante”[42].

Se han señalado la ambivalencia y las contradicciones que hubo en esa empresa editorial, en relación con la presencia de diversos componentes en su seno, entre ellas la falangista y la socialista. En uno de los estudios existentes se indica que “el tono aperturista que *Índice* adopta bajo su dirección [de Juan Fernández Figueroa] se manifiesta en una oposición crítica con respecto al atraso y la baja calidad de la cultura oficial, con insistentes referencias a la cultura –de la anteguerra, del exilio y del interior- excluida por el régimen”[43].

La revista tuvo diversas suspensiones, al compás de su creciente politización y alejamiento de las posiciones más esteticistas de sus comienzos, en los que prestaba mayor atención a los debates literarios y artísticos. A fines de la década de 1950 e inicios de 1960, elementos más aperturistas del régimen la utilizaron en un intento para reincorporar intelectuales y científicos exiliados. Es representativo en este sentido el caso del médico Rafael Méndez, exiliado en México, donde desde 1946 era, como catedrático de Farmacología, una de las personalidades relevantes del mundialmente famoso Instituto de Cardiología en la UNAM; aunque había sido Director General de Carabineros y Subsecretario del Ministerio del Interior del Gobierno Negrín (que era también catedrático de Farmacología y maestro de Méndez). Fue contactado por Fernández Figueroa, y llegó a venir a España en una visita en noviembre de 1963; es significativo que a una recepción que se le hizo por parte de la revista asistió Manuel Fraga Iribarne, que había sido nombrado Ministro del Interior el año anterior (y lo sería hasta 1969)[44].

La vuelta de Esteva Fabregat a España tuvo que ver seguramente con esa política de apertura encubierta iniciada después de los acuerdos con Estados Unidos en 1953 y el ingreso de España en la ONU. Él mismo reconoce que *Índice* fue “un despertador de conciencia crítica” en España y que “su fuerza intelectual y política coincidió con la fase de aparición en España de una generación universitaria que le había perdido el miedo a la dictadura y que comenzaba a oponerse abiertamente”[45]. Esteva, al parecer, llegó a colaborar en esta revista bajo el pseudónimo de “Ibérico”.

En ese artículo de 1995 Esteva escribe algo muy significativo del sentido de aquella colaboración, que enlaza con las preocupaciones que tenía ya desde su exilio mexicano, y que sin duda compartía con otros exiliados:

“para mí, y dado que regresaba de mi exilio en México, fue la oportunidad de vivir una experiencia ideológica nueva, en ese caso, la que estaba emergiendo desde el interior de la tristeza intelectual del Régimen y de la nueva generación, mientras, al mismo tiempo, me permitía mantener el enlace intelectual con Iberoamérica, pues *Índice* siempre estuvo preocupado por la situación de los pueblos americanos, y siempre pensó que la suerte histórica de éstos era también la suerte de España. Es decir, desde aquí para los de allá era también un modo indirecto de pensar juntos los fracasos de nuestros colectivos”[46].

Estrategias intelectuales e institucionales

En Madrid Esteva encontró un ambiente intelectual y científico muy distinto al que había conocido y vivido en México durante tres lustros. Pero también nuevas oportunidades y experiencias. La Universidad española, que había tenido un primer periodo de apertura con el paso de Joaquín Ruiz Jiménez por el Ministerio de Educación, era una universidad mediocre y sufría gravemente las consecuencias de la guerra, el exilio y la depuración de profesores que siguió al triunfo de Franco.

En la situación de la universidad española de la época, lo primero que Esteva encontró es que la estructura “no parecía suficientemente receptiva a la implantación académica de una antropología cultural”[47]. Su situación era, por tanto, difícil, y con el grave problema del “aislamiento y la falta de comunicación”, por la inexistencia de una comunidad científica de antropólogos, “excepto la que constituían por separado algunos pocos antropólogos físicos”, situados en las Facultades de Ciencias. Y él mismo se dio cuenta de que “eran escasas sus posibilidades de expansión a partir de dos cátedras de antropofísica existentes en Madrid y Barcelona”[48].

En lo que se refiere a las Facultades de Letras, como hemos visto, existía la Etnología, vinculada a la Cátedra de Prehistoria. En todo caso, señala Esteva, era mayor “la solicitud interdisciplinaria por parte de etnólogos y prehistoriadores que la proveniente de los antropofísicos en su calidad de biólogos”. Pero los prehistoriadores, tenían “limitada experiencia profesional en materias de etnología”, excepto en dos o tres casos. Y en realidad, afirma, “el hecho de que la estructura académica española se concentrara en los estudios de arqueología prehistórica constituyó una barrera para el desarrollo de la etnología como disciplina”[49].

En realidad, todo este relato se va hilvanando en relación con los resultados posteriores. Se tiene la impresión de que las estrategias que diseñó fueron siendo distintas, en función de las circunstancias concretas que se daban. En un primer momento, al llegar a Madrid, el problema principal al que se enfrentaba era que “la etnología no alcanzaba un papel académico institucionalizado en forma de cátedras universitarias”, y que “históricamente en España el papel de los prehistoriadores prevaleció sobre el de los etnólogos”[50]. Más concretamente, escribe, “en la realidad de las provisiones de cátedras en España, es necesario señalar que cuando las denominaciones han sido de prehistoria y etnología, o de etnología y prehistoria, o simplemente de historia primitiva del hombre, dichas cátedras han sido adjudicadas a opositores situados dentro de los intereses e investigaciones de la prehistoria; en ningún caso se ha otorgado a un etnólogo”; aunque en realidad, reconoce, fueron pocos los de esta especialización que se presentaron a esas cátedra, si hubo alguno. Todo ello le hacía percibir en aquel momento que tenía escasas posibilidades en ese camino de vinculación a la prehistoria.

En esa situación, y ante la convicción de que la autonomía académica de la etnología no era posible dentro de la prehistoria “por la pasividad de los prehistoriadores”, la estrategia que adoptó fue la de valorar su experiencia americanista: “El americanismo mantenía conexiones muy claras con la etnohistoria y la arqueología, e incluso, sin gran desarrollo técnico, con la lingüística. Aquí estaban, pues, latentes las estrategias para el desarrollo de una antropología cultural”[51].

No sabemos qué fue antes, si la decisión de convertirse en americanista o la de convalidar sus estudios universitarios. En cualquier caso, una vez en Madrid decidió cursar la licenciatura en Filosofía y Letras, Sección Historia de América, convalidando, seguramente, materias ya cursadas en México, y obtuvo el grado de licenciado en 1957.

En la Sección de Historia de América había, como hemos visto, una cátedra de América Prehispánica a cargo de Manuel Ballesteros Gaibrois, profesor que -afirma Esteva- le recibió muy bien; “por añadidura, este profesor se significaba por su clara conciencia del papel básico que jugaban las materias antropológicas en el tratamiento de las culturas americanas”[52]. Además existía en el CSIC un Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo de estudios americanistas, dirigido por Ciriaco Pérez Bustamante, y una publicación, la *Revista de Indias*, que prestaba atención a la antropología americana. Que conociera a estos historiadores antes de llegar a España o durante sus estudios en la Universidad de Madrid tendría significados diferentes: podría representar, en un caso, que el proyecto estratégico que definió viniera ya configurado desde México o que, en otro, se configurara por razones de oportunidad durante sus estudios madrileños.

En todo caso, Ballesteros Gaibrois estaba muy interesado en la cultura azteca y había estudiado la lengua náhuatl, lo que explica que fuera fácil el contacto con un antropólogo formado en México. En 1958 Esteva obtendría el Doctorado con una Tesis sobre *Carácter nacional azteca*, presentada en la Universidad de Madrid.

El papel de esos dos profesores madrileños fue fundamental para su carrera, ya que le brindaron su amistad y le abrieron posibilidades institucionales en la Universidad y en el CSIC. Apoyado en esas dos instituciones “las posibilidades de desarrollar la etnología, y a partir de ésta la antropología cultural, aparecían más claras que en los Departamentos de Prehistoria o Historia Antigua o de Arqueología tradicionales, lentos en el proceso de institucionalización de las enseñanzas etnológicas”[53].

En 1959 Esteva fue nombrado profesor de la Universidad de Madrid, en la sección de Historia de América. Hasta 1968 impartió en dicha Universidad cursos de Antropología y Etnología de América, Historia de las Religiones y Cultura Azteca. También pudo colaborar con el CSIC y publicar en la *Revista de Indias*. Desde ahí, afirma, se fue produciendo “la normalización de unas enseñanzas antropológicas que poco a poco condujeron a crear la conciencia de su necesidad”, contando, además, con la benevolencia del claustro universitario, e incluso -afirma- de los estudiantes que con su inscripción en estas asignaturas desempeñaban “un papel de presión ante las autoridades académicas para la legitimación institucionalizada de las materias antropológicas”. Todo lo cual, “aunque de una manera directa no concluyó

inmediatamente en forma de dotación de cátedras, sí coadyuvó a desarrollar su necesidad e institucionalización académica”[54].

A pesar de todo ello, sus comienzos en Madrid no fueron fáciles. El antropólogo Carmelo Lisón Tolosana alude a su “aislamiento profesional madrileño” en el otoño de 1963, momentos en los que Esteva recordaba a sus profesores mexicanos “con estima y nostalgia”. Cuando se conocieron, en dicho año, Claudio Esteva era pesimista sobre las posibilidades de institucionalización de la antropología[55], y ambos coincidían en la necesidad de hacer esfuerzos para conseguirlo. A comienzos de 1964, después de hablar con Julio Caro Baroja y con Claudio Esteva Fabregat, Lisón llegó a la conclusión de “que el futuro de la antropología española estaba solo en el empeño, tesón y saber hacer de Claudio Esteva”[56].

Los años 1960 fueron en España un periodo de gran desarrollo económico, facilitado por el Plan de Estabilización de 1959, y de intentos de apertura a Europa, que exigían algunos cambios políticos. Fueron años de tensión política entre diversos grupos que habían apoyado la instauración del régimen de Franco. En ese contexto, las posibilidades de consolidación académica institucional eran mayores que en el pasado, y tenían que ver con relaciones y alianzas políticas y sociales. En el caso de Esteva su experiencia mexicana, su calidad de exiliado político recuperado para la ciencia española, sus investigaciones americanistas, y su vinculación con la Sección de Historia de América y, a partir de ahí, con el Instituto de Cultura Hispánica, fueron sin duda elementos que influyeron en las oportunidades que tuvo.

En 1965 el director General de Bellas Artes, Gratiniano Nieto, que era catedrático de Arqueología, le propuso para Director del Museo Nacional de Etnología de Madrid, por indicación de Luis Pericot y de Ciriaco Pérez Bustamente. Después de algunas dudas[57], Esteva decidió aceptar el cargo ante los argumentos de quienes le habían propuesto: “si me hacía cargo del Museo mis posibilidades profesionales serían mayores, de modo que ésta era una oportunidad para la etnología y para mis proyectos antropológicos”[58].

Como director del Museo Nacional de Etnología, sustituyendo a Caro Baroja, impulsó el inventario de los fondos, la reconstrucción de la biblioteca, la renovación de las instalaciones y consiguió un incremento en la financiación. Desde esa nueva posición pudo crear en Madrid la Escuela de Estudios Antropológicos del Centro Iberoamericano de Antropología, a cuyo frente estuvo entre 1966 y 1968[59]. La interpretación que realiza Esteva de ese proyecto puede tener matices diferentes. Pero tal como hace en un escrito, es la siguiente:

“Siendo Director del Museo Etnológico, pensé en la posibilidad de dotar al Museo de una Escuela de Antropología, al modo boasiano en el que me formé en México, o sea comprendiendo las 4 ramas clásicas del concepto de Antropología en USA y en el México de entonces. Pensaba que era muy adecuado a la tarea de toda museografía etnográfica, por una parte, y a la formación de una generación de antropólogos que rompiera con los esquemas cerrados y equívocos del concepto de antropología dentro de la Universidad española.

Con este motivo en mente conseguí una entrevista con el Director del entonces *Instituto de Cultura Hispánica*. Pensé, por otra parte, que era necesario montar un esquema de antropología académica flexible y separado del de la Universidad, por ser el de ésta excesivamente negativo al concepto de interdisciplinariedad que integra a la Antropología boasiana. Y por otra parte, entendía que mi preparación en los estudios americanistas podía aplicarla a desarrollar un plan de estudios de antropología americanística, con estudiantes nacionales e internacionales, y con profesorado alternativamente nacional e internacional. Después de varias visitas y confección del organigrama que pensaba debía tener la Escuela, el Instituto de Cultura Hispánica aceptó el proyecto y lo subvencionó en forma de ayudas basadas en el pago de profesores y de becas. Antes, expliqué al director de dicho Instituto, lo que iba a ser la Escuela. En este sentido, iba a estar incluida en un *Centro Iberoamericano de Antropología*. La instalación se hizo en el Museo Nacional de Etnología”[60].

Una vez aprobado el proyecto, y dadas las reticencias que suscitaba su carácter de antiguo exiliado político, contó, otra vez, con el apoyo del historiador Ciriaco Pérez Bustamente, catedrático de la Universidad de Madrid y director en aquel momento, como hemos visto, del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo del CSIC. Aprovechó igualmente la ocasión para intensificar las redes sociales que previamente había establecido, invitando a antropólogos con los que tenía relación[61]. En ese momento se reveló la importancia de los contactos mexicanos y americanos en general, que supo utilizar cuando tuvo una situación institucional para ello [62].

En 1966, gracias a la labor de Esteva en la Escuela, “Madrid tenía ya otra cara antropológica”, puesto que en ese centro “por primera vez se impartían todo un conjunto bien trabado de disciplinas antropológicas”, que contrastaba con lo que sucedía en el “anquilosado sistema universitario del momento”[63]. El mismo Lisón, que escribe eso y que tenía otra procedencia intelectual, sería poco después profesor titular y luego catedrático de Antropología Social en la Facultad de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Complutense de Madrid, contribuyendo a la configuración de otro núcleo antropológico con énfasis en la antropología social.

Esteva aplicó en la Escuela de Estudios Antropológicos los modelos que conocía. En la orientación de la Escuela se notaba, reconoce Lisón, “el marchamo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia mexicana y de un conjunto de departamentos de universidades norteamericanas”; también destaca el carácter de ciencia aplicada, el énfasis que ponía en la tradición americanista, en la etnografía española y en el contacto entre la antropología física y la lingüística estructural, todo ello aderezado e integrado con una fuerte innovación personal[64]. En definitiva, la aplicación de la concepción boasiana, que tan bien conocía.

Son numerosos los antropólogos españoles que consideran que, en realidad, el desarrollo de la antropología moderna en España se inició con la fundación por Claudio Esteva Fabregat de la Escuela de Estudios Antropológicos en Madrid[65]. Naturalmente, cuando se afirma eso, se está destacando la dimensión social o cultural, dejando de lado la antropología física (localizada en las Facultades de Biología). Hasta entonces –ha dicho María Jesús Buxó– estas disciplinas eran cultivadas a niveles puramente individuales y no estaban institucionalizadas excepto en el caso de la etnología, que actuaba bajo la forma de cursos universitarios de ámbito reducido como ciencia auxiliar de la Prehistoria[66]. Por otra parte, esa tardía institucionalización de la antropología tuvo la ventaja, se ha dicho también, de que la disciplina no estuvo condicionada por intereses políticos de tipo colonial, como sucedió con la antropología británica o francesa. Lo que, sin dejar de ser de alguna manera cierto, no deja de ser también una manera de edulcorar la historia retrospectivamente y olvidar una parte del pasado lejano de la antropología española; o del más reciente.

En Madrid el mismo Esteva Fabregat tuvo ocasión de efectuar otras actividades, por razones económicas, desde la realización de encuestas sociológicas hasta estudios diversos[67]. Sin duda enriquecieron sus perspectivas antropológicas, aunque alguna estaba, de alguna manera, vinculada al colonialismo.

La puesta en marcha de los Planes de Desarrollo Económico y Social abrió posibilidades en España a numerosos científicos sociales para trabajar en problemas de planeamiento. Como en aquellos momentos Guinea tenía el estatuto de provincia española, se diseñó también un Plan de Desarrollo Económico y Social de Guinea, que dirigió el economista Juan Velarde Fuertes. Para trabajar en este plan fue contratado Esteva, lo cual le permitió viajar a esta colonia española en 1962 y 63, y aportar su investigación a la dimensión social del Plan. Realizó trabajo de campo sobre las poblaciones de la región, que tenían una cultura diferente a la española y percepciones también distintas de los problemas, y estudió especialmente la comunidad indígena *fang*, y la modificación de su sistema de propiedad en el paso de una sociedad basada en los principios del parentesco y la organización territorial clánica a otra de tipo urbano europea. Mostró que para la agricultura tradicional con sistemas itinerantes las casas estables de cemento eran de poca utilidad, pues el lugar de cultivo se desplazaba cada seis o siete años, y además las viviendas planeadas estaban concebidas para la familia europea, mientras que la estructura familiar indígena era diferente, con, por ejemplo, la práctica de la poligamia.

También pudo tener otras experiencias de planificación al participar en el Plan de Desarrollo de la Comarca de Sayago, en Zamora (1963), lo que le permitió iniciar el trabajo de campo en España. Estos estudios aplicados, ha declarado, pusieron en él “algunas dudas en cuanto a la dirección definitiva que debía adoptar por lo que se refiere a lo que serían mis intereses de campo en el futuro”. Es decir, que eran varios los caminos que se presentaban, y que le iban a decidir su futuro. En este sentido es muy lúcido: “desde luego, todo venía a ser un problema de oportunidades; o sea, lo que iba a decidir era el mismo mercado de trabajo, de manera que éste se convirtió en condicionante de mi campo de orientación”[68]. En esa situación, la oportunidad le vendría desde el campo universitario, y más concretamente desde la prehistoria, en la que antes no había visto posibilidades. Eso es lo que decidió la orientación profesional y el proyecto intelectual; dicho en sus propias palabras: “el Proyecto Antropológico de Madrid comenzó a ser el Proyecto Antropológico de Barcelona, y se prolongó por tanto a mi experiencia universitaria barcelonesa”[69].

Esteva en la Universidad de Barcelona y las bases para la creación de una nueva escuela de antropología

En 1967 la convocatoria de un concurso para la Agregación de Etnología en la Universidad de Barcelona le abrió a Esteva Fabregat nuevas oportunidades institucionales y profesionales, esta vez definitivas. Con la experiencia adquirida hasta entonces y las relaciones anudadas en México y Madrid, esta oportunidad pudo ser aprovechada por una personalidad vigorosa como la suya para constituir un activo y dinámico grupo de antropólogos, a partir de dos nichos institucionales decisivos: la Universidad y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Desde 1965, el paso por una plaza de profesor agregado era indispensable para llegar a ser catedrático[70]. En este caso, se trataba de una plaza de Etnología, vinculada a la Cátedra de Prehistoria que en aquel momento ocupaba Luis Pericot, discípulo de Bosch Gimpera.

En Barcelona había, como hemos visto, en la Facultad de Biología una tradición de Antropología Física, que se iba convirtiendo en genética de las poblaciones. La plaza de Etnología que había salido a concurso estaba, en cambio, situada en la Facultad de Filosofía y Letras, y era auxiliar para la formación de arqueólogos y prehistoriadores[71].

El tribunal para ese concurso, que se realizó en Madrid, como era preceptivo en aquel momento, estuvo presidido por Santiago Alcobé, Catedrático de Antropología Física, y de él formaban parte cinco catedráticos, Joan Vilá Valentí, Catedrático de Geografía en la misma Universidad, y Decano de la Facultad en aquel momento, Luis Pericot García, Joan Maluquer de Motes y José Alcina Franch, estos tres catedráticos vinculados a la Prehistoria.

A partir de ese momento, y durante veinte años, desde 1968 a 1988, Esteva Fabregat impartió en la Universidad de Barcelona las siguientes materias: Etnología, Etnología de los Pueblos Primitivos, Vida y Costumbres de las Regiones Españolas, Introducción a la Sociología, Arqueología Americana, Antropología Cultural, Cultura Azteca, Cultura Andina, Lingüística Antropológica y (desde finales de los años 1970) Cultura y Personalidad. Tras su jubilación seguiría impartiendo cursos de doctorado en la Universidad de Barcelona como Profesor Emérito desde 1988 hasta 1993 sobre

esas materias así como sobre Antropología y Psicoanálisis, además de cursos o conferencias en otras universidades y centros académicos.

Con la cátedra de Barcelona Esteva pudo conseguir lo que según Lisón, había sido “su objetivo fundamental durante años: la institucionalización universitaria de la antropología”; lo que no deja luego de tener una matización importante, desde la perspectiva de la antropología social: fue Esteva quien con su esfuerzo primero en Madrid y luego en Barcelona “institucionalizó la Etnología” en España[72].

En 1968 Esteva Fabregat fue también nombrado Director del Centro de Etnología Peninsular (al que desde 1978 se le añadió “e Hispanoamericana”) de Barcelona, en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), puesto que mantuvo hasta 1986. Eso le dio nuevas oportunidades institucionales, ampliadas cuando en 1972 obtuvo el nombramiento de Catedrático de Antropología Cultural de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, y el mismo año se puso en marcha el Departamento de Antropología Cultural de dicha Universidad[73], del que fue director hasta 1986. Son numerosos los que han considerado, especialmente en Barcelona, que la antropología española inició su auténtica institucionalización con la creación de ese Departamento de Antropología Cultural.

Tanto en Barcelona (Esteva Fabregat y su escuela) como en Madrid (Lisón Tolosana y sus discípulos) insistieron en el carácter nuevo de la antropología que se institucionalizó en los años setenta. Este punto de vista ha sido mantenido en varias ocasiones por discípulos de Esteva y aparece desarrollado por Joan Prat, especialmente en su libro de 1992 y por Luis Calvo Calvo en el de 1997. Para ellos, en la consolidación de la antropología social y cultural en España el momento decisivo sería la creación de la primera cátedra de Antropología Cultural en la Universidad de Barcelona en 1972[74].

Un paso importante para la consolidación y difusión pública de la antropología fue también la fundación en 1971 de la revista *Éthnica*, que Esteva puso en marcha en el Centro de Etnología del CSIC de Barcelona.

El primer número de *Éthnica. Revista de Antropología* presentaba ya los rasgos que mantendría hasta su desaparición: una portada con una inscripción ibérica para mostrar la importancia de la dimensión de etnología histórica; una presencia importante del núcleo de antropólogos barceloneses y de antiguos alumnos de la Escuela de Estudios Antropológicos, discípulos de Esteva; una participación de investigadores del resto de España y de otros países; y una atención a la cultura, a la dimensión social, a la arqueología y a la antropología física, los pilares del esquema boasiano. Como ámbitos privilegiados de atención se señalaba especialmente la Península ibérica, con voluntad de convertirse en un portavoz internacional de las investigaciones que se realizaban sobre dicho ámbito.

En unos diez años la situación de la antropología española había mejorado sensiblemente. En la presentación de la revista, su director señaló que con esa publicación se conseguía materializar un objetivo que se había propuesto en 1966 al fundar en Madrid la Escuela de Estudios Antropológicos, y que entonces no pudo desarrollar “porque el medio universitario no estaba todavía maduro para cumplir con este propósito” y, especialmente, por la falta de un grupo suficiente de antropólogos que pudiera dar continuidad al proyecto “con investigaciones originales basadas en los resultados de trabajos de campo o de laboratorio efectuados por ellos mismos”. La revista, como su mismo título expresaba, pondría énfasis en el concepto de etnia, pero estaba abierta también a otras corrientes y a colaboraciones interdisciplinarias que pudieran proceder

“de la Lingüística, de la Sociología o de la Psicología, y en otros incluso de la Filosofía o de la Historia, en la medida en que hay contenidos culturales difíciles de deslindar cuando se manifiestan en función de poblaciones étnicamente definidas, por una parte, o por otra cuando refieren a temas o a problemas que afectan a los resultados o planteamientos de la Antropología”.

En el programa de fundación de la revista se insistía en la importancia de las investigaciones que podían considerarse “propriadamente antropológicas”, a saber: antropología física, genética de poblaciones humanas, antropología cultural, etnología, antropología social, etnología prehistórica, y etnolingüística. El director añadía la advertencia de que estaba abierta a otras cuestiones “en aspectos que puede pensarse que escapan a nuestros intereses habituales, verbigracia y como ejemplo, los estudios de migraciones, o los demográficos, u otros cuyo tratamiento suele corresponder a los especialistas en economía, o en política”. Y hacía notar: “el que en estos estudios no se acuda al método etnográfico, ni a la técnica de campo no significa que carezcan de utilidad para el antropólogo moderno”.

Es tal vez significativo que en esa enumeración de disciplinas próximas no aluda para nada a la geografía, ciencia con la que la antropología ha tenido tradicionalmente estrechas relaciones. Una cuestión sobre la que volveremos más adelante.

La revista se convirtió inmediatamente en un portavoz de la nueva escuela de antropología de Barcelona. Fue dirigida por Esteva Fabregat hasta que en 1986, con motivo de su jubilación, desapareció. Lo cual supuso, sin duda, una pérdida científica considerable. Que las autoridades académicas del CSIC o sus discípulos no fueran capaces de asegurar la continuidad de esa revista después de 14 años y 20 números publicados es una grave pérdida, que debería interpretarse y contextualizarse.

Éthnica era un proyecto personal de Claudio Esteva, como lo muestra el hecho de que no contara con un consejo de redacción, y que solo en una fase avanzada de su publicación incorporara una directora adjunta (María Jesús Buxó). Es posible que esa circunstancia hiciera difícil la continuidad una vez que Esteva abandonó la dirección del Centro de Etnología Peninsular. Seguramente fue una equivocación del director el no haber creado un consejo de redacción que

asegurara la continuidad, y sin duda también de los discípulos que no supieron o pudieron ocupar el nicho institucional dejado vacante por Esteva. Aunque conociendo el ambiente de la época no se me hace difícil imaginar que la jubilación del director y su separación del CSIC, así como la escasez de recursos, pudieron ser decisivas para la clausura de la revista.

Da la impresión que algunos prefirieron poner en marcha otra institución, el Institut Català d'Antropologia, creado en 1978 por discípulos y exdiscípulos de Esteva y por otros antropólogos catalanes no vinculados a su magisterio. El nuevo centro trató de incorporar ideas novedosas a la antropología catalana, invitando ya en el primer año a antropólogos de diferentes universidades europeas, y realizando un intento de recuperación con lo que se consideraba una tradición específicamente catalana[75]. A partir de 1980 publicaría los *Quaderns de l'ICA*[76].

El magisterio y los discípulos

Sin duda, tanto la dirección de la Escuela de Estudios Antropológicos de Madrid, a la que nos hemos referido, como la cátedra de Barcelona más la dirección del Centro de Etnología Peninsular e Hispanoamericana, además de ser importantes para la institucionalización de la disciplina[77], permitieron a Esteva convertirse en un maestro. Su magisterio se intensificó y se hizo más amplio con su llegada a una sólida posición universitaria. Como se ha puesto de manifiesto con referencia a otros maestros, la capacidad de imponer las ideas aumenta cuando se tiene una posición destacada en la estructura jerárquica de la comunidad científica y una influencia en las carreras profesionales de los discípulos[78].

Su papel en la puesta en marcha de los estudios de antropología en Cataluña se vio asimismo facilitado, desde su posición universitaria, por las posibilidades que abrió el nuevo plan de estudios de la Facultad de Filosofía y Letras puesto en marcha durante el decanato de Joan Maluquer, que desde 1969 era catedrático de Prehistoria, en sustitución de Luis Pericot, y que permitía una amplia optatividad, y por tanto, la creación de nuevas materias.

Bien pronto los discípulos de Esteva estuvieron en condiciones de presentar Tesis de Licenciatura y, en seguida, Tesis Doctorales. La relación de dichas Tesis refleja, sin duda, el interés que fueron despertando los temas que presentaba en sus clases, los cambios en sus investigaciones y los talentos de los doctorandos. La primera Tesis de Licenciatura se presentó ya en 1971, y a ella le seguirían luego otra quincena de tesinas, todas las cuales constituyeron un paso decisivo para el aprendizaje investigador de sus discípulos y un cierto número de ellas se convirtieron pronto en Tesis Doctorales[79].

Josefina Roma Riu, que presentó la primera tesina (*Estudio antropológico del pueblo Igorrote: los Ani'to y su función*), fue también la primera doctora. Como becaria del centro de Etnología Peninsular realizó campañas de investigación en el Pirineo, para estudiar la etno-musicología, y en 1972 pudo presentar su Tesis doctoral sobre *Análisis funcional de la cultura musical del Alto Aragón*.

A esta Tesis le seguirían otro buen número, hasta un total de 25. Vale la pena dar la relación de ellas (Cuadro 1).

Cuadro 1
Tesis Doctorales dirigidas por Claudio Esteva Fabregat en la Universidad de Barcelona

Josefina Roma Riu: <i>Análisis funcional de la cultura musical del Alto Aragón</i> , 1972.
Marina Subirats: <i>Las nuevas profesiones en el ámbito de la comercialización</i> , 1974 (en la Facultad de Ciencias Económicas, Departamento de Sociología)
Joan Frigolé Reixach: <i>Diferenciación y estratificación sociocultural en el campo español: La Vega Alta del Segura (Calasparra)</i> , 1974
María Jesús Buxó Rey: <i>Antropología del bilingüismo, multilingüismo y variantes de un código</i> , 1975
Joan Prat Carós: <i>Organización social y mitología en el Gironés; una aproximación antropológica al pairalisme catalán</i> , 1976
Jesús Contreras Hernández: <i>Adivinación, ansiedad y cambio social en Chinchero (Perú)</i> , 1976
Dolors Comas d'Argemir: <i>Familia y herencia en el Pirineo Aragonés</i> , 1978
José Luis Samper Rasero: <i>Socialización diferencial del género: un estudio de campo en el Pre-Pirineo leridano</i> , 1981
María Dolores Juliano Corregido: <i>Integración y marginación en la cultura rural catalana: análisis de endoculturación</i> , 1981
Charlotte Joanne Crawford: <i>La madre vasca y su contexto psicológico: un estudio de la personalidad en la cultura</i> , 1982
Oriol Romaní Alfonso: <i>Droga i subcultura: una historia cultural del hasix a Barcelona 1960-1980</i> , 1982
Edward K. Flagler: <i>La Administración del Gobernador José Chacón, Marqués de la Peñuela y las relaciones interétnicas en Nuevo México</i> , 1983
Mercedes Fernández Martorell: <i>La comunidad judía en Barcelona</i> , 1983
Gonzalo Sanz Casas: <i>Política colonial y organización del trabajo en la isla de Fernando Poo, 1880-1930</i> , 1983
Joan Bestard Camps: <i>¿Qué hay en un pariente? Una explicación cultural del parentesco en Formentera</i> , 1985
Jesús del Río Mateu: <i>La cosmovisión de la unidad doméstica en el contexto de las culturas mediterráneas</i> , 1985
Jordi Gussinyer Alfonso: <i>El concepto de ciutat en el desenvolupament cultural de Mesoamèrica: la seva problemàtica realitat en l'àrea clàssic</i> , 1986

Llorenç Prats Canals: <i>Els orígens del interès per la cultura popular a Catalunya la Renaixença</i> , 1987
Luis Calvo Calvo: <i>La Antropología en Cataluña, 1915-1970</i> , 1989
Ángel Martínez Hernández: <i>El síntoma y sus interpretaciones</i> , 1994
Antonio Suau Forés: <i>Ejército y sociedad en el mundo azteca. La crisis del sistema meritocrático y el final del Imperio Tenochca</i> , 1999

En la relación de estas Tesis encontramos los nombres de muchos de los maestros actuales de la antropología en Cataluña y en otras áreas. Son estos discípulos quienes se convirtieron en los profesores del Departamento de Antropología de la Universidad de Barcelona y de otros centros universitarios españoles, y los que han prolongado las líneas investigadoras de Esteva y abierto otras nuevas y renovadoras.

El *Homenaje a Esteva Fabregat* publicado en 1996[80] reunió aportaciones de 45 colaboradores, la mayoría alumnos y discípulos de Esteva. Destacan en especial la treintena de profesores de las Universidades de Barcelona, Autónoma de Barcelona, Rovira i Virgili de Tarragona, y de Lleida, así como de alguna otra universidad española, que constituyen en buena parte lo que podríamos denominar –o, al menos, yo me atrevo a denominar- la Escuela de Esteva Fabregat.

El magisterio de Esteva no se limita a Barcelona y Cataluña, sino que también es reconocido por antiguos alumnos suyos en la Escuela de Estudios Antropológicos de Madrid[81]. Es el caso de Manuel Gutiérrez Estévez, catedrático de Antropología de América en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid, el cual valora especialmente la influencia de Julio Caro Baroja y de Claudio Esteva Fabregat. De este último reconoce taxativamente que “se puede decir que ha sido el fundador de la antropología institucionalizada académicamente en España. Ha sido su esfuerzo y su capacidad en muchos órdenes, en el orden público y en el orden privado, lo que ha hecho que Claudio Esteva vaya a figurar como el fundador de la disciplina en su sentido académico, institucional”. Su testimonio es muy valioso para tener una idea del talento docente de Esteva; vale la pena reproducir sus palabras:

“Fue mi primer profesor de antropología, y recordaré siempre con extraordinario afecto y simpatía la capacidad que tenía para hacernos imaginar sitios muy lejanos. Empezaba a hablar de los indios de las praderas, y todos teníamos la sensación de estar allí. No solamente de estar allí, sino de estar allí *entonces*, es decir, cuando había indios, cuando no estaban todos metidos en reservas dedicadas a la explotación de los bingos. Hablaba de tal forma que nos hacía sentir el temor de los *hopi* ante los ataques de los *comanches*; nos daba una visión muy plástica, que no sólo excitaba nuestra imaginación juvenil, sino que también nos estimulaba hacia la teoría. Claudio Esteva, al mismo tiempo que tenía esta capacidad de evocación de lo más lejano, tuvo siempre un gran interés por la teoría antropológica. Y tenía unas posiciones –hablo en líneas generales, que lógicamente habrá ido cambiando– poco dogmáticas, abiertas, que también eran muy saludables en la España tan cerrada en la que vivíamos”.

Un testimonio que puedo confirmar por el conocimiento personal que poseo del impacto que tuvieron las clases de Esteva en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona y los recuerdos que me han transmitido muchos de sus alumnos.

A finales de los años sesenta la antropología en España tenía una fuerte dependencia de la Prehistoria y la Arqueología[82]. Desde una posición académica vinculada a estas materias, Esteva rompió esa relación, mejoró la metodología, convirtió el trabajo de campo en esencial, profesionalizó la disciplina, consiguió financiación para las actividades y para la edición de publicaciones, y elaboró el plan de estudios de la especialidad. En suma, contribuyó de forma decisiva a la institucionalización de la antropología en este país.

Por otra parte, en Madrid la llegada a la Universidad de Carmelo Lisón Tolosana representó igualmente un impulso importante a la antropología madrileña. Pero en este caso, su cátedra estaba situada en la Facultad de Sociología y Ciencias Políticas y se definió como Antropología Social. Esta denominación era también la más adecuada a su currículo. Doctorado en Oxford en Antropología social, en la escuela de Evans Pritchard, con una Tesis sobre *Belmonte de los Caballeros* (1966), y que llevaba el significativo subtítulo de *A Sociological Study of a Spanish Town* (significativo de su procedencia disciplinaria y de sus objetivos institucionales en aquel momento, más tarde convertidos hacia la antropología). Lisón desarrolló una estrategia similar a la de Esteva, aunque poniendo énfasis, al contrario que éste, en la dimensión social, y diferenciando claramente la antropología social de otras ramas como la antropología física, la etnología y prehistoria e incluso la lingüística. En cambio, se aproximó decididamente a la sociología, tal como hacía también su maestro Evans Pritchard[83].

Sin embargo la antropología española no pudo reincorporar a una figura del exilio como Angel Palerm, que, tras una larga experiencia en México y en diversas instituciones (como la OEA) y centros universitarios, fue profesor visitante de la Universidad Complutense de Madrid en 1970-71 y llegó a estar interesado, al parecer, en trabajar en Barcelona. Finalmente, acabaría dirigiendo el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología de México[84].

Después de la creación de la cátedra de Antropología Cultural en la Universidad, a la que ya nos hemos referido, el I Congreso Español de Antropología organizado por Esteva Fabregat en Barcelona sería un momento decisivo en la afirmación de la disciplina[85]. Si en la I Reunión de Antropólogos Españoles, celebrada cuatro años antes en Sevilla,

fueron los antropólogos americanistas los que tuvieron el papel decisivo, en éste Primer Congreso serían los culturalistas y sociales quienes tomaron la iniciativa.

Tras la muerte de Franco en 1975, la transición democrática y la aprobación de una nueva Constitución de 1978 dieron lugar en España al nacimiento del Estado de las Autonomías. El cambio político aportaría otras oportunidades a los antropólogos (al igual que a los geógrafos), que obtuvieron nuevas salidas profesionales e institucionales: entre otras, especialmente la de justificar y construir los espacios autonómicos que se reconocieron o crearon, algunos de nueva invención. La atención a las cuestiones de identidad y las raíces identitarias, a través de estudios de cultura popular se convirtieron en campos antropológicos de gran desarrollo, por los importantes recursos económicos que los políticos de las Comunidades Autónomas les dedicaron, para justificar sus espacios de poder.

La atención al tema de la identidad se intensificó y se puso al servicio de los proyectos políticos autonómicos: “la antropología ha producido consciencia inteligente de las diferencias étnicas, culturales y nacionales. Ha producido una cierta objetividad intensiva acerca de los mundos profundos de la cultura social”[86].

Lo que había ocurrido en México, y Esteva conocía bien, podía suceder también en España. La antropología mexicana era, dice Esteva, “una expresión del intento de construir una ciencia aplicada a la solución en este caso, de los problemas nacionales, de las comunidades indígenas en particular” De hecho, el conocimiento de los problemas que tienen los antropólogos se convirtió “en un medio de presión para los mismos políticos; han hecho, en principio, el trabajo de crearle consciencia de identidad cultural a su propio país, y han producido análisis de gran profundidad en su integración terapéutica”[87]. Eso permite entender el papel importante que se da a los antropólogos en la construcción de nacionalidades nuevas, cuestión a la que volveremos en la parte final de este artículo.

Paralelamente, se produjo un cambio muy importante en los grupos objeto de observación antropológica. Es posible que para un cierto número de antropólogos lo que domine sea el deseo de ir a estudiar lo lejano, lo distinto; es el sentimiento que alguno de ellos ha calificado como “una pasión centrífuga: cualquier tiempo menos éste, cualquier lugar menos aquí”[88]. Es lo que permitía el trabajo de campo de la antropología clásica, que se realizaba sobre grupos alejados.

Pero con la descolonización de los años 1960, desapareció la posibilidad de estudiar a nativos de los últimos imperios coloniales. Ahora eran los ‘nativos’ españoles los que se convertían en objeto de estudio. Los antropólogos españoles de las regiones más ricas podían encontrar dentro del mismo Estado, pero en Entidades Autónomas diferentes, comunidades tradicionales, en las áreas más atrasadas o en aquellas de donde procedía la inmigración, a las que podían aplicar los métodos de descripción etnográfica como si fueran comunidades culturalmente lejanas[89]. Podríamos especular que la visión del espacio español desde Madrid era más bien centralizadora y uniformizadora, y por ello los grupos seleccionados desde allí eran reducidos y residuales (*vaqueiros* de Asturias, los agotes del Valle de Baztán, los chuetas, los arrieros maragatos de León). Desde la Cataluña industrial, en cambio, los grupos dignos de estudio antropológico se podían encontrar en regiones consideradas “más atrasadas” y que, por ello mismo, permitían el trabajo distanciado del etnólogo, como los murcianos o los andaluces o, en general, las comunidades campesinas. Unos y otros podían centrarse, además, en el estudio de grupos sociales marginalizados (como los gitanos). Las palabras de Carmen Ortiz parecen muy atinadas:

“la elección de estos grupos pequeños y aislados (supuestamente) estaba mediatizada por un concepto de la antropología hecha en medios coloniales, trasladado al terreno más cercano. En otras palabras, si el etnógrafo no podía realizar un gran viaje físico hacia el exotismo, se acercaba el exotismo a su propio territorio”[90].

Lo sorprendente es que a pesar de este cambio, los antropólogos hayan seguido cuestionando a los sociólogos por estudiar su propia cultura, como tendremos ocasión de ver.

La afirmación de la antropología a través de la propaganda

A partir de las instituciones con las que se vinculó, Esteva Fabregat emprendió una intensa labor de propaganda de la antropología, la cual tuvo un amplio eco mediático. Inicialmente, se trataba de conectar con la propia comunidad científica y con las próximas. Pero más adelante también de difundir lo que se iba haciendo en la nueva escuela de antropología que se estaba creando en Barcelona.

En un primer momento, desde los años 1950, Esteva tuvo una participación activa en congresos nacionales e internacionales. Además de su regular y activa participación en los que estaban directamente relacionados con la antropología y la etnología, así como en los de americanistas y los relacionados con el indigenismo y con la cultura popular, ha tenido una fuerte presencia en congresos de psiquiatría, de psicología, de sociología, de educación e investigación en ciencias sociales, de prospectiva y desarrollo, de lingüística, y de cuestiones ambientales. En muchos su presencia era obligada en razón de los temas sobre los que investigaba, en otros por invitación de las instituciones que los han ido organizando, desde las Naciones Unidas, la UNESCO o el Instituto de Cooperación Iberoamericana a instituciones nacionales y regionales.

El número de conferencias y de seminarios que ha impartido y que se recogen en su *currículum*[91] es verdaderamente impresionante, y muestra una actividad incansable. Los temas tienen que ver, naturalmente, con sus líneas de investigación. Pero sorprende la variedad de instituciones que han solicitado su opinión desde los años 1950: centros médicos,

instituciones de planeamiento, universidades españolas y de otros países, ateneos, asociaciones universitarias, museos, escuelas de dirección de empresas, casinos, centros de estudios locales, academias militares, ayuntamientos, escuelas de ingenieros, parlamentos regionales, academias científicas, cooperativas obreras y fundaciones culturales.

También utilizó diestramente los medios de comunicación de masas. El Centro de Etnología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Barcelona organizó actividades que tuvieron amplia repercusión. Fueron bien divulgadas por los medios barceloneses, contribuyendo a afirmar la presencia de la antropología en la ciudad y en Cataluña. Por ejemplo, el 9 de noviembre de 1982 el diario *La Vanguardia* destacaba en relación con una de sus actividades

“los sabios salen de las bibliotecas y emergen de sus legajos para transcribir sus conocimientos. Entre el heterogéneo grupo de matriculados, destaca un productor de cine, gente que prepara sus viajes de turismo y nuevos aficionados junto a eruditos”.

A la vez, invitaba a los lectores del periódico a seguir los interesantes cursos que el centro organizaba sobre temas que incluían la alimentación, biología y cultura, la comunicación, los cronistas de Indias, la antropología del mito, o la etnología de Micronesia, entre otros muchos[92].

Fue muy importante esa publicidad de la nueva disciplina a través de la prensa, la radio y la televisión. Gracias a sus contactos personales y al interés que despertaban los temas abordados por la antropología, Esteva se convirtió en una persona ampliamente presente en los medios de comunicación, al que se recurría para las más variadas cuestiones. A través de sus artículos, colaboraciones y entrevistas fue un propagandista de la disciplina y un especialista de referencia para cuestiones diversas. Al mismo tiempo, sus primeros discípulos realizaban asimismo una amplia labor de valoración de sus trabajos y de la nueva especialización universitaria. En los años 1970 los temas que más frecuentemente merecieron aparecer en los medios de comunicación fueron el interés de los estudios de antropología, la vida cultural en Barcelona, las exigencias humanísticas en el mundo contemporáneo, así como la información sobre los nuevos estudios y la presentación de las primeras tesis de licenciatura.

En la década de 1980 según se acercaba el Quinto Centenario del Descubrimiento, a ello se añadirían los pueblos indígenas, la colonización hispana, el mestizaje y otros temas americanistas. En los años noventa pasarían a ser objeto de noticias el reconocimiento de su magisterio, la información y valoración de sus aportaciones investigadoras, las noticias sobre los homenajes y premios, los usos de la antropología, la evolución reciente de los países americanos, sus problemas, sus crisis y sus potencialidades.

Esteva, además, hablaba como antropólogo sobre las cuestiones de actualidad más diversas, y aprovechaba los sucesos de interés general para hacer interpretaciones sugestivas o curiosas. Por ejemplo, las elecciones políticas. “Un factor decisivo para el triunfo de Convergencia [un partido nacionalista de derechas] han sido las mujeres –escribió–; se las veía activas, entregadas, llevando a cabo una campaña dinámica”; y añade: “yo no había visto una cosa así desde la época de Maciá [presidente de la Generalitat de Cataluña en los años 1930]. Creíamos que la militancia era un atributo de la izquierda y ahora se ha revelado al revés”[93]. No es seguro que Esteva mantenga hoy todos los juicios de urgencia que emitió, pero lo importante es señalar aquí su presencia constante en los medios y su papel en la consolidación de la antropología.

He sido testigo personal de esa labor propagandista de la antropología que tuvo Esteva Fabregat y de su eficacia. En el momento en que él llegó a la Universidad de Barcelona, las Juntas de Facultad estaban abiertas a todos los profesores (luego quedaron restringidas a un grupo reducido) y por ello mismo eran lugares de encuentro y de debate. Eso me permitió conocerlo tempranamente, a pesar de la diferencia de edad que había entre nosotros. Además de la relación en la Facultad a la que ambos pertenecíamos, coincidí con él en diversas reuniones científicas fuera de Barcelona. Por ejemplo, en la reunión de Estudios Regionales de las Palmas de Gran Canaria celebrada en 1975 y publicada en 1976, donde presentó una comunicación sobre “Consciencia étnica y consciencia de clase, el caso de Cataluña”.

Tuve también ocasión de compartir con él entre 1989-1992 el hecho de ser miembro de un llamado Comité de Expertos, formado para asesorar en los contenidos de la organización de la Exposición Universal de Sevilla de 1992. En aquellas reuniones del Comité de Expertos de la Expo 92, Esteva defendió que el papel de los intelectuales debería ser oponerse a todo lo que signifique imposición de la uniformidad, para recuperar “lo que es hermoso y moral en sí mismo, la diversidad”[94]. Eran años en los que la preparación de la conmemoración del Descubrimiento suponía solicitudes diversas para publicaciones relacionadas con América. Sus propias investigaciones se vieron afectadas por ello, no solo en numerosos artículos para eventos específicos relacionados con la Exposición sino también en diversos libros: *El Mestizaje en Iberoamérica* (Madrid, 1988, traducido luego al inglés), *La Corona Española y el Indio Americano* (1989, 2 vols) e *Introducción a las Fuentes Etnográficas y la América Indígena* (1995).

Oportunidades académicas y búsqueda de nuevas salidas profesionales

El desarrollo institucional de la antropología en España se vio facilitado por la Ley de Reforma Universitaria (LRU) de 25 de agosto de 1983. Eso permitió nuevas oportunidades a numerosas disciplinas, entre ellas a la antropología, con la posibilidad de crear nuevas cátedras universitarias, especialmente en las facultades de humanidades y ciencias sociales, todo lo cual coincidió con años de fuerte crecimiento del número de estudiantes universitarios. La LRU hizo posible constituir Departamentos por áreas de conocimiento o por disciplinas. Lo cual hizo posible el afianzamiento de la

antropología. La posición de Lisón en Madrid, y su influencia en la configuración de los nuevos estudios, tal vez expliquen que la especialidad se denominara como Antropología Social.

Tras la ley de 1983 se crearon nuevas universidades, en algunas de las cuales pudieron impartirse enseñanzas de antropología. En Cataluña, además de la Universidad de Barcelona, las enseñanzas de esta ciencia se iniciaron también en la Universidad Autónoma de Barcelona (creada en 1968) y en las nuevas universidades Rovira i Virgili de Tarragona, la de Lleida, la de Girona y la Pompeu Fabra de Barcelona.

Aparecieron así nuevas oportunidades y expectativas de trabajo académico para los antropólogos. Aunque también surgieron inesperadas tensiones en relación con la creación de nuevas plazas (de catedráticos, profesores titulares y profesores asociados), con los nombramientos de tribunales y con la selección de los miembros de ellos (algunos de los cuales tenían que ser propuestos por los Departamentos).

Todo eso supuso posibilidades de llegar al profesorado a todos los que tenían ya la titulación adecuada. Que el Plan Maluquer hubiera prefigurado algunos de los desarrollos que ahora se aplicaron a todas las universidades españolas explica el adelanto temporal que tuvo la Universidad de Barcelona y, al mismo tiempo, el peso del magisterio de Esteva. Lo cual benefició a aquellos discípulos suyos que habían finalizado sus Tesis doctorales en el momento oportuno y tenían ya un currículo de publicaciones y alguna experiencia docente. Muchos de ellos ocuparon plazas de profesores en las universidades nuevamente creadas[95].

Pero también representaba oportunidades que podían aprovechar no solo los que habían hecho su doctorado en España, sino los que lo habían realizado en el extranjero, se habían disciplinado bajo la orientación de otros profesores y optado por diferentes escuelas antropológicas, todo lo cual podía poner en cuestión el magisterio de los maestros españoles. De todo ello no dejarían de surgir tensiones y conflictos abiertos, que eran a la vez intelectuales (de adscripción a un escuela, en detrimento de otra) y sociales (de reconocimiento del magisterio). Tanto más cuanto que el éxito en una oposición significaba el paso de profesor no estable (o no numerario) a profesor estable o numerario, situación que daba mayor independencia académica e intelectual a los discípulos. Lo que podía poner en cuestión, en algunos casos, el poder de los catedráticos. Algo que era especialmente sensible en el caso de los que habían llegado muy recientemente a la cátedra y se veían privados de un poder que creían tener derecho a ejercitar.

La situación existente ha sido descrita así por la antropóloga Ángeles Díaz Ojeda: “al principio se crearon más puestos o más cátedras que gente preparada para ello, o que pudieran hacer la oposición a profesor con, digamos, una veintena de publicaciones a sus espaldas”. En lo que se refiere a la realización de oposiciones a la escala estatal, “todo estaba muy asociado al mundo de las relaciones personales y al equilibrio de los centros de poder”[96].

En 1979, cuando se celebró el Segundo Congreso de Antropología organizado por la Asociación Madrileña de Antropología, a pesar de todos los esfuerzos que se habían hecho para desarrollar la antropología, ésta todavía “no era una disciplina muy fuerte”. Ángeles Díaz Ojeda estima que “en aquellos momentos la antropología era una carrera de sociología, y que había distintas vías para llamarse antropólogo”[97].

En esos años se constituyeron diversas asociaciones de antropología en España y se constituyó la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español. Se intentó también apoyar la profesionalización de la antropología, que esta ciencia “dejase de ser solamente una actividad encaminada a ‘cultivar el espíritu’”. El panorama no era muy alentador: “había más cosas que nos separaban que las que nos unían –se ha dicho-; lo único que se compartía entonces era el interés de afianzar la posición y de buscar un campo de trabajo propio para los antropólogos”[98].

En la década de 1980, con la llegada a las plazas de profesor de numerosos discípulos suyos, se consolidaría también intelectualmente la escuela de Esteva[99] (al mismo tiempo que en Madrid sucedía con los de Lisón Tolosana).

Una evolución muy significativa en las décadas de 1970 y 80 -relacionada, a su vez con los cambios sociales e intelectuales, así como con la existencia de un mayor número de antropólogos- sería también la que se produjo hacia una creciente atención a los problemas actuales. El proceso de descolonización y la independencia de muchos países a partir de mediados de los años 1960, al que he aludido, había dejado a las metrópolis sin imperios. Sin duda ello obligó a una importante reorientación de los antropólogos, que debieron buscar nuevos temas de estudio y nuevas salidas profesionales. Dicha reorientación fue permitida por el protagonismo adquirido por el Estado en la puesta en marcha de planes de desarrollo económico y por el aumento de los recursos públicos y el despliegue del Estado del Bienestar.

En España la reorientación se observa ya, como vimos, desde la puesta en marcha de los Planes de Desarrollo Económico y Social en los años 1960 y luego con otros estudios de planificación y de diagnósticos sociales encargados por la administración pública. Esa tendencia a encargar estudios científicos aplicados se reforzó con la transición política y la consolidación de la democracia en España. Con la participación de los antropólogos en el estudio de los problemas actuales, la disciplina se alejaba de sus orígenes coloniales y daba un paso decisivo: la atención a la propia sociedad y cultura, la preocupación por los problemas de las sociedades en las que se vive. Todo lo cual obligó a revisar los esquemas teóricos de la antropología y los métodos utilizados.

Si cuando estudiaba las poblaciones “primitivas” el trabajo del antropólogo estaba muy claro y razonablemente bien codificado, con los nuevos desarrollos de la antropología el riesgo de confusión con otros científicos sociales (y especialmente con los sociólogos) era grande. Lo que obligaría a desarrollos, e incluso contorsiones, intelectuales notables, que tuvieron reflejo inmediatamente en los trabajos teóricos que se fueron publicando.

III. LA TRAYECTORIA INTELECTUAL: EL ANTROPÓLOGO Y SU CIRCUNSTANCIA

El magisterio de Esteva Fabregat se ha apoyado en una obra personal amplia y sólida, realizada con constancia y coherencia durante muchos años. Ha tenido una vida intelectual muy productiva, que refleja su gran capacidad de trabajo, su enorme cultura y su imaginación.

Una veintena de libros y más de 300 artículos son una prueba de la fecundidad de su esfuerzo, prolongado de forma intensa e ininterrumpida durante sesenta años.

Un maestro como Esteva, que ha publicado tanto y ha hecho tantas valoraciones sobre su misma obra, es adecuado para un análisis desde la sociología de la ciencia. La conversión, la concepción de la disciplina y los cambios en ella, la relación con las otras disciplinas sociales y naturales, todo ello puede ser objeto de indagación a partir de la lectura de su obra y de las memorias personales sobre su propia trayectoria.

La conversión a la antropología

Un aspecto importante de la identidad disciplinaria es el que se refiere a los relatos sobre la conversión de los maestros. El que ha realizado Claudio Esteva Fabregat es bien significativo. Como muchos de los que se efectúan por los protagonistas, puede ser calificado de parcial y sesgado.

Tenemos varios relatos de esa conversión, con matices diferenciales significativos. Uno de los más recientes es el que realizó con motivo de la entrevista que le hicieron Ángel Martínez, Jordi Colobrants y Joan Prat el 13 de junio de 1995, para el libro de homenaje que se organizó en Barcelona[100]. En ese momento, su narración de la conversión a la antropología debe ser interpretada desde el alejamiento de las convicciones políticas iniciales y la inmersión en la Cataluña nacionalista de 1990; al mismo tiempo, es corporativamente interesada, en defensa de la antropología.

En ese relato el desencadenante de su dedicación a la antropología fue la necesidad de reflexionar sobre las causas de la derrota de la República en la guerra civil española, y la urgencia de abrir un periodo de debate sobre ellas. Lo cual llevó a los exiliados a discutir los problemas históricos de España, desde la perspectiva política de cada uno, aunque en ese momento que siguió a la derrota “lo que importaba era desprenderse de las ataduras partidista y pensar en forma independiente o personal”.

Tras leer esa declaración el lector espera encontrar una afirmación sobre la necesidad de impulsar una reflexión desde la perspectiva histórica, política, sociológica o económica, y la decisión de dedicarse a una de esas ciencias. Sin embargo el camino, sorprendentemente, le llevó a la antropología.

Según señala, el primer problema que se planteó fue el “de las nacionalidades”. Conviene recordar que la interpretación de ese problema se hace ya en la Cataluña de 1996 y desde el disciplinamiento y la dedicación a la antropología, que puede sesgar su recuerdo:

“nos dimos cuenta de que la etnicidad respectiva de los componentes de la discusión incidía enormemente en las opiniones y en las divergencias. Así, los catalanes que estábamos allí discrepábamos de los madrileños, y observábamos que los gallegos y los vascos se identificaban con nuestras opiniones y análisis hasta entrar en nuestra órbita de convergencia”

Y añade:

“En estos puntos nos dábamos cuenta de que la forma de vida, la cultura que decimos ahora como antropólogos, la historia genealógica, nuestros antecedentes, determinaban posiciones políticas y nuestros enfoques de identidad. Para nosotros éste era un descubrimiento importante, porque nos permitía explicarnos”[101].

Es posible que fuera así, y tenemos otros testimonios suyos que son aproximadamente coincidentes. Pero cuando uno recuerda lecturas sobre los debates que hubo entre los exiliados en el periodo inmediatamente posterior a la guerra civil, el problema suscitado por Esteva aparece como uno más junto a otros que eran esencialmente políticos[102]. Que no se diga nada de los enfrentamientos entre anarquistas, socialistas y comunistas (y dentro de éstos entre dos facciones) es sorprendente; que se ponga énfasis en la identidad resulta significativo. Y más todavía que eso se relacione con la conversión hacia la antropología, la cual se realizó siete años después de los primeros debates a los que aludía antes.

En su relato, la conversión a la antropología es similar a algunas de otros maestros de la ciencia: resultado de una iluminación repentina[103]. En concreto, su narración señala que pasando un día ante la Escuela Nacional de Antropología e Historia, vio un cartel que anunciaba los cursos del periodo 1947-48. Examinó el plan y encontró que todo le atraía:

“comprendí que en lugar de estudiar Biología o Física como tenía pensado, lo que realmente deseaba era estudiar Antropología”. Y continúa:

“En mi experiencia personal la Antropología me llegaba como resultado de una actitud política sobre la realidad social. Comprendí que para entender a mi propio país, la clave del entendimiento pasaba por el estudio de la Antropología”.

Esta afirmación debe situarse en relación con la oferta de los cursos que se impartían en la ENAH, en donde se ponía énfasis en los temas indigenistas; algunos, incluso, “solían reivindicar lo indígena como patrimonio de la identidad nacional y practicaban un cierto mesianismo de liberación indígena”[104].

A cualquier observador exterior (es decir, que no sea antropólogo) le resulta algo sorprendente que un exiliado español en aquellos momentos pudiera imaginar que era útil pensar en Cataluña y en los problemas de España desde la comprensión de las culturas indígenas mexicanas. Se tiene la impresión de que es más bien una construcción *a posteriori*, desde la posición ya adquirida de antropólogo. No se acaba de ver bien cómo desde esa antropología profundamente indigenista se podía adquirir “el conocimiento necesario para impulsar decisiones correctas sobre los problemas sociales de las culturas”, y que fueran aplicables a la situación española. Otra vez, parece que habría sido más adecuado para reflexionar sobre esos problemas pensar en adquirir una formación desde la historia, la sociología o la ciencia política.

Una pregunta lógica es ésta: ¿por qué no desde la sociología?, una cuestión que también se plantea Esteva Fabregat. La respuesta parece estar, igualmente en este caso, sesgada por la posición disciplinaria ya adoptada:

“nuestra respuesta no era muy favorable a esta disciplina, pues para nosotros ésta se comportaba como una ciencia de la globalidad abstracta, un modo de suscitar temas, problemas y conflictos, análisis en definitiva desde la teoría de los empirismos incompletos. En nuestra perspectiva, la sociología no entendía la problemática del pluriculturalismo, que era precisamente lo que a nosotros nos preocupaba. Por otra parte, el trabajo de campo era para nosotros la comunidad indígena y el desplazamiento de los problemas de ésta a la sociedad nacional”

Resulta extraña la crítica a “los empirismos incompletos” y a la sociología como ciencia de la globalidad abstracta; como también lo es la alusión a la “problemática del pluriculturalismo” para referirse a la sociedad española del siglo XX, así como la idea de que las enseñanzas adquiridas sobre las sociedades indígenas mexicanas podían ser de utilidad en este país.

El estudio de las llamadas “vocaciones” científicas pone de manifiesto que éstas están llenas de azares y de circunstancias sociales, entre otras las oportunidades profesionales. Sin embargo, en muchos relatos de conversiones de maestros de la ciencia aparecen iluminaciones como la que narra Esteva, sin que se aluda a esas otras cuestiones que también son generalmente relevantes, tales como las ocasiones para la entrada a unos u otros centros de estudios, o incluso las oportunidades profesionales. Que en la Escuela Nacional de Antropología e Historia estuvieran varios profesores catalanes (como Juan Comas Camps y Pedro Bosch Gimpera) y otros de diferentes regiones españolas no parece haber sido decisivo[105]. Como tampoco las ofertas de trabajo que tuvo luego por parte del Instituto Nacional Indigenista o de la ENAH, y que sin duda le condujeron ya claramente hacia la antropología profesional.

La trayectoria investigadora: temas y bifurcaciones

La primera publicación de Claudio Esteva es de 1949; en un primer momento se dedicó esencialmente a la información bibliográfica y de las nuevas corrientes de la antropología, lo que sin duda refleja el gran esfuerzo que realizaba en ese sentido para configurar su propio pensamiento. Durante su etapa mexicana publicó unos 40 artículos, esencialmente comentarios bibliográficos y estados de la cuestión.

Muchas de las líneas de investigación y de docencia que luego seguiría durante toda su vida académica aparecen anunciadas, de alguna manera, en sus primeros artículos, en los que encontramos ya la preocupación por la antropología cultural y el método antropológico, el psicoanálisis, la personalidad, el debate de la antropología social o las nuevas corrientes de la antropología económica. También, de forma significativa, la atención a los métodos de observación etnográfica y a las aportaciones de los maestros clásicos de la antropología.

En el campo de la historia del pensamiento las lecturas de un autor son muy significativas. Reconstruir las que un científico ha ido realizando, y la cronología de las mismas, es muy importante para entender la trayectoria intelectual. Las citas bibliográficas de las obras publicadas, las alusiones no explícitas, las referencias indirectas de otras, todo ello permite reconstruir ese itinerario. En el caso de Esteva, la relación de las reseñas que ha ido publicando durante su vida nos permite ver cuáles son los libros que leyó con particular interés, y las redes de relaciones personales e intelectuales que ha ido estableciendo y que han sido importantes en su evolución.

Desde su instalación en Madrid su interés se amplía y, a la vez se concreta. Por un lado, se va configurando su atención a la antropología industrial y a temas de la vida moderna con la realización de investigaciones de carácter sociológico para la Cámara Oficial de Comercio de Madrid y sobre el papel social del economato, las cooperativas y el pequeño comercio. O la que realizó para la Delegación Nacional de Sindicatos, sobre “El papel de los enlaces sindicales”.

Y todo ello, en un contexto en el que, desde la perspectiva de este lado del Atlántico, lo iberoamericano aparece como un espacio cultural unitario y, desde la perspectiva española lo hispano como una señal de identidad de la mayor parte de los

países de aquel continente, pero en el que lo indígena y lo afro-americano aportan una especificidad enriquecedora frente a Europa.

Son también temas recurrentes en esos años la educación, la libertad, las lenguas, la religión, los orígenes y la evolución del hombre, las etapas de la prehistoria, la antropología física, la filosofía y los métodos de trabajo. Empieza a ampliarse asimismo su interés por el mundo actual: la industria, el sindicalismo, el comercio, el trabajo, el maquinismo, la planificación, el urbanismo, la evolución del capitalismo. También se percibe la necesidad que siente de tener un buen panorama de la antropología española, para poder moverse en el nuevo escenario profesional. Y México siempre presente en el recuerdo: las culturas indígenas, el arte, pero también el exilio y el desarraigo.

Desde 1960 su interés por explorar nuevos métodos para el estudio de la realidad social actual le llevaría a indagar en la antropología estructuralista y el funcionalismo, lo que daría lugar luego a su libro *Función y Funcionalismo en las Ciencias Sociales* (1965). También se van concretando varios temas específicos de investigación, algunos antiguos, como la antropología mexicana, y otros nuevos, entre los cuales los de Perú y Guatemala de forma importante.

Su traslado a Barcelona le permitiría ahondar en temas que ya venía abordando y empezar otros nuevos. Da la impresión de que la nueva situación institucional más sólida le hace posible ahora diseñar programas de investigación a largo plazo.

Parece existir un propósito de profundizar especialmente en las formas sociales de parentesco, un tema especialmente relevante para los antropólogos; algunos, incluso, lo destacan casi como un mecanismo de selección: solo los que muestran saber moverse ágilmente por él –lo que no siempre es fácil– serían los que podrían recibir el sello de verdaderos antropólogos.

Antropología de campo e investigaciones

Otro aspecto esencial en la formación y en la investigación del antropólogo es el trabajo de campo, que Claudio Esteva Fabregat ha valorado explícitamente en numerosas ocasiones. Por ejemplo, en la inauguración del Primer Congreso Español de Antropología, celebrado en Barcelona el 28 de marzo de 1977, donde insistió en la necesidad de realizar estudios antropológicos sobre las comunidades españolas, sobre sus modos de vida y culturas, a la vez que resaltó la importancia del trabajo de campo y de los estudios comparativos[106].

Su propia investigación de campo se inició ya en México con el estudio de las vecindades urbanas, de comunidades rurales mestizas, y luego tras su vuelta a España se extendió, como hemos visto, a las poblaciones africanas de la Guinea española.

A partir de 1963 comenzó estudios sobre cambios sociales en comarcas españolas, empezando por la de Sayago (en Zamora). Más tarde, a partir de 1968, la etnografía y la antropología de Cataluña y Aragón se introducirían de forma decidida en este programa de investigación, que se centraría en el estudio de la cultura tradicional de los Pirineos Centrales y en las características de la aculturación en los pueblos y aldeas en áreas rurales de España.

Rápidamente volvió a enlazar también con el estudio de comunidades indígenas americanas, tratando ahora de completar el conocimiento que ya tenía de las mexicanas con el de las áreas andinas.

Trabajo de campo, identidad y etnia

En Madrid, como ya vimos, el catedrático de Historia de América Prehispánica Manuel Ballesteros Gaibrois, había venido estimulando el trabajo de campo en los países americanos. Dentro de uno de esos programas, en 1964 Esteva pudo abordar el estudio de una comunidad quechua situada en la región interandina del Cotopaxi, en Ecuador, para estudiar las consecuencias de la puesta en vigor de un programa de reforma agraria. Y, poco después, iniciar un trabajo en la localidad de Chinchero, Perú, donde existían importantes restos incaicos y donde el mismo Ballesteros se encargó de la investigación etnohistórica, José Alcina Franch de la arqueología, Marco Dorta de la historia del arte y Claudio Esteva de la antropología[107]. Eso le permitió realizar entre 1969 y 1973 diversas campañas en Perú, para el estudio de la cultura tradicional en el seno de comunidades y de *ayllus* quechua-hablantes, como integrante de la Misión Científica Española e Hispanoamericana. El estudio de Chinchero le permitió luego incorporar a algunos de sus nuevos discípulos barceloneses, para los que, como Jesús Contreras, María Jesús Buxó, Ignasi Terrades, o Julián Santos, supuso la introducción en el mundo americano[108].

Una nueva “Misión” a América en 1979, esta vez a Guatemala, permitió a Claudio Esteva estudiar los ladinos de la región de Quetzaltenango, y a María Jesús Buxó profundizar en las ideas sobre indigenismo y mestizaje[109].

El mercado, el compadrazgo, el papel de los matrimonios, la población en una perspectiva histórica y los usos de la coca son temas que aparecen de forma destacada en las investigaciones del maestro y de sus discípulos en los primeros setenta.

Entre 1973 y 1989 pudo realizar asimismo varias campañas en Nuevo México y Arizona, para el estudio de comunidades de hispanos. En 1985 y 1986 volvió a estudiar comunidades mexicanas, concretamente en Chihuahua, donde realizó un estudio etnográfico e histórico de descendientes de españoles. En relación con todo ello, diseñó programas de investigación

sobre temas relacionados con las fuentes etnográficas para estudiar culturas indígenas americanas o sobre la reforma de los sistemas de salud.

Al mismo tiempo, fue poniendo en marcha un programa de trabajo sobre cambios en el medio rural español, en relación con un grupo de antropólogos británicos financiados por la Wenner Gren Foundation, del que formaban parte Eric Wolf, Edward Hansen, Joseph Aceves, Stanley H. Brandes y otros. De una reunión sobre los cambios en el medio rural surgieron iniciativas para investigar sobre las sociedades campesinas. Un primer resultado de ello fue el libro *The Changing Face of Rural Spain*, editado por Joseph B. Aceves y Willam A. Douglass, en el se publicaron estudios sobre el desarrollo rural, la modernización de pueblos y aldeas españolas y los cambios demográficos y agrarios en el medio rural, y en el que participó Esteva con los primeros resultados de su propia investigación en el Alto Aragón[110].

También ahora, con la graduación de los primeros licenciados, se hizo necesario explorar nuevas salidas profesionales para los antropólogos. Entre otras, la de conservadores de museos, aprovechando la experiencia que Esteva ya tenía de Madrid y la que le proporcionó su nombramiento en 1970 como miembro de la Comisión Técnica del Instituto de Restauración y Conservación de Obras y Objetos de Arte, Arqueología y Etnología, del Ministerio de Educación y Ciencia. De manera similar en Madrid, Carmelo Lisón Tolosana, desde el Departamento de Antropología Social de la Facultad de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Complutense, buscaba igualmente nuevas salidas profesionales para sus graduados[111].

Conviene recordar de nuevo que la metodología del trabajo de campo de la etnografía se puso a punto en el estudio de poblaciones de culturas diferentes (“primitivas”, no occidentales o exóticas), y que esos métodos son difíciles de aplicación a grupos sociales de la misma lengua y cultura, hacia los que no existe la distancia que algunos antropólogos consideran necesaria.

A pesar de eso, el trabajo de campo y la descripción etnográfica se convirtieron en elementos esenciales de la identidad disciplinaria tanto en la rama de la antropología social como de la cultural, tal vez para diferenciarse de los que no lo realizaban, por ejemplo, los especialistas en sociología, por un lado (en el caso de Lisón), y en antropología filosófica por otro (en el de Esteva)[112].

En algunas de las investigaciones emprendidas, el concepto de etnia se convirtió también en especialmente importante.

En el primer número de *Éthnica* Claudio Esteva realizaba un comentario sobre el nombre de la revista, y hacía notar que ponía el acento en dicho concepto de etnia, el cual para los antropólogos sería “la unidad de población más característica en nuestra disciplina”. Y añadía:

“Nos ocupamos de etnias cualquiera que sea su grado de nivel cultural. Las etnias son poblaciones dignas de ser estudiadas por las ciencias humanas, pero especialmente han sido el dominio particular de las ciencias antropológicas... (es) la categoría cultural de más larga tradición en el ámbito de la civilización occidental a la que pertenecemos (...) uno de los más claros en orden a expresar lo que realmente tratamos de representar en nuestras investigaciones: la cultura de poblaciones homogéneas por su identificación, tanto como por su tradición y unidad histórica”.

La realidad catalana con la que volvió a conectar tras el exilio llevaba a Esteva a readaptar el viejo interés por cuestiones étnicas y lingüísticas, aplicado antes a poblaciones indígenas y rurales mexicanas, y a abordar nuevos problemas como el bilingüismo y la “aculturación lingüística de los inmigrantes a la ciudad de Barcelona” (inmigrantes, conviene decirlo, procedentes en aquel momento de otras regiones españolas), o el “biculturalismo como contexto del bilingüismo”; todo ello con referencia a grupos de españoles que la ideología nacionalista catalana tiende a considerar como de “culturas” diferentes por el hecho de expresarse en castellano o en catalán. Volveremos sobre ello al final de este artículo, al discutir el concepto de “etnia” utilizado por los antropólogos.

El año 1975 es el de la muerte de Franco y el comienzo de la transición política hacia la democracia. Muchas cosas cambiaron en España a partir de ese momento. En el campo de la sociología y de la antropología española, el tema del “desencanto” ante el curso de la transición se convierte también en una cuestión antropológica. El campesinado en diferentes países americanos y en distintas regiones españolas va emergiendo asimismo en aquellos años como problema importante de investigación.

La coincidencia entre el nacimiento o el afianzamiento de la nueva antropología en los años 1970 y el fin de la dictadura franquista, la transición política y la democracia, permitió a los jóvenes percibir la disciplina como verdaderamente nueva[113].

El magisterio de Claudio Esteva permitió introducir nuevos temas a la investigación antropológica. Y el aumento de licenciados hizo necesario pensar en promover la antropología aplicada, tema que se debatió en la Primera Reunión de Antropólogos Españoles celebrada en Sevilla en 1975, y luego en las siguientes[114]. Vinculado a ella se encuentra la preocupación por impulsar nuevas ramas de la antropología, como la cultural, la psicológica, la económica o la urbana.

Esteva ha estado muy preocupado por hacer atractiva la antropología, y en este sentido ha manifestado en varias ocasiones que “la antropología debe ser temáticamente variable”, y que debe incorporar el estudio de nuevos problemas.

Varios libros de este período muestran la evolución de las preocupaciones de Esteva Fabregat: *Antropología y Filosofía* (1972) y *Cultura y Personalidad* (1973), ambos publicados por un editor, Antonio Redondo, que intentaba difundir perspectivas renovadoras en las ciencias sociales, y el segundo de los cuales tuvo luego dos nuevas ediciones ampliadas. También *Antropología Industrial* (1973, con ediciones ampliadas y revisadas); también es de estos años el libro *Razas Humanas y Racismo* (1978). La antropología catalana se enriqueció durante la década de 1980 con nuevas aproximaciones.

Las fuentes orales esenciales para el antropólogo pueden complementarse con las fuentes literarias, entre otras la poesía, el valor de los dichos y proverbios, las fiestas actuales de épocas pasadas o las dimensiones antropológicas del teatro, temas todos que aparecen en las publicaciones de Esteva. Al igual que otros también novedosos, como los problemas éticos en la antropología, la posibilidad de una etno-psicología, la fecundación artificial, el racismo, el etnocidio y la desetnización, cuestiones todas abordadas por Esteva. Algunos temas de años anteriores van teniendo ahora una configuración matizadamente diferente, como muestra el libro *Estado, Etnicidad y Biculturalismo* (1984).

En los años 1990 la defensa de la antropología y la responsabilidad social de los antropólogos, y de los científicos sociales en general fueron objeto de dos libros bien significativos de la evolución de su pensamiento, de las posibilidades de organización y del relieve internacional que va adquiriendo; se trata de: *Ciència i Etnociència a l'Antropologia, Seminari Permanent. La Responsabilitat Social dels Científics* (1996) y *Antropología y Antropólogos* a partir de entrevistas realizadas por Joan Prat Carós y Ángel Martínez Hernández (1998). El número de entrevistas que se le hacen aumenta ahora significativamente, y en ellas Esteva Fabregat expresa abiertamente sus ideas y aparecen reflejados los ideales que le han movido durante toda su vida[115].

Esteva Fabregat ha estado siempre muy interesado en las conexiones internacionales. Desde bien pronto ha sido miembro de sociedades de antropología de diversos países[116]. La relación de comités científicos y editoriales es cuantiosa, y puede verse en su *currículm vitae*. También de nombramientos *honoris causa* como académico, de premios, de medallas y condecoraciones españolas, de países americanos, y de numerosas de instituciones científicas. Entre los cuales debe destacarse el Premio Malinowski Award, otorgado en 1994 por la Society for Applied Anthropology de Estados Unidos y que algunos consideran como el Premio Nobel de la Antropología Aplicada[117].

Para México, que Claudio Esteva Fabregat decidiera instalarse en ese país, aceptando la oferta del Colegio de Jalisco ha sido sin duda una ganancia considerable. Pero para España en general, y para Cataluña en particular, ha sido una pérdida grave. En esos años ha continuado intensamente su trabajo científico y ha mostrado su capacidad para dedicar su atención a nuevos campos. Por ejemplo, ha tenido un renovado interés por la antropología del arte y ha realizado un sorprendente esfuerzo para estimular los intercambios entre diferentes disciplinas, a través del estudio de parejas conceptuales en las ciencias físicas y naturales. Y él mismo ha dado ejemplo, estudiando del tema de la complejidad y en especial la de los sistemas socio-culturales, y la aplicación de conceptos de la termodinámica a la antropología, en especial los de sistema y energía[118]. Creo que las instituciones científicas de nuestro país, y sus discípulos deberían haber realizado un esfuerzo más acusado, aparte de los homenajes de rigor, para conseguir su permanencia en Barcelona, donde, seguramente, su fructífero magisterio se habría prolongado durante varios años más.

IV. CONFLICTOS DISCIPLINARIOS, INTERNOS Y EXTERNOS

Como muchos maestros de una disciplina científica, Claudio Esteva ha estado muy preocupado durante toda su carrera por definir de una forma precisa la antropología, delimitar su ámbito de trabajo y marcar diferencias con otras disciplinas sociales y humanas. Una preocupación que puede conducir a conflictos internos con otras comunidades de antropólogos y, hacia el exterior, con otras comunidades científicas. Esto nos conduce a introducir en esta presentación el tema de las estrategias desplegadas para la afirmación de un campo profesional en competencia con otras comunidades.

La fuerte preocupación por la delimitación del campo disciplinario se refleja en la gran cantidad de declaraciones que ha hecho Esteva sobre estas cuestiones. De manera más general, también se deja sentir en la orientación de los artículos publicados en la revista *Éthnica* desde su fundación en 1971 hasta la fecha de su clausura en 1984.

La clasificación que se ha hecho de los trabajos publicados en dicha revista parece sugerir que los debates de afirmación y consolidación de la disciplina tuvieron en ella una fuerte presencia[119]. Un total de 33 artículos se dedicaron a teoría antropológica e historia de la antropología; a lo cual podemos añadir otros 8 dedicados a examinar el desarrollo de la antropología en España. También es significativo en el mismo sentido, el número de artículos dedicados a metodología y a temas que tienen que ver con ramas específicas de la antropología con las que convenía establecer vínculos o podía haber relaciones conflictivas: etnolingüística, bilingüismo, lingüística, semántica (14 artículos), literatura y tradición oral (15), antropología biológica (10, a los que podríamos añadir otros tres dedicados a etología 3, total 13), etnohistoria (9), medicina (6), antropología económica (4), antropología e historia (3). En conjunto, la revista muestra una preocupación por la delimitación del ámbito disciplinario en un momento de esfuerzo institucionalizador[120].

Me referiré ante todo, a los conflictos internos que se plantearon con otras comunidades de antropólogos (antropólogos físicos, etnólogos vinculados a la prehistoria y antropólogos sociales), y luego a los conflictos externos con dos comunidades de las ciencias sociales (sociólogos y geógrafos).

Conflictos con los antropólogos físicos

A lo largo del siglo XX se han ido configurando varias comunidades científicas de antropólogos, a veces con escasas relaciones entre sí. En los extremos se sitúan la antropología física o biológica, por un lado, y la antropología filosófica, por otro. En medio se situaría la antropología social y la cultural.

En España existen sociedades científicas diferenciadas y congresos especializados de estas diferentes ramas, en los que es difícil, o imposible, encontrar científicos que no pertenezcan a ellas. Lo cual no significa que ellos mismo no estén interesados en otras dimensiones. Así en las actas de congresos de las sociedades de antropología biológica se dedica habitualmente una amplia atención a temas etnográficos e históricos, lo que no es extraño en una comunidad que, debido a su base positivista, ha sostenido el monismo científico y ha tenido una amplia atención a los temas sociales.

Esteva siempre ha defendido la vinculación de la antropología social o cultural con las ciencias naturales. Se trata de una posición intelectual relacionada con el hecho de que en la constitución inicial de la antropología confluyeron cuestiones vinculadas con el origen y antigüedad del hombre, y con la historia natural del género humano.

Efectivamente, en el siglo XIX la antropología, en contra de lo que era razonable y cabía esperar, no se constituyó en relación con las enseñanzas de medicina, donde, como es natural, existe una antropología médica[121]. Se formó en relación con el desarrollo del evolucionismo darwinista y fue por ello incluida dentro de las ciencias naturales, como antropología física o biológica. Muchos antropólogos culturales y sociales siempre han reconocido su vinculación con las ciencias naturales, en su origen pero también, en cierta manera, hoy: “formamos parte de un tejido multicolor, el de las ciencias naturales”, ha escrito Esteva.

Sin duda es cierto, pero es preciso añadir que desde el punto de vista del funcionamiento de las comunidades científicas eso no significa que sea fácil una vinculación institucional más estrecha, ya que las dos comunidades, como hemos dicho, funcionan generalmente de forma independiente. Y, además, los problemas clave de que se ocupan son diferentes.

No solo desde fines del XIX sino también en la nueva Ley de Reforma Universitaria, la antropología física y la antropología social y cultural han estado claramente separadas, en Facultades diferentes. Por otra parte, en la Universidad española desde 1984 las materias se agrupan en ‘Áreas de Conocimiento’, que son esenciales para la dotación de asignaturas, de plazas docentes y de recursos así como para la formación de los tribunales de acceso al profesorado.

En 1984 la Antropología Física fue integrada en el área de conocimiento de Biología Animal, la cual incluía también a la Zoología y la Fisiología Animal. Más tarde, en el año 2000, se reconoció a la Antropología Física como área de conocimiento específica, y se estableció que las otras áreas afines a ella eran las siguientes: Anatomía y Anatomía Patológica Comparada, Antropología Social, Arqueología, Ecología, Educación Física y Deportiva, Genética, Inmunología, Medicina Legal y Forense, Medicina Preventiva y Salud Pública, Paleontología, Prehistoria y Zoología. Esta enumeración pone de manifiesto que se trata de un área controlada –intelectualmente y en lo que se refiere a los tribunales para seleccionar al profesorado- por científicos de las Facultades de Ciencias (en especial de Biología y Medicina) y con mucha menor y secundaria presencia de las ciencias sociales (reducidas a la Antropología social, la Arqueología y la Prehistoria).

Las líneas de investigación que se desarrollan tienen que ver solo parcialmente, como es lógico, con la antropología social o cultural tal como está hoy constituida; se refieren al origen del hombre y la evolución humana, biodemografía, genética y epidemiología de las poblaciones humanas, antropología general, diferenciación de grupos humanos y epidemiología de los trastornos mentales, entre otros.

Existe también estudios especializados (de máster o doctorado) en Antropología Biológica o Biología Humana. En el Máster con este último título en la Universidad de Barcelona, el perfil de competencias muestra un grado elevado de especialización, con énfasis en problemas que si en épocas anteriores eran de más fácil tránsito entre unas y otras especialidades, son ahora mucho más específicos. En concreto se señala que se intenta:

“Adquirir los conocimientos adecuados y comprensión de la especialidad de antropología física, como área de conocimiento, centrada en el origen, mantenimiento e implicaciones de la diversidad biológica actual de nuestra especie, para identificar problemas, buscar soluciones originales y aplicarlas en un contexto de investigación y en el ámbito profesional de las ciencias biológicas y biomédicas, en antropología forense y en la especialidad de evolución humana.

También tener una visión amplia y multidisciplinar de la biodiversidad humana que permita aplicar los conocimientos adquiridos a entornos sociales variables y a nuevos contextos de investigación relacionados con la biodiversidad humana”[122].

Por su parte, la Antropología Social o cultural constituye desde 1984 un área de conocimiento independiente, que incluye las cátedras que tienen esa denominación más las de Antropología de las Facultades de Letras, la Antropología Filosófica, la Etnografía, y la Etnología y Prehistoria.

En esa situación, se hace preciso examinar qué hay de interno y de externo en la defensa que a veces se realiza de la relación teórica de la antropología con las ciencias naturales. Podría tratarse de una reflexión que incorpora una aspiración histórica de unidad, sin consecuencias prácticas en lo que se refiere al funcionamiento real de la comunidad científica. Es

posible, además, que parezca válida en teoría para los antropólogos de la línea humanista y social –que, sin embargo, pueden carecer de destrezas para realizar seriamente investigaciones en el campo de los conocimientos que se requieren en una Facultad de Biología-, y pueda ser al mismo tiempo esgrimida por los biólogos a partir de su desmesura positivista y de su menosprecio de las enseñanzas humanísticas[123].

Esteva siempre valoró la antropología física ante los colegas de letras. Pero no es seguro que sus relaciones hayan sido fáciles con los biólogos. Es una situación que tal vez sea similar a la que se ha producido en otras disciplinas que se han ido creando o institucionalizando. Por ejemplo, en los casos de la conversión a la geografía de geólogos o botánicos, por un lado, y de historiadores o sociólogos, por otro: pudieron utilizar su formación original ante sus nuevos colegas, que poseían menores conocimientos en esos aspectos, pero en cambio esgrimir ante los miembros de su antigua comunidad los aspectos nuevos que éstos no dominaban[124].

Es, tal vez, significativo que en relación con este debate Esteva puede aparecer en realidad como un provocador para algunos de los antropólogos físicos. Así el trabajo que el Catedrático de Antropología Física de la Universidad de Barcelona J. Bertranpetit, sucesor y continuador de Santiago Alcobé en la cátedra, en el artículo que escribió para el *Homenaje a Esteva Fabregat*, publicado en 1996, dedica su artículo al homenajeado “por su intrigante e incesante espíritu (e instinto) provocador”.

Deberíamos indagar sobre esas provocaciones, tal como las perciben los biólogos. Las relaciones, a pesar de la historia común, no son fáciles. Seguramente las críticas al sociobiologismo que se pueden hacer desde las ciencias humanas aparecen a los biólogos como excesivas. Ellos, en cambio, defienden su propio campo. La defensa de la antropología biológica que hace Bertranpetit reconoce que es posible –como pretende el antropólogo Francisco Sánchez- que “mientras la biología no sea capaz de tratar los valores, su discurso es ajeno a la antropología social”. Pero aunque es cierto que no hay una biología de los valores (aunque sí una biología de las pasiones, que tienen una base biológica), sin embargo,

“hay muchos aspectos humanos cuya comprensión simplemente resulta más fácil si las bases biológicas son tenidas en cuenta, no en posición preeminente, sino donde queramos que estén. Pero abiertas, a nuestro alcance, visibles, utilizables. Puede ser un camino para reencontrar aquello específicamente humano que, por ser biológico, no se hace más simple, más animal, más determinista. Simplemente para conocer donde tomar nuestro marco de comprensión, y, a partir de aquí, espiralizar nuestras preguntas hasta donde el vértigo del conocimiento nos permita. Esperando, claro está, respuestas”[125].

De todas maneras, también es cierto que hoy el panorama está cambiando muy rápidamente. Por un lado, hay tendencias hacia la separación y a la constitución de tendencias diversas; por ejemplo en una línea darwiniana -que conduce a la etología y la sociobiología, la ecología evolucionista y, más recientemente el determinismo genético- y en otra de antropología social, que se distancia del paradigma biológico[126]. Por otro lado, existen tendencias hacia la convergencia disciplinaria, y concretamente entre antropología y sociobiología a través del desarrollo de la antropología cognitiva, la psicología, la lingüística vinculada también a la biología, especialmente la etología y la primatología y las neurociencias[127].

Respecto a la antropología social y cultural, no es seguro que la afirmación de la importancia de la vinculación con las ciencias naturales haya sido en todo positiva. Tal vez ha hecho olvidar a los antropólogos la relación, mucho más importante, que debían tener con la historia, tan decisiva para el estudio de lo social. La disociación entre antropología e historia, e incluso el desconocimiento que a veces parecen tener de la historia algunos antropólogos, ha sido, en parte, una consecuencia de considerar a la antropología como “la más joven y ambiciosa de las ciencias naturales” y de la actitud de los funcionalistas. Eso para otros está ya hoy superado[128]. Pero no dejan de quedar déficits e insuficiencias entre los antropólogos, que les son muy negativos; sobre todo en un momento en que hay también una confluencia de la sociología con las ciencias políticas y la historia.

Antropología social y cultural

Esteva ha mantenido siempre, y ha defendido teóricamente en muchas ocasiones, la concepción boasiana y, dentro de ella, ha sostenido la primacía de la cultura frente a lo social.

El énfasis en la antropología cultural era una novedad en la España de los años 1960 y 70 y le permitía afirmar la disciplina frente a la etnología, que sin embargo era el nombre de su agregación inicial, vinculada a la prehistoria.

Por eso logró la creación de una cátedra de Antropología Cultural, aprovechando las posibilidades que abrió el llamado Plan Maluquer en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, y ocupó dicha cátedra.

Para Esteva es claro que la definición de antropología cultural es preferible a la de social. Cultura es “todo lo que el ser humano piensa y hace para vivir en sociedad con otros”[129]. La cultura es –añade- “una categoría estratégica de la antropología”, y más apropiada para definir esta ciencia. El hombre es “un ser cultural por antonomasia” y eso lo distingue de cualquier otro animal, mientras que lo social sería menos definidor, ya que se da también en otros animales que igualmente lo son, desde las hormigas a los chimpancés.

La interpretación que hace de la evolución disciplinaria en este aspecto es que la antropología cultural procede de la antropología norteamericana, mientras que la fundación del concepto de antropología social viene a constituir una reacción inglesa “epistemológicamente más pobre, y hasta más ambigua”[130]; eso es así porque el hombre se distinguiría esencialmente de los otros animales en ser creador de cultura.

Esteva considera que “el concepto social introduce la idea de que la organización y la estructura de las relaciones sociales es un objetivo prioritario respecto de lo cultural”. Para él, en el enfrentamiento entre cultural y social “el concepto de antropología cultural significa que los comportamientos sociales solo podemos explicarlos culturalmente”. Y añade: “en una clave de antropología estratégica parece mejor decir: este individuo es muy cultural, que decir que es muy social”[131].

Enfrentamientos entre las dimensiones social y cultural se encuentran también en otras disciplinas. Por ejemplo en la geografía, donde esas dos tendencias se han enfrentado a veces, o, en los dos últimos decenios, se han aproximado por influencia de las corrientes postmodernas que han reforzado lo cultural frente a lo social.

Es posible que detrás de estas disquisiciones se encuentre una lucha intracomunitaria y otra extracomunitaria. En todo caso, visto desde fuera de la comunidad de antropólogos, podría interpretarse que éste es un debate que tiene una raíz corporativa, y solo se puede interpretar en el marco de las luchas internas en el seno de dicha comunidad. Porque, incluso si se privilegia la cultura, puede defenderse al mismo tiempo que ésta es socialmente construida, y que constituiría un hecho social, ya que es dicha dimensión la que la fabrica y define[132].

Sin duda, en un debate que no estuviera afectado por las cuestiones corporativas sería fácil llegar a un acuerdo sobre la estrecha vinculación entre cultura y sociedad. Y podría pensarse en un consenso que aceptara, por ejemplo, términos como socio-cultural. Numerosos antropólogos no dudan en utilizar asociados ambos (cultural y social), en denominaciones como Antropología Social y Cultural, y publican libros indistintamente sobre una y otra, o incluso algunos en donde los dos calificativos están unidos[133]. Incluso hay Licenciaturas en Antropología Social y Cultural, en diversas universidades[134]. Pero, como el mismo Esteva dice, estamos hablando de estrategia y, podríamos añadir, de estrategia corporativa.

Que la cultura se encuentre “en el meollo de las interpretaciones antropológicas”, remite a una escuela de pensamiento, en la que Esteva se había formado, la antropología norteamericana; y más aún remite no solo a cultura, sino también a “superorgánico”, un concepto procedente de Alfred L. Kroeber, que también gusta de utilizar. Al mismo tiempo, dicha concepción se opone, como hemos visto, a otra de la antropología británica, que prefiere el término social. Podemos pensar que detrás de esa contraposición hay en realidad un enfrentamiento de escuelas, una lucha por el poder en la comunidad, un rechazo de una tradición en la que se habrían formado otros a los que se enfrenta (tal vez incluso algunos antropólogos barceloneses). En todo caso, la antropología social sería principalmente cultivada, escribe Esteva, por “los profesionales que han sido atraídos por el magnetismo de los prestigios académicos de la Gran Bretaña, sería por lo tanto, una herencia británica cuyos intereses se han trasladado a otros países”; aunque en realidad –añade, sin duda con toda intención– “muchos de los epígonos que comparten esta orientación, producen paradójicamente, mas contenidos de significación cultural que social”[135]. Se trataría ahora de identificar en el panorama de la antropología catalana y española de los últimos años a quiénes se pueden dirigir esas críticas (además de Lisón).

Pero, al mismo tiempo, hay otra lucha, en este caso extracomunitaria: el enfrentamiento con la sociología y con los sociólogos. Al poner énfasis en la cultura se desvaloriza el trabajo de éstos: “el inventario descriptivo de los actos sociales constituye un registro de conocimiento menor que el de los actos culturales, pues éstos los comprenden”[136]. De un plumazo lo social se subsume en lo cultural, y el trabajo de los sociólogos queda subordinado a los antropólogos. Más todavía, “en la historia [es decir, a lo largo del tiempo] los actos sociales desaparecen físicamente; en cambio, se conservan muchas de las producciones culturales orgánicas y las del pensamiento escrito. Éstas nos sirven para reconstruir, por inferencia, las formas sociales de los tiempos antiguos”[137]. Aquí aparece otro rasgo importante, en este caso de la propia formación de Esteva y su trabajo con arqueólogos y prehistoriadores: la valoración de los restos materiales para reconstruir la vida social (y cultural, podríamos añadir) del pasado. De paso, esa interpretación le permite desvalorar a un sociólogo como E. Durkheim y a un antropólogo, A. R. Radcliffe Brown. El déficit del primero es ser sociólogo, el del segundo el de haber entendido la antropología social “como una rama de la sociología”[138].

Las dimensiones corporativas son todavía más claras cuando se incorpora al debate el tema de la rivalidad entre Radcliffe Brown y Malinowski, que representaba “la lucha más o menos abierta por el control de la institución académica británica correspondiente”[139]. La competencia entre uno y otro era –explica Esteva– entre tradiciones antropológicas diferentes (la insular y la europea continental) y por el tipo de antropología a realizar (más, o menos, aplicada o teórica). El nacimiento de la antropología social tendría que ver así con “una expansión intelectual acogida a un fondo encubierto de representaciones nacionalistas, las propias del competitivo imperio británico” en enfrentamiento con una tradición europea diferente.

Todos estos debates comunitarios pueden llegar a ser muy virulentos, pero, en ningún caso, deben conducir a la fractura de la disciplina. Esa preocupación es, seguramente, la que lleva a escribir a Esteva que “ambos enfoques, el culturalista y el sociológico, aparecen significando diferentes niveles del mismo foco explicativo, uno de antropología a secas”. Por esta

razón, también, “mientras en la práctica es frecuente que hagamos antropología social, en la epistemología explicativa nos sentimos más antropólogos culturales”[140].

Pero otros antropólogos no lo ven tan claro y cuestionan el énfasis en la dimensión cultural. Especialmente los que tienen cátedras de Antropología Social. Por ejemplo Verena Stolcke, que estima que el concepto de cultura si bien es “la marca de fábrica de la antropología”, se ha convertido “en tan ubicuo como ambiguo”.

De todas maneras, en los últimos años se están produciendo cambios importantes que pueden afectar al debate disciplinario. Los avances en los estudios de las poblaciones animales están poniendo de manifiesto que también en ellas pueden existir prácticas que es posible considerar culturales. Existen ya antropólogos que llegan a la conclusión de que es necesaria la redefinición de la cultura. Uno de ellos, R. F. Ellen, ha estimado recientemente que conviene tratarla como “una información no genética transmitida entre individuos biológicos y sus manifestaciones materiales”, lo que incluye no solo al hombre sino también a los animales superiores. Defiende la colaboración entre los antropólogos físicos y los antropólogos sociales en análisis de sistemas de subsistencia, nutrición y otros. Y añade que es preciso hacerse preguntas antropológicas como “cuáles son las características de la cultura y sus variaciones, cómo interactúa la biología con la cultura, cuáles son las bases de la socialidad, y qué constituye lo humano como una forma de vida distinta”[141].

Pero el énfasis que ha puesto Esteva en la cultura puede tener otra dimensión importante y beneficiosa para la antropología en un aspecto muy concreto y significativo: la diferenciación con la sociología. Un aspecto de gran importancia para la afirmación y consolidación del campo de la nueva disciplina. Trataremos ahora este punto.

El peligro siempre amenazante de la sociología

La relación con la sociología es especialmente conflictiva para los antropólogos actuales. Ha habido siempre una reticencia, que Esteva Fabregat, al igual que otros, ha expresado abiertamente en varias ocasiones.

Sus inquietudes respecto a la relación con esa ciencia han sido constantes.

“Actualmente -ha afirmado- la sociología profesional tiende a ser la expresión de un campo de intereses relacionados con el negocio de las encuestas, aunque en general, y dentro de la academia, sigue siendo un punto de encuentro de grandes teorías generales englobadas en temáticas de interés inmediato. Sus contribuciones al conocimiento de la teoría social son muy estimulantes. Normalmente, se ocupan de encuestas de tipo urbano, pero la observación participante es muy pequeña”[142].

Frente al riesgo de vinculación con la sociología, las relaciones que unen a la antropología con las ciencias naturales pueden constituir una defensa y una señal de identidad. Según Esteva, la antropología cultural se desarrolló posteriormente a la antropología física, y “modernamente gran parte de la antropología ha realizado una cierta deriva hacia la hibridación, hacia la ambigüedad de concepto de ciencias sociales, con pérdida considerable de identidad en lo que atañe a su continuidad como adscrita a las ciencias naturales”.

En España, según Esteva, la denominación de Antropología Social se hizo de forma precipitada, y por antropólogos que no tenían una buena formación en ciencias naturales. Lamenta mucho que -dicho con sus palabras- “la mayoría de los menos preparados en la antropología entendida como una ciencia natural, fueron los que se apuntaron a preferir la idea de antropología social”. Para él estos partidarios de la antropología social tienen una formación somera y poco especializada; en muchos casos poseen “una preparación escasa de antropología en el sentido boasiano indicado, el de las 4 ramas, y se han complementado en otra antropología, haciéndolo en muchos casos en forma de autodidactas, formados en otras disciplinas y reciclados en esta clase de antropología social”.

Una y otra vez insiste en que la mejor denominación sería antropología cultural o, si no se aceptara, antropología sin más, “basando la preparación en el estudio de conocimientos comunes, donde entrarían la etnología, la arqueología, la lingüística y una antro-po-biología morfológica, todo ello en forma de ciencias naturales con mezcla de humanidades”. Franz Boas es una personalidad a la que alude con frecuencia, y siguiendo su pensamiento la formación debería contar con una primera fase general y otra de especializaciones, entre las cuales se encontraría la antropología social. Para él, “la preparación común tendría mucho que ver, por lo tanto, con una formación empírica en las ciencias naturales relacionadas con el estudio del hombre, incluidos los énfasis en materias etnográficas”.

Como hemos visto, a Esteva el término cultural le ha parecido en todo caso más apropiado que el social, debido a que es precisamente la cultura lo que diferencia a los hombres de los animales, que son también sociales. Desde el punto de vista de la conformación de una comunidad científica cohesionada se trata, sin duda, de una estrategia acertada. El énfasis en ese concepto tiene también sus ventajas estratégicas respecto a otras disciplinas sociales, de lo que él es consciente. En sus propias palabras existe un claro reconocimiento de la vinculación entre estrategias institucionales y planteamientos identitarios:

“Como el concepto de antropología cultural no se interponía en la labor de los prehistoriadores (aparentemente) ni a la arqueología clásica ni a la cristiana, de alguna manera podíamos independizarnos en el interior de la estructura departamental. De hecho, lo importante es que a cada situación le corresponde una realidad y a cada realidad una política, una estrategia”[143].

Sus reticencias respecto a la denominación de antropología social han sido siempre grandes. Con esta denominación la antropología se ve amenazada por el peligro de acabar “dependiendo de la sociología, y allí sí que nos comían”. Es curioso señalar que esta inquietud coincide plenamente con reticencias semejantes expresadas en varias ocasiones por los geógrafos que se dedican a geografía social, y que han sido advertidos por otros colegas de que al desarrollar esa rama de la geografía tenían el peligro de caer “en las manos siempre expectantes de la sociología”[144].

Esteva muestra un ahínco especial en señalar las diferencias entre el trabajo del sociólogo y el del antropólogo, con ventajas, naturalmente, para éste. La observación participante y la etnografía serían dos de las facetas diferenciadoras.

Ante todo, el énfasis en la observación participante, y en especial la obra de Malinowski. El origen de la antropología social está vinculado al trabajo de antropólogos británicos como Radcliffe-Brown, que evitó la denominación de cultural por su vinculación con las tendencias norteamericanas, y consideró incluso que la antropología era una "rama de la sociología comparada de los pueblos primitivos". Se trata de una concepción que Claudio Esteva considera “tan limitada como epistemológicamente errónea”.

El modelo de Malinowski le aparece como el deseable a seguir para el trabajo de campo, así como “el enfoque etnohistórico para comprender la dinámica de la cultura”[145]. El trabajo de campo prolongado, y con inmersión intensa en la comunidad que se estudia, sería una característica esencial del buen hacer antropológico. Aunque algunos antropólogos críticos no han dejado de hacer la pregunta de cómo es posible un conocimiento científico supuestamente impersonal a partir de una experiencia profundamente personal de relación con el Otro[146].

Frente a la confusión que observa en la antropología, la relación con las ciencias naturales es una garantía de identidad. A lo que puede añadirse otro rasgo importante, el de la etnografía, que aparece como significativo, en sí misma y como diferenciación con la sociología. El antropólogo, escribe Esteva,

“tiende a pensar en ciertas categorías universales que se vuelven específicas conforme cambia de realidad cultural. Los cuestionarios del antropólogo carecen de límites situacionales. No existe una categoría previa de la cultura que va a observar, sino que es la misma cultura la que le va a decir qué categorías debe uno considerar como realidad cultural concreta, la de campo. En la primera fase esa observación no es necesariamente participante, porque usted tal vez no conocerá ni la lengua de esa cultura. Eso no lo hace un sociólogo, pues generalmente él es parte de la realidad social del otro. Además, en el estudio de este último, en la experiencia que hace con el otro tiende a comparar niveles interculturales. Un sociólogo no tiene experiencia en esto, y generalmente estudia su propia cultura”[147].

La importancia de las categorías etnográficas le parece grande a Esteva, especialmente en relación con la identidad disciplinaria respecto a la sociología, ya que “si desaparece la etnografía, ya comenzamos a ser sociólogos”. Los sociólogos, por su parte, tendrían una ventaja específica respecto a los antropólogos: el saber estadística, y por ello pueden “presentar datos estadísticos, a menudo vestidos de ilusión concluyente”[148].

La etnografía y otros mitos

La afirmación de un campo disciplinario pasa por la creación de mitos que son compartidos por los miembros de la comunidad. La presentación y defensa de estos mitos en artículos de carácter teórico o general, no implica necesariamente que se apliquen siempre en el trabajo práctico. Por ejemplo, durante muchos años en geografía la concepción de la disciplina como el estudio sintético de fenómenos físicos y humanos no siempre ha ido unida a la realización de dicha síntesis en las investigaciones que se realizaban.

En el campo de la antropología hay varios de estos mitos: el trabajo de campo[149], la investigación participante, el énfasis en el parentesco, y otros. Uno muy importante es el de las etnografías. Como acabamos de ver, Esteva insiste también en este aspecto. Y lo hace no solo siguiendo la tradición, sino también como una forma de identidad y para evitar la fragmentación de la disciplina.

El hecho más significativo de la antropología contemporánea sería, según Esteva, el abandono de las escuelas, de “las adicciones a escuelas concretas, como antes ocurría cuando los antropólogos se declaraban evolucionistas, difusionistas, historicistas, funcionalistas o estructuralistas”[150]. Con la desaparición de las escuelas, “la antropología ha entrado en un periodo de confusión, pues es obvio que lo que se gana en libertad de enfoque y de elección, se pierde en seguridad de análisis”. En lugar de escuelas como las antes citadas, lo que se observa es:

“una tendencia a la sectorialización de la antropología, verbigracia, antropología económica, antropología política, antropología cognitiva, antropología médica y sucesivamente las diferentes clases de antropología que siguen al principio de que la cultura puede ser vivida en forma de categorías separables a efectos de análisis y de comprensión intensiva de un sector de la vida social de la cultura”[151].

Una vez que han desaparecido las escuelas en antropología, el peligro de confusión es grande; frente a él se produciría una tendencia a recuperar el modelo etnográfico, “pues éste es el modo más objetivo de registrar lo que se hace, primero, y lo que se piensa, después”[152]. Para Esteva “quizá la única escuela posible hoy en antropología podría serlo el cultivo de la etnografía intensiva, esto es, una descripción cultural en la que los comportamientos sociales son observados y reconocidos en sus fuentes primeras, en sus motivaciones específicas y en sus relaciones interpersonales”[153].

Sin duda, como recuerda Esteva, el problema es que esa etnografía intensiva es especialmente difícil por la complejidad estructural. Pero la conclusión de toda esta argumentación es evidente: “los antropólogos deben ser primero etnógrafos para luego ser etnólogos o antropólogos sociales”.

En una situación de confusión disciplinaria la construcción de mitos tiene una gran importancia, como mecanismo de cohesión. Esteva como otros maestros, destaca algunos más: la importancia de la integración de conocimientos, la visión holística, el papel del antropólogo como arquitecto, como médico generalista o como médico simplemente. Estas últimas imágenes han aparecido varias veces en la argumentación de Esteva Fabregat. El antropólogo necesitaría “pensar más en términos de codeterminaciones dadas en forma de procesos simultáneos, sincrónicos, que de órganos separados”[154]; y para ello el camino es claro: la educación etnográfica y el trabajo de campo, ya que, en caso contrario los que hacen “la etnología, pero especialmente la antropología social, pueden llegar a ser expertos en alguna función concreta de la cultura, como ocurre cuando pensamos en un electricista”, que sabe muchas cosas útiles, pero que no sirve para construir un edificio. Es decir: “necesitamos pensar más como arquitectos que como electricistas”.

Esta concepción generalista tiene sus problemas, pero también sus ventajas. En debates del mismo tipo los geógrafos han esgrimido repetidamente la imagen del director de orquesta, que dirige y pone de acuerdo las aportaciones de los especialistas de las diferentes ciencias auxiliares. Esta imagen del director de orquesta no ha sido, que yo sepa, utilizada por los antropólogos. Pero hay otras muy similares, y que tienen idéntica función. Entre ellas, además de la imagen del arquitecto, la del médico puede resultar muy útil, ya que también remite a la necesidad de conocimientos amplios y diversos, que son indispensables para penetrar en la complejidad y en las interrelaciones:

“Para ser médico hay que aprender anatomía y conocer, por lo tanto, como funciona el organismo y como se determinan sus diferentes partes entre sí; para ser antropólogo primero hay que aprender etnografía, y de este modo, tener una idea de cómo funciona una sociedad y de cómo se determinan entre sí los diferentes contenidos y organizaciones que la definen”.

Antropología y geografía

A pesar de la similitud de algunas de las ideas y de las metáforas que se usan en antropología y las que se utilizan en geografía, la realidad es que las relaciones entre las dos disciplinas parecen haber sido distantes en el pensamiento de Esteva Fabregat y de otros antropólogos españoles actuales.

Sin embargo las dos disciplinas han estado históricamente muy próximas, con intercambios mutuos extraordinariamente fructíferos[155]. Durante mucho tiempo estuvieron fuertemente relacionadas y eran bastante complementarias. Las condiciones ambientales influían de forma decisiva en la configuración del “modo de vida”, un concepto que tendría luego una amplia difusión en geografía. Por eso ha sido posible reflexionar sobre las trayectorias entrecruzadas de dos ciencias que incluso se han calificado como “gemelas”[156].

Por su carácter de ciencia de encrucijada entre las ciencias sociales y las naturales y sus pretensiones teóricas y metodológicas (la idea de establecer la síntesis de hechos diversos, por ejemplo, o el énfasis en las comparaciones) la antropología ha tenido muchos rasgos comunes con la geografía, a la que estuvo muy ligada durante el siglo XIX. Ambas estuvieron también muy relacionadas por sus vínculos con las políticas coloniales de las potencias europeas.

Al igual que la geografía, la antropología se preocupa por las adaptaciones de los grupos humanos a los ambientes y a las culturas. La geografía y la incipiente reflexión antropológica contribuyeron ya en el siglo XVIII a un debate fundamental de la Ilustración, el de cómo era posible que siendo el hombre esencialmente uno, los grupos humanos tuvieran rasgos tan variados y estados de desarrollo tan desiguales en la superficie de la Tierra[157].

Por otra parte, son bien conocidas las profundas relaciones que existieron en Estados Unidos entre geógrafos y antropólogos, con beneficios para una y otra disciplina. Franz Boas había tenido una buena formación geográfica en Heidelberg, donde estudió con el geógrafo Theobald Fischer, un especialista en la geografía regional de los países mediterráneos. En realidad, el caso de Boas muestra de forma bien clara la relación entre oportunidades profesionales y dedicación a una disciplina científica determinada. Además de su interés inicial en matemáticas y en geografía, hizo también sus estudios postdoctorales en la Universidad de Kiel bajo la dirección de Fischer, siendo muy influido por él y por Friedrich Ratzel, el creador de la Antropogeografía y autor de obras (como la *Anthropogeographie*, 1883 y 1991, y la *Völkerkunde*, 1885-88) que fueron muy influyentes en el desarrollo de la antropología.

Al igual que los geógrafos (entre los cuales Alfred Hettner), Boas fue influido por el historicismo y la filosofía neokantiana (con la distinción entre ciencias naturales y del espíritu y, dentro de éstas, entre ciencias nomotéticas e idiográficas). Los estudios geográficos que realizó sobre los *inuit* en la isla de Baffin le hicieron interesarse por las formas de vida de ese pueblo y sus adaptaciones al medio ambiente, pero sin duda lo hizo como geógrafo. Algún autor, tras estudiar su obra temprana, ha considerado que la conversión a la antropología durante su trabajo de campo en la isla es simplemente un mito desarrollado por los antropólogos[158]. Tras su trabajo de campo volvió a Berlín, defendió su tesis de habilitación y obtuvo el título de *privatdozent* en geografía. Mas tarde realizó una estancia en el Museo Etnológico de Berlín con el médico, viajero, geógrafo y etnólogo Adolf Bastian, que fue presidente de la Sociedad de Geografía de Berlín[159]. Durante los años 1880 Boas era un geógrafo que trataba de obtener una cátedra de geografía en una universidad alemana, en lo que fracasó. En realidad, fue eso lo que le decidió a emigrar a Estados Unidos y solo se convirtió en antropólogo

cuando se convenció de que era imposible hacer carrera como especialista en esta ciencia y, al mismo tiempo, se le ofreció una plaza de docente en antropología en la Clark University (en 1888), y luego en la Columbia University[160].

Uno de los discípulos de Boas, Alfred L. Kroeber, colaboraría estrechamente con Carl O. Sauer en el estudio de los indios pueblo del SE de Arizona. Esta colaboración impregnó tanto a la antropología como al desarrollo de la geografía cultural de la llamada escuela de Berkeley, en California[161]. De hecho algunos de los trabajos geográficos de Sauer abordan cuestiones que los antropólogos consideran generalmente como propias de su ciencia, aunque el estudio de los grupos indígenas que estudiaba está siempre realizado desde la perspectiva de las relaciones hombre-naturaleza[162].

Algo similar ha sucedido en otros países. Por ejemplo, con referencia a Francia, algún autor ha señalado que “la contribución de la geografía humana fue determinante en la constitución de una etnología científica” en ese país[163]; y la obra de Pierre Deffontaines, que llegó a fundar con André Leroi-Gourham una *Revue de Géographie Humaine et d’Ethnologie*, podría ser una prueba de ello[164].

En muchos aspectos antropólogos y geógrafos realizan investigaciones sobre temas similares. A pesar de ello existen escasas colaboraciones y hay desconocimientos recíprocos, que han sido señalados y lamentados repetidamente[165]. Los temas que permitirían hoy la colaboración son numerosos (desde el concepto de modo de vida y la atención a la cultura material por parte de Vidal de la Blache hasta todo el amplio campo de la geografía cultural a lo largo del siglo XX), y habría que buscar puentes de diálogo, que han sido poco frecuentes a pesar de las buenas relaciones personales que han podido existir. La adaptación a ambientes físicos diferentes, las prácticas culturales en el campo y en la ciudad o las dimensiones simbólicas del espacio, son algunos de los campos posibles de colaboración. Pero se trata de una relación difícil, a pesar de que tanto la antropología como la geografía afirman su papel de puente entre las ciencias sociales y naturales, y que ambas defienden la idea de la articulación de hechos físicos y humanos.

Tanto Esteva Fabregat como los antropólogos de su círculo conocen bien la geografía y han prestado atención a esta ciencia[166]. Tampoco desconocen que las ramas de la geografía cultural y de la geografía social han tenido un gran desarrollo dentro de esta disciplina.

Sorprendentemente, a pesar de ello, en 1971 Esteva no aludiría a esta ciencia entre aquellas a las que la revista *Éthnica* estaba abierta, como hemos visto en una cita anterior. Es posible que ello se debiera al hecho de que desde 1967 existía ya en la Universidad de Barcelona la *Revista de Geografía*, que había sido fundada por J. Vilá Valentí; pero también podría tener que ver con reticencias corporativas del tipo de las que expresó hacia la sociología.

Creo que no hay dos disciplinas que sean tan semejantes como la antropología y la geografía. Es asombrosa la coincidencia en muchas declaraciones teóricas en una y otra ciencia. Geografía y antropología coinciden no solo en aspectos clave de la definición teórica como disciplinas científicas y en la vinculación con otras ciencias, sino también en la insatisfacción con los métodos y los resultados. Las dos pretenden, además, ser disciplinas que conectan las ciencias naturales y las sociales

Las definiciones de la antropología son diversas, según las tendencias y las circunstancias. Ocurre de manera similar en la geografía, donde podemos encontrar que se puede poner énfasis en problemas-clave diferentes y dar distintas definiciones de la disciplina[167].

Geografía y antropología coinciden por su interés en las relaciones entre el hombre y el medio y en los ajustes y adaptaciones recíprocas. También en antropología el estudio de la dimensión espacial y territorial es importante, aunque, en contra de lo que cabría esperar, no siempre conduce a considerar atentamente las aportaciones de la ciencia que más explícitamente se dedica a ello, como es la geografía.

La misma ambición de los objetivos hace casi imposible la tarea de unos y otros científicos. Es sorprendente la coincidencia de antropólogos y de geógrafos en la consideración de que ambas son ciencias muy difíciles. En la geografía podemos encontrar un gran número de declaraciones sobre ello. De manera similar, desde el campo de la antropología Esteva, como otros antropólogos, ha tenido que enfrentarse a los problemas que existen para la definición de la antropología, por su misma amplitud, lo cual, según él, “convierte a la antropología en una de las disciplinas más difíciles de configurar en lo que es estrictamente la formulación de su logos científico”[168]. Muchas veces ha insistido en “las dificultades que entraña el estudio del hombre y de la cultura”, y en la dificultad para percibir eso desde fuera de la disciplina. De hecho, llega a afirmar que “la antropología es la ciencia más difícil del conocimiento sobre el hombre”, debido a la complejidad de la cultura, y más aún, “la perspectiva siempre es, como el mismo horizonte, infinita”[169].

Ante estas dificultades, la tentación es hacer algo que han hecho otros científicos sociales, como por ejemplo los geógrafos. Si estos han podido declarar que más allá de las definiciones, la geografía es lo que hacen los geógrafos, en antropología puede ocurrir algo similar. Como hace Esteva cuando escribe que lo importante es “cómo somos los antropólogos, más que cómo nos definimos”[170].

Esa observación nos conduce a un último problema que me parece oportuno debatir, el de lo que hacen los científicos en su trabajo, y como éste se ve afectado por las funciones sociales que desempeñan, consciente o inconscientemente, al desarrollar sus investigaciones.

El papel de los antropólogos: el concepto de etnia y el nacionalismo

Podemos partir de la hipótesis de que el trabajo del científico social no está descontextualizado, sino que se desarrolla en relación con un ambiente intelectual y respondiendo, consciente o inconscientemente, a unas demandas sociales que están en el ambiente. Y que, además, pueden a veces ser apoyadas explícitamente, en forma de recursos económicos para la investigación de ciertas líneas consideradas prioritarias.

Vale la pena reflexionar sobre ello a partir del desarrollo y la utilización del concepto de 'etnia', que ha sido usado ampliamente por los antropólogos, y que también emplea Esteva Fabregat, como hemos tenido ocasión de ver.

Con el concepto de etnia, en los estudios que Esteva realizó en los años 1970, reapareció en su obra el tema de las relaciones interétnicas, el cual se aplica a problemas como "la conciencia étnica y la conciencia de clase", o a "inmigración y confirmación étnica", en Barcelona y en Cataluña. Se utiliza aquí la etnia en un sentido que no deja de sorprender a los que no somos antropólogos; muy diferente al que será necesario emplear cuando a fines de los años 1990 empiecen a llegar a Cataluña inmigrantes extraeuropeos, como los magrebíes, los africanos subsaharianos o los chinos, que sí parecen pertenecer verdaderamente a otros grupos raciales y a otras culturas. Visto desde un campo ajeno a la antropología, da la impresión de que un concepto que se aplica de forma tan laxa no debe de estar bien conceptualizado. También en ese sentido los usos de los antropólogos han hecho escuela: la aplicación del concepto de música étnica a la música colombiana, pongamos por caso, o a la de algunas regiones españolas es un resultado -negativo, creo- de esa influencia. Los que utilizan estas expresiones nunca utilizan la expresión 'étnico' para referirse a sus propias producciones (es decir, ningún catalán la utilizará para designar la música de Cataluña, que un inglés probablemente percibirá como 'étnica').

De entrada, desde el exterior de la antropología y desde unos presupuestos no nacionalistas, produce la impresión que la obra intelectual de los antropólogos en lo que se refiere a estas cuestiones ha sido más una fuente de confusión que de clarificación. Pero más allá de ello, y aprovechando la utilización del concepto por Esteva, podemos reflexionar sobre la función social de los términos que se utilizan y teorías que se desarrollan dentro de las disciplinas en un momento dado.

En este sentido, podemos partir del hecho de la importancia que parece tener lo étnico para el nacionalismo. La consideración prioritaria de los rasgos que son subjetivamente considerados como significativos y seleccionados por los actores[171], concede una gran importancia a la creación de estereotipos nacionales que son aceptados por la población y contribuyen a la afirmación de la nacionalidad. De manera similar a la importancia concedida a los procesos de inclusión-exclusión, que establecen quiénes pertenecen y quiénes no a un grupo determinado. En conjunto, en los nacionalismos consolidados o incipientes la existencia de miembros que establecen la distinción entre Nosotros y Ellos se convierte en fundamental; de ahí el papel importante que pueden tener los antropólogos y los estudios que realizan sobre las cuestiones de etnia y de identidad.

La introducción del concepto de *etnia* hace sospechar que podría ser interesante una mirada a la antropología desde la teología o desde la historia de las religiones. En griego *ethnos* y *ethnicós* tiene el sentido de tribu, raza, pueblo y casta. Los judíos que tradujeron la Biblia aplicaron la denominación *ta ethné* a los pueblos extranjeros politeístas, como una expresión equivalente a paganos, no hebreos. Así se utilizó en el siglo XVII español, entre otros por Saavedra Fajardo[172]. Por lo que he visto, entre los antropólogos el calificativo *étnico* siempre se aplica a los otros; especialmente así parecen haberlo hecho los norteamericanos WHASP (es decir, blancos, anglosajones y protestantes) y los británicos, aplicándolo -podemos sospechar que al igual que hicieron los traductores de la *Biblia*- a todos los que eran ellos mismos, es decir a los otros, a los paganos y, por tanto, inferiores[173].

La historia del concepto es muy interesante, y se ha relacionado con la aparición de conflictos y reivindicaciones considerados 'étnicos' en las sociedades industrializadas y del llamado tercer mundo, y que se refleja en multitud de publicaciones[174]. Fue utilizado primeramente en relación con conflictos planteados por grupos indígenas en las naciones existentes y nuevamente constituidas. En esas investigaciones tuvieron también gran influencia los estudios de Edward H. Spicer sobre las etnias del Noroeste de México y Suroeste de Estados Unidos, y los de Julian Steward sobre los pueblos indígenas americanos, la definición de áreas culturales y los niveles de integración sociocultural, que contribuyeron a popularizar este concepto en el campo de la antropología. Los grupos étnicos fueron definidos a partir de símbolos de identidad colectiva, "como si" dicha identidad fuera resultado de adaptaciones a unas condiciones socio-ambientales determinadas.

La aplicación del concepto pudo tener bien pronto interés para los sistemas de identidad que no tienen que ver con un origen biológico sino, como se ha escrito, "a una serie de características que han sobrevivido como entidades diferenciadas, y que a pesar de haber sido sometidos a distintas formas de opresión estatal presentan una resistencia exitosa a las pretensiones de asimilación"[175].

Eso es lo que ha hecho este concepto tan funcional para los nacionalismos reivindicativos de los últimos años. La distinción entre el 'nosotros' y los 'otros', la búsqueda de rasgos culturales distintivos, la identificación de la memoria colectiva y de los símbolos que la expresan, la importancia de la historia común (aunque haya que manipular el relato histórico para destacar ciertos hechos sobre otros), el supuesto origen común, definido por esa historia construida, e incluso en los casos más extremos (como podría ser el del País Vasco), la pretendida comunidad de sangre, constituyen rasgos importantes en una identificación que se convierte en elemento esencial de la comunidad nacional. Una comunidad en la

que algunos se construyen unos espacios de poder defendidos frente a otras comunidades exteriores y sistemas de poder que por alguna razón (entre ellas la económica) no les son beneficiosos. El estudio de los rasgos comunes compartidos, de las creencias, los mitos, las prácticas sociales específicas, las fiestas, y otros, se convierte en una investigación relevante desde esta perspectiva. Esas tradiciones descubiertas e inventariadas pueden facilitar argumentos sobre un origen común y para una solidaridad compartida. En dichas investigaciones, las clasificaciones y descripciones etnográficas de los antropólogos pueden tener una gran utilidad.

Se explica por ello que en todas esas nacionalidades emergentes sea tan grande el papel concedido a instituciones existentes o nuevamente creadas para el estudio de las tradiciones populares[176]. Para determinados grupos de poder esas tradiciones comunes crearían vínculos más intensos que los generados por Estados nacionales contruidos en el siglo XIX (por otros grupos de poder, y con utilización de estrategias culturales similares) y tenderían a ver a las estructuras estatales existentes como lejanas, abstractas y burocráticas –sin perjuicio de que los vínculos descubiertos puedan contribuir a crear otra estructura estatal, si es posible.

Pero los problemas que se plantean son muchos. El mundo está cambiando rápidamente. No solo la identidad, que no es estática y se construye permanentemente, sino otras muchas cuestiones están en juego. En muchos países, y en el mismo México, los grupos indígenas tradicionales reclaman rasgos culturales y territorios ‘étnicos’ tradicionales como formas legítimas de la nación mexicana, lo que puede poner en cuestión formas de organización territorial que están aceptadas y son importantes en el Estado[177]. Pero al mismo tiempo, reclaman derechos étnicos en las ciudades en las que habitan, y el reconocimiento en ellas de formas de organización tradicionales para sus comunidades, y eso no solo en las ciudades mexicanas sino en las norteamericanas a las que han emigrado, así como una ciudadanía transnacional. Lo cual no solo pone en cuestión el concepto y la organización del Estado sino la misma idea de ciudad y de ciudadanía compartida y sometida a reglas que son comunes para todos. Esperemos que el debate antropológico, tan rico en el análisis de la diversidad, sea capaz de integrar el reconocimiento de las identidades tradicionales, en aquello que no sea incompatible con la modernidad y la racionalidad hoy aceptada, y el establecimiento de sistemas democráticos y de reglas de ciudadanía compartida que no supongan privilegios ni estructuras inaceptables, mantenidas con la pretensión de una identidad de raíces antiguas y que ha de reconocerse y conservarse.

La configuración de las disciplinas y el trabajo del científico: un programa de investigación para los antropólogos

La necesidad de estudiar los procesos de configuración de las disciplinas científicas conduce la atención hacia las estrategias que despliegan los miembros de las comunidades y las funciones sociales que desempeñan los científicos.

En conjunto, los testimonios que hemos reunido muestran que las dificultades de definición disciplinaria son grandes. Hay numerosos problemas en la práctica actual de la antropología, en los temas y en las aproximaciones, debatidas abiertamente por muchos antropólogos. Hoy se ponen en cuestión las viejas barreras disciplinarias. Existe una gran riqueza y a la vez una cierta confusión metodológica por la multiplicación de temas de interés, lo que conduce a callejones sin salida. Con referencia a la situación de antropología actual, un autor no ha dudado en escribir “hemos amasado una fortuna, pero no sabemos hacerla prosperar”[178].

Todo esto muestra que las disciplinas se configuran difícilmente. Y son históricamente cambiantes, en relación con circunstancias sociales. El análisis somero realizado sobre el pensamiento del profesor Claudio Esteva Fabregat muestra las raíces intelectuales y sociales de su magisterio. También nos permite aproximarnos a la cuestión de la institucionalización y el magisterio científico. Así como a la imprecisa definición de los campos disciplinarios. Se trata de un primer esbozo de análisis que deberá ser completado con otras investigaciones, con referencia al conjunto de la comunidad de antropólogos.

Me atrevería a proponer un programa para estas investigaciones, que podría dar lugar a análisis comparativos entre los desarrollos de las distintas ciencias sociales. Teniendo en cuenta las semejanzas y las relaciones históricas que han existido entre antropología y la geografía, resulta sugestivo el análisis comparado entre estas dos disciplinas, en su constitución durante el siglo XIX y en su desarrollo durante el XX. Tal vez debamos partir de la idea de que las disciplinas científicas están históricamente configuradas y son un resultado de la división social del trabajo intelectual. Permiten profundizar en ciertos problemas y abordarlos con perspectivas específicas, que hacen posible percibir ciertos rasgos de la realidad que se estudia, pero que tal vez ocultan otros que son también significativos. La competencia y los enfrentamientos (sociales e intelectuales) entre las comunidades científicas dificultan con frecuencia la colaboración y tiene consecuencias negativas en el trabajo científico.

Debería partirse para estas investigaciones de los resultados ya obtenidos desde la sociología de la ciencia, Y, además, pensar en desarrollar asimismo una antropología de la ciencia y, más concretamente, de las comunidades científicas, para lo que ya existen algunas aproximaciones que pueden considerarse exploratorias.

Estos estudios deberían completarse con el desarrollo de una perspectiva psicoanalítica que es asimismo indispensable para entender correctamente el comportamiento de los científicos. Por ejemplo para comprender las relaciones entre maestros y discípulos[179], las que se dan entre los colegas, o las obsesiones intelectuales y vitales que se traslucen en sus escritos científicos. No es infrecuente, también, que los comportamientos que, a veces, algunos discípulos recriminan –

generalmente de forma oral, no por escrito- a sus maestros (sobre las preferencias en la elección de los colaboradores o profesores...) se reproduzcan luego en ellos cuando tienen poder institucional. Los estudios sobre las actitudes de maestros y discípulos darán, seguramente, resultados interesantes, aunque no inesperados: los rasgos esenciales de las relaciones sociales y de los comportamientos personales, con todas sus grandezas y mezquindades, se reproducen normalmente en esas sociedades reducidas que son las comunidades científicas.

Pero más allá de estas investigaciones sobre comportamientos personales, deberían realizarse, como punto de partida, descripciones etnográficas del trabajo y del comportamiento de los científicos; a continuación, o simultáneamente, existe la posibilidad de ensayar la aplicación de algunos conceptos y marcos teóricos que son muy utilizados en antropología.

Desde una posible antropología de la ciencia puede ser significativo, por ejemplo, que los artículos académicos se consideren como "contribuciones científicas" y, teniendo en cuenta que a veces se hacen más por el honor personal (y por el reconocimiento de sexenios de investigación) que por la utilidad real que poseen, tal vez sería posible aplicarles ideas procedentes de debates antropológicos sobre los regalos 'puros' (a partir de los debates entre Malinowski y Mauss). También parece sugestivo extender al campo de la ciencia los estudios sobre la reciprocidad, el parentesco, los servicios mutuos, el *potlatch*, el clientelismo, el compadrazgo o el caciquismo; al igual que los que existen sobre los mitos (para estudiar los que se construyen en la ciencia, para uso de los catecúmenos, y se repiten acríticamente), o sobre la magnificación y legitimación de pequeñas diferencias tribales para justificar separaciones disciplinarias.

Todo ello implica partir de la consideración del conjunto de la comunidad, de los miembros que la constituyen, de los procesos de socialización, del papel de los maestros reconocidos, de las figuras que a pesar del valor de su obra no son considerados maestros, de las relaciones de magisterio con los discípulos, de los conflictos internos, de las estructuras jerárquicas que existen dentro de la comunidad, de la relación con las necesidades y las estrategias de los grupos sociales dominantes. También de los mitos y las caracterizaciones sobre el propio trabajo, del *ethos* de los científicos, de la definición de los problemas-clave de la disciplina.

Desde esta perspectiva, parece especialmente sugestivo un análisis antropológico de las comunidades científicas, de los ritos, símbolos y prácticas en ella, del reconocimiento de los que están dentro y los que están fuera. La estructuración y recomposición de las jerarquías, la dinámica de poder y los conflictos de precedencia, la iniciación en las normas y los ritos en la comunidad científica, los catecúmenos y novicios, la integración de los nuevos miembros en la comunidad o la retórica en la misma, parecen temas que tienen grandes posibilidades.

El análisis de la obra de científicos individuales debería integrarse en ese análisis social del conjunto de la comunidad. En él es preciso tener en cuenta la formación inicial, con las potencialidades y sesgos que proporciona, la integración en una comunidad determinada, las concepciones que eso obliga a aceptar, la capacidad para innovar a partir de ahí y de realizar una obra personal relevante.

Ahora que los antropólogos están aprendiendo a mirar distanciadamente las etnografías que han hecho en el pasado, tal vez sea el momento de pedirles que se distancien también de los discursos que ellos mismos han escrito sobre su disciplina e inicien un proceso de análisis y crítica de los mismos. Se me ocurre que las preocupaciones que ahora muestran algunos por detectar la presencia subjetiva en los documentos etnográficos podría aplicarse fácilmente al examen de la subjetividad (y de los intereses) de los antropólogos al juzgar el trabajo científico que realizan ellos mismos y los especialistas de otras disciplinas.

Para empezar, podría ponerse énfasis en las personalidades más relevantes o especialmente representativas de la comunidad científica, e iniciar un análisis de su producción científica, considerada en su desarrollo diacrónico y en la adaptación a los contextos sociales y disciplinarios. Teniendo en cuenta lo que ya sabemos sobre los mitos que se han construido en cada disciplina para explicar las conversiones a esa ciencia, podría ser interesante investigar cómo se llega a ser antropólogo, y en especial el problema de las "vocaciones" y las "conversiones" a la antropología, considerando el papel relativo de las motivaciones intelectuales y de las oportunidades profesionales. También los cambios que a lo largo del tiempo han ido teniendo los discursos que se construyen, considerando, además, el motivo por el que se han realizado, la relación entre el trabajo teórico y las aplicaciones científicas a partir de los talentos personales y de las oportunidades sociales, la vinculación de los proyectos intelectuales y los objetivos políticos explícitos o implícitos, la adaptación del trabajo intelectual a las necesidades del poder.

Especial interés tienen los discursos referentes a las relaciones con otras disciplinas científicas, considerándolos como estrategias de delimitación de campos, de lucha por los prestigios y por los recursos. También los marcos teóricos que han mantenido, y sus funciones. Las definiciones que han ido haciendo de la antropología y la función que tienen en relación con los prestigios internos, la lucha por el poder. Y deberá prestarse una atención especial, asimismo, a los procesos de socialización, y las relaciones jerárquicas en el seno de la comunidad.

Sin duda investigaciones como éstas, alejadas de la historia sagrada que se cuenta de cada disciplina, nos permitirán entender mejor las respuestas que se dan a los problemas científicos planteados, y harán posible una reconsideración de los campos disciplinarios. Ahora que la universidad está en plena ebullición, ante, por ejemplo, la puesta en marcha del Espacio Europeo de Educación Superior y ante la urgencia de adaptarse a las nuevas realidades sociales e intelectuales, tal vez sea el momento de abordar investigaciones como las que aquí se proponen, con objeto de situar sobre unas bases más

sólidas la cuestión de las colaboraciones que son precisas para construir esa nueva universidad y, sobre todo, para abordar los grandes problemas que el mundo actual tiene planteados.

Notas

[1] Este texto fue redactado, a petición del mismo Esteva y del rector del Colegio de Jalisco, para el “Homenaje al Profesor Claudio Esteva Fabregat”, organizado con motivo de su nombramiento como Maestro Emérito, el 27 de noviembre de 2008. Al no poder asistir personalmente a dicho acto, un resumen de este trabajo fue leído por el rector en el mismo, y se publica en un volumen especial que se prepara.

[2] El texto de este artículo fue enviado al profesor Esteva Fabregat, el cual ha hecho algunas observaciones y ampliaciones sobre aspectos que no han sido tratados por él en sus relatos autobiográficos y en las entrevistas que se le han hecho. He preferido mantener el texto en su versión original, sin incorporar los datos nuevos que me ha proporcionado (excepto los que se aportan en la nota 65), considerando que debe ser él quien los trate en un escrito personal. El artículo ha sido leído asimismo por diversos discípulos y alumnos de Esteva Fabregat, algunos de los cuales han hecho comentarios que espero publiquen algún día para el mejor conocimiento de las vicisitudes de la antropología española contemporánea.

[3] Geary 1990; sobre el proceso de escritura de los antropólogos y el problema de la subjetividad y la distancia respecto a la práctica antropológica y los escritos científicos véase Del Pino 2008.

[4] He tratado de todo ello en varios trabajos, y esencialmente en Capel 1976 y 1989.

[5] Además de los trabajos citados en la nota anterior, véase Capel 1981.

[6] Véanse los numerosos trabajos de Manuel Ballesteros Gaibrois y, más recientemente, los de Fermín del Pino Díaz; entre ellos su reciente edición crítica de la *Historia Natural y Moral de las Indias* del padre Acosta, con una excelente introducción. Fermín del Pino (2008, p. 19) ha insistido en la importancia que el estudio de las Crónicas de Indias tuvo para mostrar las raíces hispanas de la reflexión antropológica en un momento en que, en los años 1960, “esta disciplina nos venía propuesta con cierta presión extranjera –tanto desde las universidades europeas como de las norteamericanas– y teníamos la necesidad de buscar en el pasado ancestros de mérito que nos compensasen de la ausencia real y cotidiana de maestros profesionales”. Y añade: “si queríamos ‘nacionalizar’ la disciplina, debíamos acudir al pasado, y eso es lo que nos llevó a muchos a rebuscar ancestros entre los numerosos cronistas de Indias, entre los viajeros y filósofos ilustrados, o entre nuestros románticos y regeneracionistas” Sobre el sentido de esa reflexión véase, más adelante, la nota 65.

[7] Esteva Fabregat 1982, p. 10; la relación es significativa por el papel de la lingüística en la concepción de Franz Boas, que sigue Esteva.

[8] También desde otras disciplinas se ha señalado la trascendencia de la investigación etnográfica realizada en América durante los siglos XVI al XVII; así, desde la perspectiva de la geografía, Capel 1989, a, b y c.

[9] Bouza 2002; un comentario a este libro en Carvalho 2007. Una bibliografía general sobre la historia de la antropología en Cataluña, Bouza 2001. Un breve panorama sobre el siglo XIX en Calvo Calvo 1997, capítulo 1.

[10] Prat 1979. También se creó en 1922 la Associació Catalana d'Antropologia, Etnologia i Prehistoria, que tendría actividad hasta 1926 y cuyos miembros, tras la disolución, participaron en las actividades de la Sociedad Española de Antropología, Etnología y Prehistoria, con sede en Madrid, fundada en 1921. Sin duda, es también oportuno citar aquí la tradición del excursionismo científico, que hizo contribuciones importantes a la geografía, a las ciencias naturales y a la etnografía y folclore, y que ha sido brillantemente estudiado por Jordi Martí Henneberg (1995). Sobre la antropología catalana entre 1900 y 1939 véase también Calvo Calvo 1997, capítulo 2.

[11] Del Pino 1987 y 1992.

[12] Pelayo 2007.

[13] Véase el esbozo de biografía de este prehistoriador realizado por Antonio Gómez Ortiz, en Obermaier 1997.

[14] Véase sobre este antropólogo Ortiz García 1987 y 1992, y el homenaje que se publicó al final de su vida (Rogerio Sánchez, Caso y otros, 1949-51). Sobre Telesforo de Aranzadi, Calvo Calvo 1993.

[15] En 1875 se creó el Museo Anatómico, fundado por el médico Pedro González de Velasco, y que desde el primer momento se conoció popularmente como Museo Antropológico. En 1890 fue ampliado con la Sección de Antropología, Etnología y Prehistoria del Museo de Ciencias Naturales, y en 1910 se convirtió en Museo Nacional de Antropología, Etnografía y Prehistoria, que contaba con laboratorios en los que se impartía clases de la cátedra de Antropología de la Universidad de Madrid; finalmente en 1940 se convirtió en Museo Nacional de Etnología y en 1993 se unió con el Museo del Pueblo Español para formar el Museo Nacional de Antropología. Sobre esta institución puede verse la colección de *Anales del Museo Nacional de Antropología*, desde 1994 (en línea).

[16] En aquellos años incluso se pudo suprimir algún Departamento universitario; así sucedió en Oviedo, donde el 6 de julio de 1972 se suprimió el Departamento de Antropología que se había creado por decreto del 28 de mayo de 1965 en la Facultad de Ciencias de su Universidad (BOE de 20 de julio de 1972, p. 13062).

[17] Según escribe Esteva (1982, p. 15) con referencia a la situación en la Universidad de Barcelona hacia finales de los años 1960, “el haberse impuesto en Europa la distinción entre antropología como equivalente al estudio biológico, y etnología como sinónimo de estudios culturales, y vulgarmente de costumbres, ha producido en nuestra Universidad una distinción muy clara que hasta recientemente no se ha superado”.

[18] La historia ha sido estudiada por Bouza 2002, segunda parte; véase también la continuidad de esta concepción en Bertranpetit 1996. Santiago Alcobé (1903-1977) sería catedrático de la Universidad de Barcelona desde 1941, y rector de dicha institución de 1963 a 1965; entre las investigaciones que realizó se encuentran *Estudio antropológico en tres altos valles del Pirineo* (1942) y *Biodinámica del continente africano* (publicado por el instituto Bernardino de Sahagún de Antropología en 1952). Véase también el libro de homenaje *Miscelánea Alcobé* (Universidad de Barcelona, 1974).

- [19] Esteva Fabregat (1997) ha analizado la obra y el magisterio de Bosch Gimpera en España y México.
- [20] Blanco Freijeiro 1978.
- [21] Vazquez Chamorro 1994.
- [22] Véase sobre él Tormo Sanz 1994 y, de manera más general el número de *Anthropos* dedicado a su obra (Alcina Franch 1994).
- [23] Véase el prólogo de Pedro Laín Entralgo al libro de José Manuel Gómez Tabanera *Teoría e historia de la Etnología*, 1964.
- [24] Sobre la constitución de este núcleo y la historia de la antropología en Andalucía véase Moreno Navarro 1971 y Aguilar 1993.
- [25] Sobre la obra de Barandiarán, Aguirre Baztán 1992.
- [26] Al que Esteva valora de forma muy positiva, aunque reconoce que el hecho de que Caro Baroja “no dictara sus conocimientos etnológicos desde una cátedra universitaria, debemos considerarlo como el obstáculo más importante a lo que habría significado una influencia personal” (1982, p. 11). Sobre el papel de Caro Baroja en la antropología española véase también Del Pino 1987.
- [27] El ejemplo más representativo es el estudio de Pitt Rivers sobre *The People of the Sierra A Sociological Study of a Spanish Town*, 1954 (traducción española: *Grazalema, un pueblo de la sierra*, 1989) considerado un modelo de monografía antropológica y que Honorio Velasco, catedrático de Antropología Social en la UNED, estima que es “el inicio de la antropología moderna en España”; véase también Keanny 1971 y Llobera 1990. Joan Prat, por su parte, ha escrito que “hay un acuerdo unánime en considerar el libro de Julian Pitt-Rivers como el primer trabajo antropológico moderno sobre España” (Prat 1999, p. 39). Ortiz ha escrito que “en su elección como padre fundador para la antropología española actual se representa a la perfección la imagen que ésta ha querido mostrar de sí misma, como una disciplina totalmente nueva, desvinculada del trabajo anterior (e incluso coetáneo a Pitt-Rivers) de otros autores, españoles y extranjeros, ocupados en el estudio de la cultura desde perspectivas antropológicas, y configurada según el paradigma teórico y metodológico boyante en Europa en aquella época, mantenido y extendido por la escuela británica de antropología social” (Ortiz 2003). Como vimos (nota 6) el estudio de la tradición hispana de las Crónicas de Indias fue una manera de enfrentarse a la idea de una antropología sin raíces en España.
- [28] Véase sobre ello, en particular, el capítulo de J. R. Llobera “El Mediterráneo ¿área cultural o espejismo antropológico?”, incluido en su libro *La identidad de la Antropología* (1990); y también Bestard 1997. Una perspectiva con otros matices en González Turmo 2001, p. 80-84.
- [29] Sobre el viaje del Sinaia puede verse Ruiz Funes y Tuñón 1982. Entre otros intelectuales que partieron al exilio aquel mismo año, puede citarse a Angel Palerm (Ibiza 1917-Ciudad de México 1980), que tendría también un papel destacado en el desarrollo de la antropología. Sobre el exilio republicano español tras la guerra civil la obra fundamental es la de José Luis Abellán (ed.) 1976-78; sobre los antropólogos españoles en el exilio, Del Pino 1978.
- [30] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 20.
- [31] Él mismo reconoce que tuvo “una cierta identificación con las ideologías libertarias”, lo que le dió “una fuerte orientación individualista” (Esteva Fabregat 1982, p. 4).
- [32] Como manifiesta en la entrevista de Jacinto Antón, Esteva Fabregat 2002, p. 2.
- [33] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 20.
- [34] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 21.
- [35] Esteva Fabregat 1996, p. 21.
- [36] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 24.
- [37] Esteva Fabregat 1997.
- [38] Esteva Fabregat ha aludido en numerosas ocasiones a esta formación unitaria de la antropología mexicana, y a las cuatro ramas del esquema de Franz Boas; en varias entrevistas, o en Esteva 1997,
- [39] Y con la colaboración de Julio de la Fuente, que actuó como ayudante de Malinowski en esa campaña. Juntos editaron el libro *La economía de un sistema de mercados en México* (1957), publicado en *Acta antropológica*, revista de la Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología (Malinowski & De la Fuente 1982, Arias-Veerkamp 1983). Agradezco esta información a María Jesús Buxó.
- [40] Genovés 1996, p. 28.
- [41] Esteva Fabregat 1982, p. 9.
- [42] Cándido, Juan Fernández Figueroa, *El Mundo* 2 de marzo 1996.
- [43] Oskam 1990, p. 171.
- [44] *España Semanal*, 30 de noviembre 1963, nº 60. En este proyecto de reincorporación a España de intelectuales del exilio, seguramente tuvo mucho que ver también Pedro Laín Entralgo; María Jesús Buxó me ha asegurado que, según recuerda haber oído contar a Esteva, Laín tuvo un papel destacado en su regreso.
- [45] Esteva Fabregat 1995.
- [46] En el mismo artículo añade que J. Fernández Figueroa: “si bien era frecuente que se viera obligado a quitar colaboraciones que molestaban al Régimen, y si bien le presionaban desde las instancias políticas oficiales para que quitara a ciertos autores antifranquistas, sin embargo, usaba de

tácticas muy inteligentes de distracción que, a veces, le permitían escapar a la censura del Ministerio de Información. Me consta que discutía apasionadamente con los políticos del Régimen y defendía decididamente a sus colaboradores”.

[47] Esteva Fabregat 1982, p. 9.

[48] Esteva Fabregat 1982, p. 10-

[49] Esteva Fabregat 1982, p. 10.

[50] Esteva Fabregat 1982, p. 10.

[51] Esteva Fabregat 1982, p. 11.

[52] Esteva Fabregat 1982, p. 11.

[53] Esteva Fabregat 1982, p. 11.

[54] Esteva Fabregat 1982, p. 12

[55] Lisón Tolosana 1996, p. 32.

[56] Lisón Tolosana 1996, p. 33.

[57] Relacionadas con su escasa “vocación museística”, y por las noticias que tenía sobre el estado del Museo, en Esteva Fabregat 1982, p. 13).

[58] Esteva Fabregat 1982, p. 13.

[59] Algún antropólogo, como Fermín del Pino (comunicación personal, febrero 2009) considera que la creación de la Escuela madrileña es una consecuencia del éxito del XXXVI Congreso Nacional de Americanistas que se celebró en Barcelona, Madrid y Sevilla en 1964, al que asistieron gran número de investigadores exilados, y en el que estuvieron presentes Ciriaco Pérez Bustamante y Gratiniano Nieto.

[60] Esteva Fabregat 2002. En otra ocasión alude al papel del director del Instituto de Cultura Hispánica, Gregorio Marañón, y de José María Álvarez Romero, Esteva 1982, p. 13-14; el modelo en todo caso sería el del INAH de México, con vistas a la creación de un gran Instituto Antropológico, para lo cual “se habían reconocido algunos terrenos de la Ciudad Universitaria, y por parte de la Dirección General de Bellas Artes existía el propósito de conseguir un presupuesto especial para el desarrollo de esta iniciativa”.

[61] Entre ellos a Lisón Tolosana en 1966 y 1967 (Lisón 1996, p. 33). Carmelo Lisón era diez años más joven que Esteva y sería sucesivamente profesor titular y luego catedrático en la Universidad Complutense de Madrid; sobre su obra puede verse Sanmartín (ed.) 1994. También pasaron por la Escuela de Madrid Juan Comas, Santiago Genovés, León Portilla y otros, según testimonios de alguno de los alumnos, entre otros Fermín del Pino, que estudió en ella en 1966-67, que daría algún seminario en 1968, y que sustituiría a Esteva en la Facultad cuando éste se fue a Barcelona.

[62] Véase el testimonio del antropólogo Santiago Genovés 1996.

[63] Lisón Tolosana 1996, p. 33, donde hace una somera descripción del Plan establecido en la Escuela.

[64] Lisón Tolosana 1996.

[65] Tanto Esteva como Lisón era vistos como profesores que introducían ideas nuevas, debido a su formación exterior. La situación de la antropología española en los años 1960 era para Fermín del Pino (2008, p. 19) la siguiente: “fuera de don Julio Caro Baroja (...) la mayor parte de los antropólogos hispanos de mi generación nos educamos con profesores extranjeros (cuento entre éstos a aquellos maestros hispanos formados en el exterior, como Esteva, Lisón...)”. En una nota que me envió el profesor Esteva Fabregat el día 3 de febrero de 2009 aparece la relación de los alumnos que estudiaron en la Escuela de Estudios Antropológicos (Madrid 1965-1968): “no completa –escribe- porque me faltan algunos nombres y no tengo conmigo la certificación y fecha del título que se les expidió (Centro Iberoamericano de Antropología, Instituto de Cultura Hispánica), que, por mi parte, considero que es la primera y única promoción de cuadros salida de una experiencia en la Universidad española de Antropología boasiana (Etnología, Arqueología, Lingüística y Antropología Física), es la siguiente: Manuel Gutiérrez Estévez Universidad Complutense Madrid, Historia de América; Rogelio Rubio, UNED Madrid; Miguel Rivera Dorado, U. Complutense Madrid Historia de América; Isidoro Moreno Navarro, Universidad de Sevilla ; Salvador Rodríguez Becerra, Universidad de Sevilla ; Pilar Sanchíz Ochoa, Universidad de Sevilla; Fermín del Pino, CSIC - Madrid ; Josefina Roma Riu, Departamento de Antropología Cultural y Social, Barcelona” .

[66] En Insúa 1987, p. 44.

[67] “Económicamente mi situación era apremiante y me vi obligado a trabajar en temáticas para mí poco atractivas” Esteva 1982, p. 9.

[68] Esteva Fabregat 1982, p. 12.

[69] Esteva Fabregat 1982, p. 14.

[70] Ley 83/1965, de 17 de julio sobre estructura de las Facultades Universitarias y su profesorado (BOE de 21 julio 1965, p. 10293 y ss) establecía en su artículo 14º que “el acceso a una cátedra vacante por el que se adquiere la condición de Catedrático ordinario se hará únicamente mediante concurso entre Profesores agregados de la misma disciplina o de las equiparadas a ella”; la Ley fue desarrollada con el decreto de 25 de junio de 1966 (BOE de 2 de julio). Véase también “Nuevos profesores agregados de Universidad: Claudio Esteva Fabregat (Barcelona, 1968)”, *Revista de Indias* 1968, vol. XXVIII, nº 111-112, p. 221-228.

[71] El proceso tuvo varias fases. El primero, la dotación por el Ministerio de Educación y Ciencia de la plaza de profesor agregado de Etnología (Departamento de Prehistoria) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, 9 de diciembre de 1966, BOE 21/12/1966. Luego, la convocatoria de la plaza a turno restringido de concurso-oposición entre agregados (16 de marzo 1967); al no presentarse nadie, el

concurso se declaró desierto. Finalmente, la convocatoria de la plaza a oposición libre al que solo se presentó un concursante: Claudio Esteva (9 agosto 1967, BOE 26 agosto 1967).

[72] Lisón 1996. La afirmación tiene sentido, ya que Esteva (1982, p. 15) ha considerado, con referencia a su llegada a la Universidad de Barcelona, que el concepto de etnología era útil porque desvanecía la ambigüedad con el uso de la expresión antropología, asociada normalmente a la antropología física de las Facultades de Ciencias (véase sobre ello la nota 15) y que obligaba siempre a añadir ese calificativo u otros como 'cultural' 'social' o 'filosófica'. También es significativo, en ese sentido, que Esteva creara en Barcelona un Centro de Etnología Peninsular, aunque "para fundar las bases de su próxima expansión" y "en el seno de una estrategia histórica más ambiciosa, o sea bajo el nombre de antropología cultural" (1982, p. 15). El desarrollo de la antropología en Cataluña entre 1940 y 1968 en Calvo Calvo 1997, capítulo 3.

[73] Decreto 2190/1972, de 5 octubre de 1972, por el que se constituye el Departamento de Antropología Cultural en la Universidad de Barcelona (BOE 255 de 24/10/1972, p. 18.942); el Departamento quedaría integrado "por las cátedras de Antropología Cultural, Etnología y disciplinas afines". Un aspecto importante sería también la incorporación de la asignatura Antropología Cultural en el primer curso de estudios comunes del Plan de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona.

[74] Prat 1992, Calvo Calvo 1997, capítulo 4 ("La antropología 1968-1994").

[75] La tradición antropológica catalana de los años 1900 a 1939 en Calvo Calvo 1997, capítulo 2. Noticias sobre su historia y actividades en <<http://www.antropologia.cat/>> La información sobre las actividades realizadas desde 1978 en <http://www.antropologia.cat/files/ACTIVITATS_1978_1993_0.pdf> Una valoración de la tarea del Institut en Siches i Cuadra 1993. Acerca de la creación del ICA véase también Calvo Calvo, 1997, p.137 y ss.

[76] Una década más tarde los antropólogos catalanes pondrían también en marcha la *Revista d'Etnologia de Catalunya*, cuyo primer número se publicó en 1992 y cuya continuidad ha sido asegurada por el Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació de la Generalitat de Catalunya y el Centro de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana. En el consejo de redacción figuran algunos de los antiguos discípulos de Esteva y otros de procedencia diversa. Véase Vall i Sorrosal 1993, y sobre la ACPE Iniesta 1993.

[77] Sobre el primero véase Lisón Tolosana 1996, y sobre el segundo, Calvo Calvo, Tesis y 1996.

[78] Véase, por ejemplo, lo que dice Gouldner (1971, cap. 5, p. 159-168) respecto a la influencia de la obra de Talcott Parsons, con alusiones al "complejo de Olimpo" que provocó en él su llegada a Harvard y a la aceptación de su obra por los discípulos.

[79] En la Universidad de Madrid había dirigido ya una Tesis doctoral, presentada en 1968, la de William G. Short sobre *La política educativa de los Estados Unidos entre los indios navajos*.

[80] Prat y Martínez (eds.) 1996.

[81] Escuela sobre cuya evolución posterior y clausura tras la salida de Claudio Esteva como director habría que investigar.

[82] Así lo considera también Calvo Calvo 1996, p. 43.

[83] Prat 1992, p. 63-68; Ortiz 2001 y 2005.

[84] Sobre su trayectoria véase Escandell y Terrades (coords.) 1984, Rojas Rabiela 2001 y Morales Sales 2006; en noviembre de 2005 se crearía una cátedra Angel Palerm en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). El magisterio en Barcelona de Ángel Palerm (y de otros que intervinieron en los seminarios del Institut Català d'Antropologia) ha sido valorado por Narotzky 2006. Puede ser también oportuno consultar Del Pino 1978 a.

[85] Prat 1993.

[86] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 26.

[87] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 27.

[88] Gutiérrez Estévez 2003.

[89] Véanse sobre ello los lúcidos comentarios sobre las líneas de investigación impulsadas por Carmelo Lisón en Madrid, realizadas por Carmen Ortiz, que cita un trabajo de Carmelo Lisón de 1976 ("Introducción", en C. Lisón (ed.), *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*. Madrid: Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, 1976, p. 4-8). Vale la pena reproducir también las palabras de Joan Prat (1992, p. 96): "El proceso normal para llegar a ser antropólogo exigía, del interesado, una permanencia larga en un lugar exótico, una convivencia con los nativos y la realización de un trabajo de campo; rito de paso imprescindible para garantizar el reconocimiento profesional"; pero a fines de los años 1960 eran grandes las dificultades para descubrir un terreo "exótico", y por eso, "haciendo de la necesidad virtud, se tuvo que descubrir 'al otro' en el seno de la propia sociedad": primero los campesinos y luego los marginados en las áreas rurales, desde los pobres a los inmigrantes.

[90] Ortiz 1997; más recientemente Fermín del Pino (2008, p. 10) no ha dudado en escribir: "sobre todo, nos ocupamos los antropólogos de individuos vivos y concretos, que pertenecen a culturas diferentes de la nuestra, o al menos a otras subculturas. Nuestra disciplina trata fundamentalmente de 'los otros' (de las sociedades diferentes o de los sectores populares y marginales de la propia)". Una percepción matizadamente diferente en Frigolé 2002, p. 273-74, que pone el énfasis en los cambios teóricos de la antropología.

[91] Puede verse un ejemplar de dicho *curriculum* en la Red Geocrítica Internacional, <<http://www.ub.es/geocrit/esteva.htm>>

[92] *La Vanguardia* 9 de noviembre de 1982, p. 25.

[93] *La Vanguardia* 7 de mayo 1984, p. 14. Esteva aludió también al papel de Marta Ferrusola [la esposa del líder de Convergencia, Jordi Pujol] en ese triunfo, que tuvo que ver con el hecho de que la Sra. Ferrusola "es agradable, discreta, eficaz, una imagen muy catalana".

[94] Esteva Fabregat 1992, p. 168.

- [95] No tanto en la Autónoma de Barcelona, a donde llegó un discípulo de Lisón y luego otros profesores de procedencias diversas.
- [96] Díaz Ojeda 2005, p. 3. En esos años se crearían nuevas materias de Antropología en diversas universidades. Así, en 1977 (BOE 27/07/1977, p. 17283) se aprobó el plan de estudios de la Universidad de Madrid incorporó una materia de Antropología Cultural junto a varias de Etnología. La asignatura “Antropología Cultural” se impartió también en la Facultad de Bellas Artes de Barcelona.
- [97] Díaz Ojeda 2005, p. 1. Era en 2005 Consejera Técnica de la Subdirección General de Cooperación con los Países de América del Sur de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI), y responsable del Programa Indígena, que gestiona y coordina la cooperación española con los pueblos indígenas. Según su biografía, se licenció en Sociología (especialidad en Antropología) a finales de los 70 y participó activamente en la implantación de los actuales departamentos de antropología y en la creación de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE).
- [98] Díaz Ojeda 2005, p. 2.
- [99] Así lo interpreta, entre otros, Prat 1993.
- [100] En Prats y Martínez 1996.
- [101] Entrevista con Esteva Fabregat 1996.
- [102] Tanto más cuanto que, según dicen otros testimonios, y parece haberse confirmado en el congreso “*Barcelona 1938, capital de tres governs*”, recientemente celebrado, “las relaciones entre vascos y catalanes fueron más tensas de lo que se cree” (“El ‘annus horribilis’ de 1938. El congreso sobre el año ‘olvidado’ de la guerra desvela las fricciones entre los poderes republicanos en Barcelona” *El País* 22 de noviembre 2008, Cataluña, p. 7).
- [103] Con referencia a los relatos sobre la “conversión” de maestros de la Geografía como Penck, Ratzel o Vidal de la Blache, véase Capel 1981, p. 91-104.
- [104] De todas maneras, en los años 1940, Manuel Gamio, creador del indigenismo revolucionario, seguidor de Franz Boas y autor del *Programa de la Dirección de Antropología para el Estudio y mejoramiento de las poblaciones regionales de la república* (1919), y Gonzalo Aguirre Beltrán, la figura más importante de la antropología mexicana de los años 1940, insistieron en la importancia del mestizaje, y en que la redención del indio era equivalente a su plena mexicanización, ya que la cultura mestiza era la auténtica cultura nacional; véase sobre ello De la Peña 1999, el cual insiste que el indigenismo radical y las reivindicaciones verdaderamente indigenistas son un hecho de los años 1960 y 70.
- [105] El mismo Esteva (1997 y 1979) ha hablado de la obra de Pedro Bosch y de Juan Comas; véase también la necrológica redactada por Fermín Del Pino (1978b), el cual ha realizado asimismo un interesante trabajo sobre los antropólogos españoles en el exilio (Del Pino 1978 a).
- [106] *La Vanguardia*, 29 de marzo 1977, p. 30. En esa conferencia, celebrada en el Salón de Cent del Ayuntamiento de Barcelona, aludió también a la importancia de las reuniones de antropólogos españoles celebradas en Sevilla en 1973 y Segovia, 1974, que culminaron en la organización de este primer congreso y en la constitución de la Sociedad Española de Antropología.
- [107] López Sebastián 1994 y Bravo Guerreira 1994..
- [108] Jesús Contreras (1996) ha reconocido lo decisiva que fue esa iniciación a la antropología en Chinchero, de la mano de Esteva Fabregat; véase también Buxó Rey 1974 y 1983.
- [109] Véase Buxó Rey 1980, e Iglesias Ponce de León y Ciudad Ruiz 1984.
- [110] Esteva 1976.
- [111] Sería interesante estudiar las estrategias que se siguieron para conseguir esos objetivos, y las modificaciones de los planes de estudio en la especialidad de Antropología Social, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad de Madrid. Entre las que se hicieron, en 1978 (BOE 206, de 31/10/1978) se modificó la asignatura “Organización Social”, la cual pasaría a llamarse “Antropología Cultural Cognitiva”; está por estudiar el sentido de esa y otras modificaciones.
- [112] Son muchas las facetas que podrían citarse del desarrollo de la antropología filosófica en España, y sus relaciones con la antropología; baste señalar ahora que desde el Centro de Estudios de Antropología Filosófica de Barcelona, el Departamento de Filosofía Fundamental y el Departamento de Filosofía de la Escuela Universitaria de Profesorado se inició en 1973 la publicación de una revista titulada *Antropológica. Filosofía y Ciencias Humanas*, en cuyo consejo de redacción se encontraban filósofos de diversas universidades. En el número 2 dedicaron atención al libro *Antropología y Filosofía* (1973) de Claudio Esteva, de quien se afirma “esperamos mucho y bueno en el campo de la antropología cultural”; el tema le parecía al comentarista “interesante y sugerente”, pero advertía: “habrá que esperar a que ‘este esbozo’ encuentre su desarrollo total en un estudio posterior, que el autor nos promete, para poder analizar todo su alcance” (p. 212).
- [113] Otros autores situados en diferentes ambientes intelectuales no han aceptado esas interpretaciones y han destacado los elementos de continuidad que existen con la antropología que se hacía en España antes de ese momento, incluso en la continuidad de algunos profesores; véase sobre todo ello Ortiz 1996, y Ortiz 2005.
- [114] Esteva Fabregat 1975, y Buxó Rey 1997.
- [115] Entre las recientes, las realizadas por Jordi Colobrants, Ángel Martínez y Joan Prat (Esteva Fabregat 1996), la que le hizo Carlos Bezos Daleske y publicada en 2002 es, también, muy significativa Esteva Fabregat 2002.
- [116] Como la *American Anthropological Association*, 1967; *The World Academy*, de Nueva Zelanda, 1976; la *Société des Américanistes* de París, *The American Sociological Association*, *The Philosophy of Science Association*, *The New York Academy of Sciences*, 1983; *The International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*, 1983; o *The Society for Applied Anthropology* de Estados Unidos, 1988.

[117] En un artículo escrito con ocasión de este premio Thomas Weaver calificó a Esteva como “uno de los más importantes antropólogos en España y Europa durante las pasadas cuatro décadas” (Weaver 1996, p. 117). El discurso de Esteva en la recepción de este premio (Esteva 1996 b) destaca algunos aspectos de su carrera. Por ejemplo, que la ENAH de México era más abierta y tenía un mayor espectro de ideas que cualquier otra Escuela, precisamente debido a la diversidad de sus estudiantes y la amplia oportunidad de estar en contacto con otros diversos grupos indígenas, mestizos y criollos que formaban la rica fábrica cultural de México; debido a ello “no era necesario viajar al extranjero para cumplir la obligación ritual de que los antropólogos deben estudiar ‘otras’ culturas para llegar a ser profesionales”. Afirmo asimismo que “si la antropología quiere comprender los sistemas de transformación cultural, debe entender también que los cambios culturales implican diversos conflictos: entre personas, entre personas y modos de acción, entre grupos de acción con diferentes identidades étnicas, entre gobiernos y sus súbditos, y entre recursos disponibles y el acceso a estos recursos”.

[118] Esteva Fabregat 2008.

[119] Clasificación elaborada por un miembro significativo de la escuela de Esteva Fabregat como es Luis Calvo y Calvo 1996 (cuadro p. 46), el cual estima que la revista contribuyó con ello “a la paulatina definición de la ciencia antropológica en España”.

[120] Según el mismo trabajo citado en la nota anterior, los artículos dedicados a temas relacionados con lo que desde afuera de la disciplina se pueden considerar más propiamente antropológicos son mucho más reducidos: organización social 15; parentesco, herencia, familia 14; cambio social 9; religión 8; inmigración aculturación, 8; campesinado, 7; género 7; ciclo festivo 4; mitología, 4; cultura y personalidad 3; modelos corporales 1. El examen de la revista muestra también que tuvo una atención elevada, lógicamente, a España (62 artículos) y sobre todo a Cataluña, pero también a otras regiones; los artículos dedicados a otros países fueron 42; de los cuales 25 artículos se referían a temas americanos, 7 a África, 6 a Asia y 3 a Europa. Luis Calvo (1996) concluye su análisis de esta forma: “*Éthnica. Revista de Antropología* definió una época de la Antropología Española, convirtiéndose, de una parte, en un símbolo de la institucionalización de la disciplina, con todas las esperanzas, alegrías y frustraciones que existen en todo proceso similar, y, de otra, en un referente de una concepción altamente holística e interdisciplinar de la Antropología”. También estima que en los años siguientes esa concepción se fue difuminando, “aunque la creciente caída de barreras teóricas y metodológicas apunta hacia un cambio de tendencia y hacia la recuperación de un tono similar al que *Ethnica* propugnó y divulgó”.

[121] Ya hemos visto asimismo el papel de los médicos en las enseñanzas de la antropología y en la creación de museos antropológicos, véase *supra* nota 15.

[122] En lo que se refiere a las competencias generales que se han de adquirir, el documento enumera las siguientes: “conocer la dimensión evolutiva de la diversidad humana actual, conocer la diversidad biológica de los homínidos y su evolución morfológica, en el espacio y en el tiempo, comprender los mecanismos evolutivos del origen y diversificación de los géneros *Australopithecus* y *Homo* y de los humanos modernos, conocer los mecanismos generadores de diversidad biológica en nuestra especie y su significado adaptativo y los mecanismos que la mantienen, conocer la dinámica de las poblaciones humanas y sus implicaciones biológicas y sociales actuales, ser capaz de medir cuantitativamente la diversidad biológica de nuestra especie y realizar informes prospectivos sobre las consecuencias de los fenómenos migratorios de las sociedades actuales, ser capaz de detectar problemas asociados a los cambios poblacionales y diseñar alternativas, saber hacer inferencias evolutivas a partir de la diversidad humana actual y de diseñar estudios epidemiológicos, saber valorar el efecto de nuevos entornos sobre la salud de las poblaciones humanas, poder interactuar y asesorar a instituciones gubernamentales de ámbito social, político-poblacional y de salud pública, ser capaz de manipular muestras humanas y realizar determinaciones moleculares y cromosómicas para el diagnóstico y prevención de enfermedades, gestionar muestras museísticas y recuperar datos de archivos y registros”.

[123] Sobre la desmesura positivista de los biólogos y sobre los sesgos y problemas que ello plantea, véase Capel 2005.

[124] Véase Capel 1981, segunda parte (“La institucionalización universitaria de la geografía”), en especial p. 94-104, 123-133 y 150-157.

[125] Bertranpetit 1996, p. 84.

[126] Ellen 2008.

[127] Macdonald 2008.

[128] Gutiérrez Estevez 1996. Véase también Buxó Rey 1993.

[129] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 19.

[130] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 21.

[131] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 22.

[132] En geografía ha existido desde los años 1980 un intenso debate sobre el significado de ‘cultura’. Inicialmente la cultura fue conceptualizada por la escuela de Berkeley, siguiendo a Boas y a Kroeber, como un conjunto estructurado y tradicional de patrones de comportamiento, como una especie de entidad superorgánica con sus propias leyes, como algo que “vive por sí misma independiente del individuo o de su voluntad” (como escribió W. Zelinsky en *The cultural Geography of the United States*, 1973). Sobre la utilización del concepto de superorgánico por la geografía norteamericana véase Duncan 1980. La crítica de esta concepción fue realizada por los ‘nuevos geógrafos culturales’ en los años 1980 (véase Price-Lewis 1993, Philo 1994, Barnett 1998, Luna García 1999 o Claval 2003), que insistieron en que la cultura no es estática ni evoluciona lentamente, y la consideraron como un sistema de significados, como “una esfera o dominio de la vida social separable de –aunque relacionada con– la ‘economía’ o la ‘política’”. Don Mitchell (1995) ha criticado que la “arquitectura interna de la cultura” sigue permaneciendo obscura en los trabajos de estos nuevos geógrafos culturales, y se ha opuesto a “reificar la cultura como un dato ontológico”, ha defendido que la cultura es inseparable de las relaciones de producción, de consumo y de poder, y se ha hecho preguntas sobre “en interés de quién se desarrolla la idea de cultura”; su artículo dio lugar a una serie de réplicas que han sido traducidas y editadas en la revista *Espaço e Cultura*, de Rio de Janeiro 2008.

[133] Por ejemplo, Lisón Tolosana 2007.

[134] Como, por ejemplo, en la Universidad de Sevilla. Una búsqueda en Google muestra el predominio de la antropología social. La búsqueda de “catedrático de Antropología Social” da un total de 3.850 referencias, “catedrático de Antropología social y cultural” 106 referencias y “catedrático de Antropología Cultural” solamente 24 referencias (24 noviembre 2008).

- [135] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 23.
- [136] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 20.
- [137] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 22.
- [138] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 23.
- [139] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 23.
- [140] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 24.
- [141] Ellen 2008, p. 594.
- [142] Entrevista a Esteva Fabregat, por Carlos Bezos Daleske 2002.
- [143] Esteva Fabregat 1996, entrevista de Bezos Daleske.
- [144] Capel 1984, cap. 5 (“Geografía humana y sociología”), y la cita en p. 42; la llamada de atención aparece en un trabajo de los geógrafos alemanes Karl Ruppert y Franz Schafer 1969.
- [145] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 25.
- [146] Josep R. Llobera en *La identidad de la Antropología* (1990), cap. 1 (“El trabajo de campo, panacea antropológica o camisa de fuerza epistemológica?”); y también Bestard 1997.
- [147] Esteva Fabregat 2002, entrevista de Bezos Daleske.
- [148] Por esta razón, Esteva ha criticado también la debilidad de la formación matemática de los antropólogos, lo que explica el escaso desarrollo de la antropología cuantitativa.
- [149] Josep Ramón Llobera ha aludido en su libro sobre *La identidad de la Antropología* (1990) a “la reificación del trabajo de campo como rito de paso para la identidad de la antropología”.
- [150] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 19.
- [151] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 24. Las escuelas en antropología habrían caído al mismo tiempo que las ortodoxias en política: “en realidad las escuelas están en crisis porque también los están los ismos políticos que han gobernado y motivado la consciencia social de nuestro siglo”.
- [152] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 25.
- [153] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 24.
- [154] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 25.
- [155] Los geógrafos han podido considerar en algún momento a la antropología como una rama de su ciencia. Véase sobre ello Capel 1984, cap. 2 “Geografía humana y antropología”, p. 23-41. Téngase en cuenta, además, que en los congresos internacionales de geografía celebrados a fines del XIX una de las secciones que estaba casi siempre presente era la de “Anthropogeografía, Etnología y Lingüística”, Capel 1981, cap. VIII (“La cooperación científica y los congresos de Geografía”), en especial p. 213 y 216.
- [156] Blanckaert 2004.
- [157] A finales del siglo XVIII existieron revistas científicas o documentales que unían a la geografía y la etnografía, o la descripción de regiones y de pueblos (*Länder und Völkerkunde*, Leipzig 1790-1791), Capel 1981, p. 229.
- [158] Koelsh 2004.
- [159] Sobre Theobald Fischer y la geografía alemana del XIX puede verse Capel 1981, cap. II (“La institucionalización universitaria de la geografía alemana: un modelo para Europa”, p.83-107); sobre Ratzel, Capel 1981, cap. X (“El positivismo y la geografía”, p. 267-311; y sobre Bastian y las sociedades de geografía en el XIX, Capel 1981, cap. VII (“Sociedades geográficas, geografía e imperialismo”, p. 173-206). Para Bastian la geografía “la madre de senos múltiples, con ramificaciones que se extienden por todo el globo” era una ciencia indispensable y previa para el estudio de la etnología, Capel 1984, p. 27.
- [160] La correspondencia de Franz Boas se conserva en la American Philosophical Society (Franz Boas Papers <<http://www.amphilsoc.org/library/mole/b/boas/boas1.s.htm>>) y a través de ella se comprueba que mantuvo una amplia correspondencia con Theobald Fischer (cartas entre 1778 y 1904) con Friedrich Ratzel (1889-1897) y con otros geógrafos y antropólogos, en relación con sus temas de investigación y sus preocupaciones profesionales.
- [161] Sobre las relaciones entre Boas y la geografía norteamericana véase Trindell 1969; Una presentación de las ideas de Sauer sobre geografía cultural en Sauer 1931. Sobre la crítica a la concepción superorgánica de la cultura, utilizada por la escuela de geografía cultural de Berkeley, véase la nota 132.
- [162] Por ejemplo, *Aboriginal Population of Northwestern Mexico* (1932), *The Distribution of Aboriginal Tribes and Languages in Northwestern Mexico* (1932), *Mand and Nature: America Before the Days of the White Man* (1939). Una buena aproximación a la obra de Sauer puede tenerse a través de la antología reunida en Sauer 1963.

[163] Véase sobre ello Segalen 2002, a propósito de la obra de Mariel Jean-Brunhes Delamarre; también puede ser interesante ver diversas perspectivas sobre la cuestión, tales como Leroi-Gourham 1948 y, recientemente, Sautter 1992.

[164] Véase Capel 2009.

[165] Desde la geografía, por ejemplo por Robic 2004.

[166] Esteva Fabregat reseñó la obra de Oscar Schmieder *Geografía de América Latina*, y en las páginas de *Éthnica* hubo comentarios de otras obras, como la de Ramón Otero Pedrayo sobre Galicia.

[167] Capel 1982.

[168] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 17.

[169] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 18. Estima que “siendo cultural por antonomasia, es la más compleja de todas, cuando las otras se reducen a ser especialidades de conocimiento sobre el pensar y el hacer humanos”; y que “la cadena del conocimiento que nos une como antropólogos es, por lo tanto, vasta y hasta infinita, y la dificultad de obtenerlo ha crecido porque también la crecido la estructura de la exigencia de nuestro análisis” (Entrevista Esteva 1996, p. 19 y 20). Sobre la geografía pueden verse declaraciones generales recogidas en Capel 1981 y 1983.

[170] Entrevista Esteva Fabregat 1996, p. 17.

[171] Como aparece en la obra de Fredrik Barth, en la introducción a *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976, p. 15; cit. por Giménez 2006, p. 134).

[172] Corominas-Pascual 1980, *sub voce* “étnico”.

[173] Interpretación que aparece explícitamente confirmada por Gilberto Giménez (2006, p. 129) al afirmar, citando a Hutchinson y Smith (1996), que el uso de estos términos en la antigüedad greco-romana “siempre ha tenido una connotación excluyente, discriminatoria y la mayor parte de las veces inferiorizante. Es decir, las ‘etnias’ son los ‘otros’, menos el grupo que clasifica de este modo a esos ‘otros’ desde una posición dominante”. La traducción latina de *ethnos* sería *natio*, “pero este término también designa solo a los pueblos bárbaros y lejanos, por oposición a los romanos, que se autclasificaban como *populus*, y nunca como *natio*”.

[174] En el buscador Google Académico hay 1.100.000 referencias bibliográficas que remiten a la expresión “*ethnicity*” (30 de noviembre 2008). Sobre la historia de la difusión del concepto de etnia puede verse el artículo de Giménez 2006, que destaca especialmente los trabajos de E. Leach (1972), M. Moerman (1968) y, sobre todo, Frederick Barth (1970), y señala la relación lejana con la familia como grupo básico y primordial de identidad.

[175] Barceló, Portal y Sánchez, 1995, II, p. XIV.

[176] Podría investigarse si este es el caso de numerosos inventarios etnológicos que se están promoviendo por Comunidades Autónomas en España, como por ejemplo, el Inventario del Patrimonio Etnológico de Cataluña, elaborado desde 1994 por el Servei de Patrimoni Etnològic del Centre de Promoció de la Cultura Tradicional i Popular Catalana. Joan Prat (1992, p. 97) ha reconocido que los estudios sobre la fiesta, el folclore, la etnografía y la cultura popular de Cataluña son “estrategias para aproximarse al tema complejo de la recreación de las identidades colectivas”, y que los folcloristas han sido “los grandes forjadores e inventores de la tradición”. Se entiende, por ello, que el director de Centre de Documentació i Recerca de la Cultura Tradicional i Popular afirme que “la señales de identidad del pueblo catalán son una herencia que es preciso valorar y saber utilizar en cualquier proyecto de futuro de nuestro país” y que el CDRCTP ha de ser “uno de los ejes vertebradores en la consecución de estos objetivos” (Anguela 1992, p.85).

A pesar de la interesada, y discutible, alianza del estudio del folclore y las tradiciones populares con la construcción del nacionalismo, algunos críticos de la antropología piensan –aunque no se atreven todavía a escribirlo– que ante los problemas que a veces causan los antropólogos al abordar cuestiones contemporáneas (como el multiculturalismo, las migraciones, los movimientos sociales, y otros), sería conveniente que siguieran dedicándose a esos temas tradicionales (las fiestas, los *goigs*, los oficios en vías de desaparición...), en los que siempre realizan una útil aportación.

[177] Véase De la Peña 1999.

[178] Macdonal 2008.

[179] Es significativo que un antropólogo que ha reflexionado sobre la escritura y el discurso de la antropología haya podido escribir que “los antropólogos herederos se dedican a ‘matar a sus ancestros’, para basar en este ‘sacrificio del padre’ su propio nacimiento generacional y teórico”, Del Pino, 2008, “Presentación”, p. 15.

Bibliografía

ABELLÁN, José Luis (Ed.). *El exilio español de 1939*. Madrid: Taurus, 1976-1978. 6 vols.

ACEVES, Joseph B. & William A. DOUGLASS (Eds.). *The Changing Face of Rural Spain*. Cambridge, Mass: Schenkman, 1976, XIV + 205 p.

ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Edición crítica de Fermín DEL PINO. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008. LVI + 330 p.

AGUILAR, Encarnación. Del folklore a la antropología en Andalucía: 1881-1993. Balance de un siglo de continuidades y discontinuidades. *El Folk-lore Andaluz*, 1993, nº 10, p. 91-118.

AGUILAR, Encarnación (Coord.). *De la construcción de la historia a la práctica de la Antropología en España*. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología, 1996.

AGUIRRE BAZTÁN, Ángel. José Miguel de Barandiarón. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, nº 1, 1992, p. 122-123.

ALCINA FRANCH, José. Manuel Ballesteros Gaibrois, Historia, Antropología, Indigenismo. Una investigación constante de la diversidad cultural de América. *Anthropos, Boletín de Información y Documentación*, Barcelona noviembre-diciembre 1994, nº 162-163 (Número especial dedicado Manuel Ballesteros Gaibrois).

ALCINA, José. Antropología y arqueología. En PRAT, Joan y MARTÍNEZ, Ángel, (Eds), 1996, p. 75-69.

ANGUELA, Antoni. Centre de Documentació i Recerca de la Cultura Tradicional i Popular: Dades per a un balanç. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, nº 1, 1992, p. 80-86.

ARIAS, Patricia, y Verónica VEERKAMP. Reseña de Malinowski in México. *Revista Nueva Antropología*, México: UNAM, Junio 1983, vol. VI, nº 21, p. 147-150.

ARTAL, F., P. GABRIEL, Ec. LLUCH i F. ROCA (a cura de). *Ictineu. Diccionari de les ciències de la societat als Països Catalans (segles XVIII-XX)*. Barcelona: Edicions 62, 1979. 551 p.

BARCELÓ, Raquel, Ana María PORTAL y Martha Judith SÁNCHEZ. *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*. Vol. II. *El indio como metáfora de la identidad nacional*. México: UNAM/ Plaza Valdés Editores, 1995, 254 p.

BARNET, Clive. The cultural turn: fashion or progress in Human Geography?. *Antipode. A Radical Journal of Geography*, October 1998, vo. 30, nº 4, p. 379-394.

BERTRANPETIT, Jaume. Antropología y biología. En PRAT, Joan y MARTÍNEZ, Ángel, (Eds) 1996, p. 78-84.

BESTARD, Joan. R. Llobera. La identidad de la Antropología. *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, 1997, nº 9 [En línea]. <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-9.htm>>

BLANCKAERT, Claude. Géographie et anthropologie : une rencontre nécessaire (XVIIIe-XIXe siècle). *Revue d'Etnologie Française*, 2004, nº 4 (Número especial sur Ethnologues et Géographes) [En línea] <http://www.culture.gouv.fr/sef/revue/04_4/04_4_09r.htm>

BLANCO FREIJEIRO, Antonio. Excmo. Sr. D. Luis Pericot García (1899-1978). *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1978, vol. 175, cuaderno 3, p. 405-411.

BOUZA, Jerónimo. Bibliografía para una historia de la Antropología en Cataluña. *Biblio 3W. Revista bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, 29 de octubre de 2001, vol. VI, nº 321 [En línea] <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-321.htm>>

BOUZA, Jerónimo. El hombre como problema. *Filosofía, ciencia y subversión en la antropología del siglo XIX* (Tesis doctoral dirigida por el profesor Horacio Capel). Prólogo de Claudio Esteva Fabregat. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002. 269 p.

BRAVO GUERREIRA, M^a Concepción. El profesor Manuel Ballesteros, peruanista. In ALCINA FRANCH 1994, p. 55-56.

BUXÓ REY, M^a Jesús. Aculturación, bilingüismo y cognición en Chinchero, Cusco. *Éthnica Revista de Antropología*, Barcelona, 1974, nº 8, p. 49-70.

BUXÓ REY, M^a Jesús. Modernización e ideología doméstica en Quezaltenango. *Éthnica Revista de Antropología*, Barcelona 1980, nº 16, p. 41-72.

BUXÓ REY, M^a Jesús. El rol de la mujer y los procesos de modernización. Una respuesta adaptativa de identidad cultural: la mujer Chincharina (Cuzco). *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 1983, tomo XXXVII, p. 369-

BUXÓ REY, M^a Jesús. Historia y Antropología: Viejas fronteras, divergencias y nuevos encuentros. *Historia y Fuente Oral*, Barcelona, 1993, nº 9, p. 7-19.

BUXÓ REY, M^a Jesús. Antropología, prospectiva y nuevas tecnologías. En PRAT, Joan y MARTÍNEZ, Ángel, (Eds) 1996, p. 417-422.

BUXÓ REY, M^a Jesús. Antropología aplicada: razón crítica y razones prácticas. In *Actas del III Congreso de Historia de la Antropología y Antropología Aplicada*. Santiago de Compostela: CSIC, Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, 1997, p. 385-407.

CALVO CALVO, Luis. La obra del telesforo de Aranzadi en Barcelona. *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 1993, vol XXXVIII, n° 2, p.35-48.

CALVO CALVO, Luis. Claudio Esteva, *Éthnica* y la antropología. En PRAT, Joan y MARTÍNEZ, Ángel, (Eds) 1996, p. 42-49.

CALVO CALVO, Luis. *Historia de la antropología en Cataluña*. Madrid: CSIC, Departamento de Antropología de España y América, 1997. 206 p.

CÁNDIDO [pseudónimo de Carlos Luis Álvarez]. Juan Fernández Figueroa, *El Mundo* 2 de marzo 1996.

CAPEL, Horacio. Institucionalización de la geografía y estrategias de la comunidad científica de los geógrafos. *Geo Crítica*, n° 8-9, Barcelona, 1977, p. 1-58. [En línea] y <<http://www.ub.es/geocrit/geo9.htm>>

CAPEL, Horacio. Positivismo y antipositivismo en la ciencia geográfica. El ejemplo de la geomorfología (Ponencia I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias, Oviedo: Universidad de Oviedo 12-16 abril 1982). In BUENO, Gustavo, Mario BUNGE y otros. *Actas del I congreso de Teoría y Metodología de la Ciencia*. Edición preparada por Alberto HIDALGO TUÑÓN y Gustavo BUENO. Oviedo: Biblioteca Asturiana de Filosofía, Pentalfa Ediciones, 1984, p. 256-303. Reproducido en *Geo Crítica*, Universidad de Barcelona, n° 43, 1983, p. 1-56 [En línea]<<http://www.ub.es/geocrit/geo43.htm>>

CAPEL, Horacio. *Filosofía y Ciencia en la Geografía contemporánea*. Barcelona: Barcanova, 1981, 510 p.; 2^a ed. 1984.

CAPEL, Horacio. Positivismo y antipositivismo en la ciencia geográfica. El ejemplo de la geomorfología. In *Actas I Congreso de Teoría y Metodología de las ciencias, Oviedo, Abril 1982*. Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1982, p. 253-303. Reproducido en *Geo Crítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, Universidad de Barcelona, n° 43, 1983, p. 1-56 [En línea] <<http://www.ub.es/geocrit/geo43.htm>>

CAPEL, Horacio. *Geografía Humana y Ciencias Sociales. Una perspectiva histórica*. Barcelona: Editorial Montesinos, 1987. 138 p.

CAPEL, Horacio. Ideología y ciencia en los debates sobre la población americana durante el siglo XVI. *Geo Crítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, Universidad de Barcelona, núm. 79-80, 1989, p. 5-107.

CAPEL, Horacio. El desafío de América al pensamiento científico. *Revista Universitaria*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, n° 27, 1989 p. 29-38. Reproducido en *Suplementos. Materiales de Trabajo Intelectual*. Barcelona: Editorial Anthropos, n° 43, abril 1994 (N° especial sobre "*La Geografía Hoy. Textos, Historia y Documentación*"), p. 148-158.

CAPEL, Horacio. Factores sociales y desarrollo de la ciencia: el papel de las comunidades científicas. In VALERA, M. y LOPEZ, C. (eds.): *Actas del V Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*. Murcia/Barcelona: DM/PPU, 1991, tomo I, p. 185-228. Reproducido en *Suplementos. Materiales de Trabajo Intelectual*, Editorial Anthropos, Barcelona, n° 43, abril 1994 (N° especial sobre "*La Geografía Hoy. Textos, Historia y Documentación*"), p. 5-19.

CAPEL, Horacio. La incidencia del hombre en la faz de la Tierra. De la ecología a la ecología política o, simplemente, a la política. In NAREDO, José Manuel y Luis GUTIÉRREZ (Eds.). *La incidencia de la especie humana sobre la faz de la Tierra (1955-2005)*. Granada: Universidad de Granada/ Fundación César Manrique, 2005, p. 91-136.

CAPEL, Horacio. El geógrafo Pierre Deffontaines y el desarrollo de la Geografía Humana. *Biblio 3W, Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, Vol. XIII, n° 810, 25 de enero de 2009. <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-810.htm>>.

CARVALHO, Marcos B. "El hombre - [y la Ciencia] - como problema" (reflexões a partir do livro de Jerónimo Bouza Vila). *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, vol. XII, n° 747, 10 de septiembre de 2007. <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-747.htm>>

CLAVAL Paul. *Géographie culturelle. Une nouvelle approche des sociétés et des milieux*. Paris: Armand Colin, 2003.

CLAVAL Paul, et SINGARAVELOU (sous la direction de). *Ethnogéographies*. Paris: L'Harmattan, 1995. 370 p.

CLIFFORD, James. De la réarticulation en anthropologie. *L'Homme, Revue Française d'Anthropologie*. Juillet-décembre 2008, n° 187-188, p. 41-68.

COLOBRANS, Jordi, MARTÍNEZ, Ángel y PRAT, Joan. Entrevista con Claudio Esteva. En PRAT, Joan y MARTÍNEZ, Ángel, (Eds) 1996, p. 15-27.

CONTRERAS, Jesús. Con el doctor Claudi Esteva Fabregat en Chinchero (Perú), En PRAT, Joan y MARTÍNEZ, Ángel, (Eds), 1996, p. 36-41.

COROMINAS, Joan, y PASCUAL, José A. *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos, 1980. Quinta reimpresión 2001.5 vols.

DEL PINO, Fermín. Antropólogos en el exilio. In José Luis ABELLÁN (Ed.) 1976-78, vol. VI, 1978, p 13-155.

DEL PINO, Fermín. En memoria de Juan Comas (1900-1984). *Revista de Indias*, Madrid, 1978, vol. XXXVIII, nº 153-154, p. 855-867.

DEL PINO, Fermín. ¿Porqué fue importante Costa como antropólogo?. *Cuadernos Altoaragoneses de Trabajo*, 1987, nº 7, p. 28-32.

DEL PINO, Fermín. Joaquin Costa como etnógrafo. Una visión panorámica. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 1992, vol. XLVII, p. 45-72.

DEL PINO, Fermín. Por una historia antropológica de la antropología. In SAN MARTÍN ARCE 1994, p. 561-578.

DEL PINO, Fermín. Clasicismo y génesis disciplinar antropológica: el caso de Julio Caro Baroja. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 1996, vol. LI, nº 1, p. 303-330.

DEL PINO, Fermín. Presentación. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2008, enero-junio, vol. LXIII, nº 1, p. 7-16.

DEL PINO, Fermín. De las Crónicas de Indias a Malinowski, o de la influencia (menospreciada) de los textos en el trabajo de campo. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2008, enero-junio, vol. LXIII, nº 1, p. 17-36.

DEL PINO, Fermín. Estudio introductorio. In José de ACOSTA 2008, p. XVII-LVI.

DE LA PEÑA, Guillermo. Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada. *Desacatos. Revista de Antropología Social*, CLACSO, Primavera 1999, nº 1 (Número dedicado a "Nación, Etnia y Territorio") [En línea] <http://www.ciesas.edu.mx/Desacatos/01%20Indexado/Saberes_1pdf>

DÍAZ OJEDA, Ángeles. Entrevista por Lydia Rodríguez. *ABR, Revista de Antropología Iberoamericana en red*, Madrid, mayo-junio 2005, p. 1-7.

DUNCAN, J.S. The Superorganic in American Cultural Geography. *Annals of the Association of American Geographers*, 1980, vol. 70, nº 2, p. 181-198.

ELLEN, Roy F. Anthropology and its subdivisions in relation to contemporary Human Science. *Ethnologie Française*, 2008, vol. XXXVIII, nº 4, p. 591-595.

ESCANDELL, Neus & Ignasi TERRADES (coords.). *Història i antropologia a la memòria d'Angel Palerm*. A cura de _ y _ . Barcelona: Abadia de Montserrat, 1984. 528 p.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. La Etnología española y sus problemas. In *Actas del I Congreso de Artes y Costumbres Populares*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1969, p. 1-40.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. El etnólogo como conservador de museo. *Pyrenae*, Barcelona, 1969, no. 5, p. 59-84.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. Antecedentes y propósitos. Introducción al número 1 de *Éthnica*. *Éthnica*, Barcelona, 1971, nº 1, p. 9-11.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. Antropología y Filosofía. *Éthnica*, Barcelona, 1972, nº 3, p. 53-83.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. La Antropología Aplicada y su problemática. In *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1975, p. 253-321.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. The changing work ethic in the Alto Aragón. In ACEVES, J. B. & W. DOUGLASS (Eds.). *The Changing Face of Rural Spain*. Cambridge, Mass: Schenkman, 1976, p. 163-72.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. Juan Comas en el contexto de la militancia indigenista. En: *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, 1979, vol. IX. P. 25-34.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. El Folklore en el Contexto de la Antropología Cultural. In *La Antropología Americanista en la Actualidad*, México: Editores Mexicanos Unidos, 1980, tomo II, p. 131-164.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. Antropología Psicológica. In *Razas Humanas*, Barcelona: Compañía Internacional Editora, S.A, 1981, vol. I, p. 241-266

ESTEVA FABREGAT, Claudio. Autobiografía intelectual de Claudio Esteva Fabregat. *Anthropos, Boletín de Información y Documentación*, Barcelona, 1982, nº 11, p. 4-38.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. Final de Etapa. *Éthnica*, Barcelona, 1984, nº 20, p. 3-5.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. José Alcina en el Contexto de la Antropología Cultural. *Anthropos. Boletín de Información y Documentación*, Barcelona, 1987, nº 68, p. 30-33..

ESTEVA FABREGAT, Claudio. La hermosa diversidad y los intelectuales. In COMITÉ DE EXPERTOS. *En el umbral del Tercer Milenio*, Comisaría General de la Exposición Universal de Sevilla 1992. Madrid: Tabapress, p. 165-168.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. Opinión sobre Índice y J. Fernández Figueroa. In *Índice: Panorama de la cultura contemporánea. El sentido liberal de la ambigüedad*. Cáceres: Ediciones Revista de Extremadura, 1995, p. 47.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. Ethnology, Folk Culture and Spanish Anthropology. *Ethnologia Europaea*, 1996, nº 26, p. 111-122.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. Entrevista con Claudio Esteva-Fabregat, por Jordi COLOBRANS, Ángel MARTINEZ i Joan PRAT. En: PRAT, Joan & MARTINEZ, Ángel (Editores). *Ensayos de Antropología Cultural (Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat)*, Barcelona: Ariel, 1996, p. 15-25.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. Malinowski Award Lecture. Being an Anthropologist: A reflexion. In *Human Organization*, Dallas, 1996, vol. 55, nº 1, p. 117-124. Reimpreso en WEAVER, Thomas (Editor and Contributor of Introductory Materials) 2002, p. 349-365.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. Pere Bosch-Gimpera i els Estudis de Prehistòria a Mèxic. En: *V Jornades D'estudis Catalano-americans*, Maig 1993, Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament de la Presidència. 1997, p. 99-107.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. L'antropologia i la vida. Claudi Esteva Fabregat, degà dels antropòlegs catalans parla de la disciplina i de les seves experiències (Entrevista de Jacinto Antón). *El País, Quadern*, nº 991, 26 setembre 2002, p. 1-3.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. Entrevista realizada por Carlos Bezos Daleske. *ABR, Revista de Antropología Iberoamericana en red*, Madrid, 20 octubre 2002, nº 23 <<http://www.plazamayor.net/antropologia/boant/entrevistas/OCT0201.html>>

ESTEVA FABREGAT, Claudio. La antropología en Cataluña. Prólogo al libro de Jerónimo BOUZA 2002, p. 7-39.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. Acompañamiento a una teoría de la complejidad. Comentarios. *Desacatos. Revista de Antropología Social*, CLACSO, Septiembre-diciembre 2008, p. 101-134. [En línea] <<http://www.ciesas.edu.mx/Desacatos/28%20Indexado/saberes5.pdf>>

FRIGOLÉ, Joan. Antropología. In LLUÍS FONT 2002, p. 265-277.

GEARY, Christraud, M. Impressions of the Africa past: interpreting ethnographic photographs from Cameroon. *Visual Anthropology*, 1990, 3, p. 284-315 (cit. a partir de Calvo Calvo 1996).

GENOVÉS, Santiago. Claudio Esteva: entre el humanismo y la ciencia. In PRAT, Joan y MARTÍNEZ, Ángel, (Eds), 1996, p. 28-31.

GIMÉNEZ, Gilberto. El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Identidades Étnicas. Revista Electrónica de Ciencias Sociales*, vol. I, nº 1, p. 129-144.

GREGSON, Nicky. The 'initiative': delimiting or deconstructing social geography?. *Progress in Human Geography*, 1993, vol. 17, nº 4, p. 525-530.

GÓMEZ TABANERA, José Manuel. *Teoría e historia de la Etnología. Una introducción al estudio de la problemática histórica del pensamiento antropológico y etnológico*. I *De los orígenes al crepúsculo del mundo medieval*. Madrid: Guadarrama, 1964.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio. *Antropología (y) política: sobre la fundación cultural del poder*. Rubí: Anthropos, 1998.

GONZÁLEZ TURMO, Isabel. *Antropología social de los pueblos del Mediterráneo*. Granada: Turmo, 2001. 192 p.

GOULDNER, Alvin W. *The Coming Crisis of Western Sociology*. London: Heinemann, 1971. Trad. al español *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel. Antropología e historia. En PRAT, Joan y MARTÍNEZ, Ángel, (Eds) 1996, p. 70-77.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel. Entrevista realizada por Lydia Rodríguez Cuevas. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, abril 2003, nº 29 [En línea] <<http://www.plazamayor.net/antropologia/boant/entrevistas/ABR0301.html>>

IGLESIAS PONCE DE LEÓN, M^a Josefa, y Andrés CIUDAD RUIZ. Exploraciones arqueológicas en la cuenca alta del río Samalá (Guatemala). *Revista Española de Antropología Americana*, Universidad Complutense de Madrid, 1984, vo. XIV, p. 9-32.

INIESTA, Montserrat. L'Associació Catalana del Patrimoni Etnològic. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, nº 2, 1993, p. 170-172.

INSÚA, Juan C. La transformación de la conciencia antropológica. *La Vanguardia Española* 17 febrero 1987, p. 44-45

KENNY, Michel. El rol de la antropología social dentro de las ciencias sociales en España. *Éthnica. Revista de Antropología*, Barcelona nº 1, enero-junio 1971, p. 91-105.

KOELSCH, William A. Franz Boas, geographer, and the problem of disciplinary identity. *Journal of the History of Behavioral Sciences*, 2004, vol. 40, nº 1, p. 1-22.

LEROI-GOURHAN André. Ethnologie et géographie humaine. *Revue de Géographie Humaine et Ethnologie*, 1948, 1, p. 14-19.

LISÓN TOLOSONA, Carmelo. *Belmonte de los Caballeros. A Sociological Study of a Spanish Town*. Oxford: Clarendon Press, 1966. 370 p.

LISÓN TOLOSONA, Carmelo. *Antropología social en España*. Madrid: Siglo XXI, 1971. 2ª ed. Madrid: Akal 1977.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo. Reminiscencias. En PRAT, Joan y MARTÍNEZ, Ángel, (Eds) 1996, p. 32-35.

LISÓN TOLOSONA, Carmelo. *Antropología social en España*. Madrid: Siglo XXI, 2001.

LISÓN TOLOSONA, Carmelo. *Introducción a la Antropología cultural de España*. Madrid, 1977. 2ª ed. Madrid: Akal 2004.

LISÓN TOLOSONA, Carmelo. *Antropología cultural de Galicia*. Madrid: Siglo XXI 1977. 2ª ed. Madrid: Akal 2004.

LISÓN TOLOSONA, Carmelo. *Introducción a la Antropología social y cultural: teoría y práctica*. Madrid: Akal 2007.

LLUÍS FONT, Pere (coord.). *Les idees i els dies. Un segle de filosofia i ciències socials als Països Catalans*. Barcelona: Edicions Proa, 2002. 344 p.

LÓPEZ SEBASTIÁN, Lorenzo E. El profesor Ballesteros y los proyectos interdisciplinarios en América. In ALCINA FRANCH 1994, p. 45-46.

LUNA GARCÍA, Antonio. ¿Qué hay de nuevo en la nueva geografía cultural? *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 1999, nº 34, p. 69-80.

LLOBERA, Josep R. *La identidad de la antropología*. Barcelona: Anagrama: 1990. 160 p.

LLOBERA, Josep R., y CUISENIER, Jean, Entretien. *Ethnologie Française* 2000, XXX nº 2, p. 201-206.

MACDONALD, Charles. L'anthropologie sociale en France, dans quel état ? *Ethnologie Française*, 2008, vol. XXXVIII, nº 4, p. 617-625.

MALINOWSKI, Bronislaw y DE LA FUENTE, Julio. *La economía de un sistema de mercados en Méico. Un ensayo de Etnografía contemporánea y cambio social en un Valle Mexicano*. Publicado en *Acta Antropológica*, Época 2, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Sociedad de Alumnos, 1957, vol. 1, nº 2, 187 p.

MALINOWSKI, Bronislaw & DE LA FUENTE, Julio. *Malinowski in México. The Economics of A Mexican Market System*. Editor Susan Drucker-Brown. London: Routledge & Kegan Paul, 1982. 217 p.

MARTÍ HENNEBERG, Jordi *L'excursionisme científic a Catalunya (1876-1900) i la seva contribució a la geografia i a les ciències naturals*. Barcelona: Editorial Fontalba, 1995.

MITCHELL, Don. 'There's no such thing as culture': towards a reconceptualization of the idea of culture in geography, *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 20., nº 1, p. 102-116. Traducción portuguesa (con los comentarios a este artículo, y la réplica de Mitchell) en *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, 2008, p. 81-121.

MORALES SALES, Edgar. Concepción del hombre en la obra de Ángel Palerm. In SALADINO GARCÍA, 2004, tomo I, p. 359-370.

MORENO NAVARRO, Isidoro. La antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones. *Étnica. Revista de Antropología*, Barcelona nº 16, enero-junio 1971, p. 107-144.

NAROTZKY, Susana. Conexiones: Ángel Palerm y la antropología en España. CIESAs, Cátedra Ángel Palerm, octubre 2006. 16 p. <http://www.ciesas.edu.mx/Catedra/archivos/Narotzky_Conferencia181006.pdf>

NUEVOS. Nuevos profesores agregados de Universidad: Claudio Esteva Fabregat (Barcelona, 1968). *Revista de Indias* 1968, vol. XXVIII, nº 111-112, p. 221-228.

OBERMAIER, Hugo. *Los glaciares cuaternarios de Sierra Nevada*. Estudio preliminar de Antonio Gómez Ortiz. Granada: Fundación Caja de Granada 1997. 88 p.

ORTIZ GARCÍA, Carmen. *Luis de Hoyos Sainz y la antropología española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, 1987. 612 p.

ORTIZ GARCÍA, Carmen. La antropología española en el primer tercio del siglo XX: Líneas de continuidad y ruptura. In E. Aguilar (coord.). *De la construcción de la historia a la práctica de la Antropología en España*. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología, 1996, p. 121-130.

ORTIZ GARCÍA, Carmen. Problemas en la observación etnográfica: algunas reflexiones en torno a los trabajos de campo de Julio Caro Baroja. In Luis DÍAZ (coord.). *Cultura, Tradición y Cambio. Una mirada sobre las miradas*. Madrid: Universidad de Valladolid/ Fundación Navapalos, 1997, p. 75-117.

ORTIZ GARCÍA, Carmen. Luis de Hoyos Sainz, fundador del Museo del Pueblo Español. *Anales del Museo del Pueblo Español*, 1992, nº 4, p. 147-168.

ORTIZ GARCÍA, Carmen. De los cráneos a las piedras. Arqueología y antropología en España, 1874-1977. *Complutum*, Universidad Complutense de Madrid, 2001, nº 12, p. 273-292.

ORTIZ GARCÍA, Carmen. La antropología pedagógica en España durante el primer tercio del siglo XX. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2003, vol. LVIII, nº 2, p. 71-92.

ORTIZ GARCÍA, Carmen. Antropología en España (1970-2000). *Anuario del Centro de Estudios Superiores de Mexico and Centro America*, 2003, 2004, p. 13-21

ORTIZ GARCÍA, Carmen y SÁNCHEZ GÓMEZ. *Diccionario histórico de la antropología en España*. Madrid: CSIC, 1994.

OSKAM, Jeroem A. Falange e izquierdismo en *Índice* (1956-1962): el fin y los medios. In Manuel L. ABELLÁN (ed.), *Medio siglo de cultura (1939-1989)*. Publicado en *Diálogos Hispánicos de Amsterdam* 9. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1990, p. 169-182.

PELAYO, Francisco. La evolución humana y su difusión en España en el marco de la JAE (1907-1939). *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 2007, vol. LIX, nº 2, julio-diciembre, p. 137-162,

PHILO, Chris. *New Worlds, New Worlds: Reconceptualising Social and Cultural Geography. Proceedings of a Conference Organised by the 'Social and Cultural Geography Study Group' of the Institute of British Geographers, 10-12 September 1991*, Aberystwyth: Cambrian Printers 1991.

PITT-RIVERS, Julian. *The People of the Sierra*. London: Weidenfeld and Nicholson, 1954. Trad. al español, *Grazalema: Un pueblo de la Sierra*. Madrid: Alianza, 1989.

PRAT, Joan. Antropología cultural. In ARTAL, F., P. Gabriel, Ec. LLUCH i F. ROCA (a cura de), 1979, p. 42-48.

PRAT, Joan. Sobre els nous objectes d'estudi de l'antropologia a Catalunya. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, nº 1, 1992, p. 96-98.

PRAT, Joan y MARTÍNEZ, Ángel, (Eds): *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Editorial Ariel, 1996. 428 p.

PRICE, Marie & LEWIS, Martin. The reinvention of cultural geography. *Annals of the Association of American Geographers*, 1993, 83, nº 1, p. 1-17.

ROBIC, Marie-Claire. Rencontres et voisinages de deux disciplines. Introduction au numéro spécial sur Ethnologues et Géographes. *La Revue d'Ethnologie Française*, 2004, nº 4. [En línea] <http://www.culture.gouv.fr/sef/revue/04_4/04_4_01r.htm>

ROGERIO SÁNCHEZ, José, CASO, Francisco y otros. *Homenaje a Don Luis de Hoyos Sáinz*. Madrid: Gráficas Valera, 1949-50. 358 + 433 p.

ROJAS RABIELA, Teresa. Ángel Palerm (1917-1980): antropólogo y maestro excepcional. In SÁNCHEZ DÍAS Y GARCÍA DE LEÓN (Coords.), 2001, p. 375-408.

RUIZ FUNES, Concepción, y Enriqueta TUÑÓN. *Final y comienzo: el Sinaia*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1982. 209 p.

RUPPERT, Karl y Franz SCHAFFER. Acerca de la concepción de la geografía social [ed. original 1969]. *Geo Crítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, Universidad de Barcelona, mayo 1969, nº 21, 26 p. [En línea] <<http://www.ub.es/geocrit/geo21.htm>>

SALADINO GARCÍA, Alberto (compilador). *Humanismo mexicano del siglo XX*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2004, tomo I. 532 p.

SÁNCHEZ DÍAZ, Gerardo y Porfirio GARCÍA DE LEÓN (Coords.) *Los científicos del exilio español en México*. Morelia, Mich.: UMSNH, Instituto de investigaciones Históricas, Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas, Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y de la Tecnología, 2001. 458 p.

SANMARTÍN ARCE, Ricardo. *Antropología sin fronteras. Ensayos en honor a Carmelo Lisón*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994. 678 p.

SAN ROMÁN, Teresa. Interdisciplinariedad, interprofesionalidad e intervención social. In PRAT, Joan y MARTÍNEZ, Ángel, (Eds) 1996, p. 407-416.

SAUER, Carl O. Cultural Geography. *Enciclopedia of the Social Sciences*, 1931, vol. 6, p. 621-624.

SAUER, Carl O. *Land and Life. A selection from the Writings of Carl Ortwin Sauer*. John Leighly ed. University of California Press, 1963. Reedición 1967.

SAUTTER Gilles. Géographie et anthropologie. In Antoine BAILLY, Robert FERRAS, Denise PUMAIN (dir.). *Encyclopédie de géographie*. Paris: Economica, 1992, p. 207-219.

SEGALEN, Martine. Mariel Jean-Brunhes Delamarre (1905-2001). Une œuvre entre la géographie et l'ethnologie. *Revue d'Ethnologie Française*, 2003-2003, nº 91. <<http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2002-3-page-529.htm>>

SERRANO, Sebastiá. Antropología y lingüística. In PRAT, Joan y MARTÍNEZ, Ángel, (Eds) 1996, p. 85-94.

SICHES i CUADRA, Carles. L'antropologia social a la Universitat de Barcelona: linies de recerca. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, nº 2, 1993, p. 126-131.

STOLCKE, Verena. Entrevista por Claudia Nancy Quiceno. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, mayo-junio 2004, nº 35 <<http://www.aibr.org/antropologia/boant/entrevistas/may0401.html>>

TORMO SANZ, Leonardo. Don Manuel Ballesteros Gaibrois y el indigenismo. In ALCINA FRANCH 1994, p. 38-40.

TRINDELL, Roger. Franz Boas and American Geography. *The Professional Geographer*, 1969, vol. 21, nº 5, p. 328-332.

VALL, Dolors i Salvador SORROSAL. Presentació de la *Revista d'Etnologia de Catalunya* i del full informatiu RIDEC. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, nº 2, 1993, p. 161-162.

VÁZQUEZ CHAMORRO, Germán. Manuel Ballesteros y los estudios de cultura náhuatl. In ALCINA FRANCH 1994, p.41-45.

WEAVER, Thomas. A Foul-Fields Anthropologist in Spain. *Human Organization*, 1996, 66, 1, p. 117-124. Reimpreso en WEAVER 2002.

WEAVER, Thomas (Editor and Contributor of Introductory Materials). *The Dynamics of Applied Anthropology in the Twentieth Century: The Malinowski Award Papers*. Oklahoma City: society of Applied Anthropology, 2002, p. 346-348.

[Edición electrónica del texto realizada por [Miriam-Hermi Zaar](#)]

© Copyright Horacio Capel, 2009.

© Copyright *Scripta Nova*, 2009.

Ficha bibliográfica:

CAPEL, H. La antropología española y el magisterio de Claudio Esteva Fabregat. Estrategias institucionales y desarrollo intelectual en las disciplinas científicas. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de abril de 2009, vol. XIII, núm. 287<<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-287.htm>>. [ISSN: 1138-9788].



[Índice de *Scripta Nova*](#) [Menú principal](#)