

Compromisos etnográficos

Un homenaje a Joan Frigolé

Camila del Mármol, Xavier Roigé,
Joan Bestard, Jesús Contreras (eds.)



Compromisos etnográficos

Compromisos etnográficos

Un homenaje a Joan Frigolé

Camila del Mármol, Xavier Roigé,
Joan Bestard, Jesús Contreras (eds.)



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Edicions

Biblioteca Universitaria

© Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 430
Fax: 934 035 531
comercial.edicions@ub.edu
www.publicacions.ub.edu

DISEÑO DE LA CUBIERTA

Imagen realizada a partir de la fotografía de un campo de esparto. Calasparra, 1972 (© de la fotografía: Albert Fortuny).

ISBN

978-84-475-4148-5

Este trabajo ha sido realizado gracias a la ayuda del proyecto de investigación «El patrimonio cultural y natural en tiempos de crisis. Retos, adaptaciones y estrategias en contextos locales», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y el programa FEDER; el Grup de Recerca en Antropologia del Parentiu i el Patrimoni (GRAPP), y las siguientes entidades pertenecientes a la Universidad de Barcelona: la Facultad de Geografía e Historia; el Departamento de Antropología Cultural, y el Vicerectorado de Comunicación y Proyección.

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



Sumario

Presentación, <i>de Camila del Mármol, Xavier Roigé, Joan Bestard,</i> <i>Jesús Contreras</i>	9
--	---

TEXTOS INTRODUCTORIOS: EXPLORACIONES

JESÚS CONTRERAS, El «primer» Joan Frigolé, antropòleg novell i pioner	13
CAMILA DEL MÁRMOL, FERRAN ESTRADA, XAVIER ROIGÉ, Los recorridos teóricos y etnográficos de Joan Frigolé: de la literatura y el genocidio al Pirineo catalán	29

ETNOGRAFÍA Y TRABAJO DE CAMPO

JAMES W. FERNANDEZ, Tres libros importantes: «The family of man», «In the company of man», «Un hombre». Sobre la aprehensión del «ser» a través de la «fictio» del trabajo de campo	43
CARLES SALAZAR I CARRASCO, Sobre el coneixement etnogràfic: experiments mentals en filosofia i antropologia.....	51
IGNASI TERRADAS SABORIT, La etnografía del procedimiento vindicatorio.....	65
JOSÉ LUIS GARCÍA GARCÍA, Ideologías epistemológicas y otras retóricas académicas	97
LUIS CALVO CALVO, De epistolarios (1920) y crónicas (1971-1972) o el cambio de paradigma en la institucionalización de la Antropología Cultural en España.....	113
SUSANA NAROTZKY, Joan Frigolé: «Un hombre»	129

RELACIONES DE PARENTESCO Y MODELOS DE PROCREACIÓN

ANNE CADORET, Sexualidad y parentesco	139
ENRIC PORQUERES, JOAN BESTARD, Fugas en Mallorca: una perspectiva histórica de llevarse a la novia.....	151

DOLORS COMAS D'ARGEMIR, La pertinença i la nació. Metàfores genealògiques i naturalistes	167
---	-----

ANTROPOLOGÍA Y LITERATURA

MANUEL GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Lo mismo que padece nombre. La poesía de Vallejo y la antropología	185
RAMON SARRÓ, «Silas Marner». Un ensayo sobre la relación.....	197
STANLEY BRANDES, Los miércoles en la tarde.....	209

ANTROPOLOGÍA Y PATRIMONIO

ORIOI BELTRAN, ISMAEL VACCARO, Territorialidades en conflicto en los Pirineos. Entre el pastoreo comunal y la parcelación del Estado.....	219
JOSEFINA ROMA, De la festivalització de la cultura a la carnavalització de la festa ...	239
MARÍA CÁTEDRA, Impactos: Évora, patrimonio mundial	251
JOAN PRAT I CARÓS, Xamanes i neoxamans a Mèxic: petits apunts per a Joan Frigolé	273

Presentación

Este libro nace con la idea de rendir homenaje al antropólogo Joan Frigolé con ocasión de su jubilación del Departament d'Antropologia de la Universitat de Barcelona. Pero este ritual, de claro origen medieval, carga con muchos simbolismos que lo arrastran al mundo del vasallaje, la sumisión y la pleitesía. Otros pasados y otras historias nos llevan a referentes que, aun siendo más modernos, también pueden quedar deslucidos como respuesta automática a un cambio de estatus de origen administrativo como es una jubilación. En la carrera académica dentro de una universidad, la jubilación marca el final de la docencia y de las tareas de administración, así como de todo lo que se asocia a ello. Pero no significa el fin de la investigación, de la escritura, de la crítica y la reflexión. Nos enfrenta a cortes, rituales de paso que señalan los ritmos administrativos, pero que no consiguen abarcar todos los posibles significados de las etapas vitales, siempre escurridizas, contradictorias y difícilmente clasificables.

Este libro, por tanto, se acoge a este acontecimiento y lo utiliza como excusa para reunir a una serie de personas, ellas mismas igualmente merecedoras de otros cientos de homenajes, y las invita a pensar y reflexionar. La consigna fue abierta: como un juego de libre asociación de ideas les pedimos un texto inspirado de alguna manera en la obra de Joan Frigolé. Y, sin necesidad de explicarnos mucho ni de responder a demasiadas preguntas, nos llegaron textos de todos los colores, que cumplen fielmente el propósito que para nosotros debe cumplir todo homenaje: reflejar de manera explícita cómo nos ha influido el pensamiento de una persona, de manera directa o indirecta, llevándonos hacia disciplinas o campos desconocidos, temáticas o perspectivas nuevas que nos permiten repensar viejos supuestos. A través de simples tardes de conversación, anécdotas sobre congresos recordadas a lo largo de los años, o de sus libros y sus ideas, su compañía o docencia, las autoras y los autores de estos textos ofrecen como mejor homenaje sus recuerdos y sus ideas. Y por eso es un libro vivo, pues se nutre de ideas que suscitan reflexiones, y todas ellas se encuadran en los distintos campos de trabajo que los autores están llevando a cabo.

Como introducción presentamos dos textos que analizan distintos momentos del trabajo de Joan Frigolé. El primero explora sus inicios como investiga-

dor y etnógrafo, mientras que el segundo reflexiona sobre los caminos posteriores que abrieron distintas líneas de trabajo. El resto del libro está organizado a partir de una serie de temáticas principales en las que agrupamos las contribuciones de los autores. Si bien ya hemos comentado que no dimos consignas concretas para la elaboración de los textos, la mayoría de ellos son fácilmente agrupables siguiendo las líneas de análisis y reflexión que Joan Frigolé privilegió a lo largo de su obra: etnografía y trabajo de campo, relaciones de parentesco y modelos de procreación, antropología y literatura, y, finalmente, estudios sobre el patrimonio.

Este libro se ofrece entonces a Joan Frigolé no como tributo sino como presente, como un don por su larga trayectoria de investigación que nos ha aportado tanto. Y como don espera ser retribuido no en forma de homenajes, sino en forma de lo que nos ha ofrecido hasta ahora: una voz crítica y constante que nos ayude a pensar y repensar nuestros caminos etnográficos.

CAMILA DEL MÁRMOL, XAVIER ROIGÉ,
JOAN BESTARD, JESÚS CONTRERAS

**TEXTOS INTRODUCTORIOS:
EXPLORACIONES**

El «primer» Joan Frigolé, antropòleg novell i pioner

Jesús Contreras
Universitat de Barcelona

Joan Frigolé no va estudiar antropologia a la Universitat. La seva llicenciatura (1969) va ser en filosofia, «filosofia pura» afegien alguns, com també va ser el cas d'altres antropòlegs que igualment han estat i són referència de l'antropologia espanyola, per exemple Joan Prat o Joan Bestard. Altres col·legues de les promocions de principi dels anys 1970, que després van ser «catedràtics», procedien de disciplines com ara la prehistòria en el cas de Dolors Comas, la lingüística en el de Maria Jesús Buxó i Juanjo Pujades, la psicologia pel que fa a Ignasi Terradas i el dret i les ciències econòmiques o polítiques pel que fa a altres companys que es formaren a Madrid.

El 1969, els estudis d'antropologia encara no existien a Barcelona; es van iniciar, precisament, durant aquell curs acadèmic de 1969-1970 amb les assignatures d'Antropologia Cultural i Etnologia dels Pobles Primitius impartides per Claudi Esteva, acabat d'arribar a Barcelona. Uns mesos abans, però, fou iniciativa de Joan Frigolé anar a veure'l per mostrar-li el nostre interès per la disciplina. Així, amb unes elementals recomanacions bibliogràfiques,¹ ja que partíem de la ignorància més absoluta, i juntament amb altres companys, Montse Camps i Paco Macià, vam començar el nostre particular i accelerat procés de formació en l'antropologia cultural. A més, Claudi Esteva ens convidà a integrar-nos al Centro de Etnología Peninsular del CSIC i a col·laborar amb ell en una investigació que estava desenvolupant a Bielsa (Osca), i hi vam anar durant les vacances de Nadal d'aquell curs 1969-1970. Encara no sabíem gaire bé què era l'antropologia i ja ens disposàvem a tenir la nostra primera experiència de treball de camp. Joan Frigolé podria haver tingut una altra experiència en aquest sentit, justament als Andes peruans, si no hagués estat per la repressió franquista que el va empresonar i privar del passaport necessari a causa de la seva activitat com a delegat de Facultat del Sindicat Democràtic d'Estudiants de la Univer-

¹ Van ser les següents: *El hombre y sus obras* (M. Herskovits), *El estudio del hombre* (R. Linton), *Antropología* (C. Kluchon) i *El individuo y su sociedad* (A. Kardiner), totes del mexicà Fondo de Cultura Económica, ja que les editorials espanyoles encara no havien començat a interessar-se per l'antropologia.

sitat de Barcelona. Al cap de ben poc es van afegir al grup Joan Prat, Pau Comes, Ignasi Terradas i Alberto Gordillo. Tots plegats vam continuar un procés que es podria anomenar «grupdidactista», per la formació que teníem. Ens reuníem al vespre, a casa d'algú, per conèixer-nos una mica i comentar les lectures que anàvem fent. Al mateix temps, la majoria vam iniciar els nostres respectius treballs de camp orientats a les tesis doctorals corresponents. Ens oblidàvem d'Aristòtil, Kant, Heidegger i Teilhard de Chardin per anar a trobar la gent dels pobles... Joan Frigolé va decidir traslladar-se a Calasparra (Múrcia) i va presentar la seva tesi el mes de setembre de l'any 1974 amb el títol *Diferenciación y estratificación sociocultural en el campo español: la Vega Alta del Segura (Calasparra)*.

He volgut recordar aquest particular procés de formació antropològica per destacar la importància de les primerenques aportacions metodològiques de Joan Frigolé als estudis del que aleshores denominàvem Etnologia de la Península Ibèrica i que es recolliren, fonamentalment, en tres dels seus articles: «Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural», «Modelo para el estudio del sector no campesino dentro de la sociedad rural» i «El problema de la delimitación de l'objecte d'investigació i anàlisi en antropologia. Crítica d'alguns models emprats per a l'estudi de la Península Ibèrica».

El primer i el més important i significatiu també des del punt de vista de les reflexions i les propostes metodològiques, data del 1973, és a dir, només tres anys després de la seva iniciació en antropologia i, tanmateix, es tracta d'una proposta metodològica plena de sentit i críticament alternativa a l'antropologia que practicaven els acadèmicament ben formats antropòlegs nord-americans que venien a fer treball de camp a l'Estat espanyol i que publicaren les seves monografies, la majoria d'ells, al llarg de la dècada de 1970.

El mes de gener del 1973, quan Joan Frigolé va presentar, dins de la Primera Reunión de Antropólogos Españoles, celebrada a Sevilla, una comunicació titulada «Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural», no havia llegit el llibre d'Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, fonamentalment perquè el seu autor encara no l'havia escrit. Tanmateix, en la seva comunicació, Joan Frigolé ja anunciava alguns dels plantejaments del reputadíssim antropòleg nord-americà que presentà en el seu article «La cultura ¿panacea o problema?», publicat per primera vegada a *American Antiquity*, l'any 1984. Més endavant veurem el perquè esmento ara l'obra crítica de Wolf.

El problema que es plantejava Joan Frigolé en la seva comunicació era una qüestió cabdal per a l'antropologia en general i, més particularment, per a l'antropologia que en aquells moments es desenvolupava a l'Estat espanyol, en concret, «la correcta definición y elección de las unidades de análisis y estudio antropológico dentro del marco de la Península Ibérica». Per què aquesta

preocupació? Fonamentalment perquè els estudis de referència que s'havien publicat o s'anaven editant prenién com a unitat d'estudi (en el treball de camp) i d'anàlisi «pobles», pobles entesos com a llocs on viu una població, poble com a comunitat, municipi, població...

Es parlava, aleshores, d'«estudis de comunitat» o de «monografies de comunitat». De fet, l'estudi de Pitt-Rivers (1958) sobre Grazalema (província de Cadis), sens dubte pel fet que era pioner, va servir de model i de referència per a molts treballs posteriors. Nombroses van ser les «monografies de comunitat» o de «pobles» realitzades i/o publicades al llarg de la dècada de 1970 com, per exemple, les de J. Aceves (1973), R. Barret (1974), S. Brandes (1975), W. Douglass (1977), E. Hansen (1977), C. Lisón (1966), E. Luque (1974), P. Navarro (1979), V. Pérez Díaz (1972)...

Assenyalava Joan Frigolé que, en aquestes monografies o estudis de comunitat (pobles), «con la vista fijada en el “pueblo”, se pierde de vista el medio social» i, així, es prescindia, culturalment i socialment, «de las diferencias para enfatizar las similitudes, las coincidencias resultantes de compartir una misma ecología, un ámbito reducido, etc.» i que aquest reduccionisme era «una consecuencia del énfasis puesto sobre la categoría de pueblo por encima de la de grupo social y cultural». Per contra, hi afegia:

Si tomamos cualquier pueblo veremos que la población no es homogénea ni desde el punto de vista social ni cultural. Habrá en casi todos ellos jornaleros, campesinos, propietarios, tenderos, médico, etc. [...] Posiblemente, algo comparten todos los grupos sociales que pertenecen a un mismo pueblo, pero nunca lo que comparten puede ser tan importante como sus distintos modos de vida en función del lugar que ocupan dentro de la división social del trabajo...

Aquest èmfasi en les similituds, criticat per Frigolé, havia donat lloc a dos tipus de «desviacions» que ell exemplificava amb l'estudi de Pitt-Rivers, *Los hombres de la Sierra*, i el de Luque, *Estudio antropológico social de un pueblo del Sur*, tots dos sobre pobles d'Andalusia. Per a Frigolé, en l'obra de Pitt-Rivers, tot i que s'afirmava que el sector jornalier era molt nombrós, no hi apareixia un estudi detallat ni des del punt de vista econòmic ni del polític ni del cultural. Els «jornalers» no eren considerats o analitzats des del punt de vista de la seva condició laboral i social, sinó com a membres del «poble». Així doncs, quedaven absorbits dins de la categoria «poble», juntament, i indiferenciadament, amb altres grups i sectors. D'aquesta manera, el que s'afirmava del poble, per exemple en relació amb pautes de festeig, matrimoni, herència, comportament polític o religiós; o el que se'n proclamava en funció del sexe o de l'edat; etc.,

se sostenia com si totes aquestes qüestions només estiguessin condicionades pel fet de pertànyer a una comunitat determinada i no haguessin estat modificades per la condició i la situació de classe social i pel lloc que aquesta ocupava dins del sistema en la seva totalitat. Així, les divergències culturals i socials que existien entre els diversos grups socials —com ara jornalers, pagesos, botiguers, artesans, professions liberals, etc.— semblaven, per referència al marc, petites variants d'un mateix estil de vida, ja que aquestes diferències eren considerades des del marc d'un mateix poble i no des de les diverses cultures o dels distints grups representats al poble, per més que alguns sectors fossin quantitativament molt poc nombrosos. Feia la sensació que la seva personalitat social estava «esquinçada». En definitiva, l'enfocament de Pitt-Rivers, concloïa Frigolé, no permetia pensar la realitat en termes de sistema i subsistemes (Frigolé, 1975: 185).

Per la seva banda, en l'estudi de Luque, s'esdevenia una identificació entre «poble» i un dels grups socials d'aquest, l'anomenat grup de «media fajía» —el grup de petits i mitjans propietaris; «pelantrines», «malandrines», «mayetes» són alguns dels altres noms utilitzats, segons els llocs, per referir-se a aquest mateix grup—, sent considerats els altres grups del poble com una certa desviació. D'aquesta manera, tampoc s'arribava a pensar els diferents grups socials, les seves característiques, més o menys específiques, i les relacions que aquests grups mantenen entre si, en termes d'un sistema i subsistemes culturals.

Consegüentment, «si no es correcto estudiar pueblos aislados, tampoco lo sería el estudio de grupos sociales aislados». Així, per exemple, un estudi que tingués com a objecte els pagesos:

[...] ha de brindarnos el conocimiento del sistema social global como medio social en cuanto que favorece o bien obstaculiza sus intercambios [ja que] los campesinos están en relación con otros grupos sociales, con interacciones mutuas; de tal manera que las relaciones económicas, sociales, políticas e ideológicas con esos otros grupos sociales constituyen el medio social y cultural en el que los campesinos están inmersos y en el que desenvuelven su actividad y desarrollan sus peculiares formas de vida y bajo un estado que ellos no han creado ni controlan ellos, si no otros grupos sociales.²

² Una visió crítica i irònica d'aquesta relació i mediació ja la proporcionava aquest fragment del *Catecismo do Labrego* (Portela, 1889: 7-8):

«P.- ¿Cáles son os vossos nemigos?

R.- Cóntanse por centos.

P.- ¿Qué nemigos son eses?

Per a Frigolé, cada grup social hauria d'haver estat estudiat, o s'hauria d'estudiar, en termes d'un subsistema, analitzant-ne l'específica organització i la seva relació amb els altres grups. Si s'hagués seguit aquest criteri, les monografies sobre «pobles» s'haurien redactat d'una altra manera i, possiblement, s'haurien evitat algunes de les polèmiques, més o menys estèrils, que tenien lloc. Així, segons el seu esquema teòric, les unitats d'anàlisi i d'estudi correctes havien de ser els sistemes socials i els culturals. Aquests sistemes estan formats:

[...] por un conjunto de relaciones, interacciones, de los grupos campesinos y no campesinos entre sí y de ambos sobre el nivel tecnológico a partir del que se han originado y sobre el medio físico o natural. El contexto histórico nos indicará la dirección de estas interrelaciones. Lo importante es darse cuenta de que los grupos campesinos forman parte [...] de un sistema social del que también forman parte otros grupos.

Així, els sistemes socials i culturals estarien correlacionats amb un peculiar nivell tecnològic i dins dels mateixos grups diferenciats socialment i culturalment segons la també peculiar divisió o organització social establerta (Frigolé, 1980b: 176-177). I, exactament, això mateix deia bastants anys més tard Eric Wolf, no ja parlant de l'antropologia a Espanya en particular, sinó de l'antropologia en general:

[...] en lugar de unidades claramente delimitadas, aisladas y estáticas, debemos enfrentarnos a campos de relaciones [...]. Creo que los humanos se ocupan del mundo natural no solo mediante las fuerzas de producción —herramientas, técnicas, organización y la organización del trabajo— sino también mediante relaciones sociales estratégicas que rigen la movilización del trabajo social (Wolf, 1984).

Després de destacar la necessitat de transcendir la «comunitat» o el «poble» com a unitat d'estudi... i de proposar que l'objecte d'estudi hauria de ser el sistema social, el medi social, el que calia explicar era la complexa xarxa de relacions i d'interaccions dins d'un sistema social i les d'aquest en relació amb el medi físic, és a dir, el codi cultural o aquell conjunt de regles que expliquen la conducta amb les variacions corresponents dels diferents grups socials...

R.- A maiores do mundo, do demo e da carne como teñen todalas xentes, temos un fato deles: nove ministros en Madrid, o Delegado da Facenda na provincia, o Adeministrador sa Subalterna no partido, o Alcalde, os concellais e o Segredario no Concello, o cacique da parroquia...».

A més, Joan Frigolé afegia que, en relació amb aquests plantejaments, s'havia de considerar la importància de l'Estat i de la història.

Vegem, en primer lloc, les consideracions relatives a la importància o estricta necessitat d'incorporar la dimensió temporal. Deia Frigolé que la concepció del sistema social o del medi social inclou com a dimensió real i fonamental la temporalitat, i exigeix una explicació històrica per saber quina és la direcció i quin l'èmfasi; és a dir, quines són les prioritats en la complexa xarxa de relacions i interaccions entre les institucions d'una societat i una cultura.

Fins a quin punt i de quina manera aquestes interaccions entre les institucions i una cultura havien estat tingudes en compte per l'antropologia desenvolupada fins aleshores a l'Estat espanyol? D'acord amb Frigolé:

[...] la mayoría de los estudios de pueblos son sincrónicos y cuando se quiere dar una visión histórica se da lo que corrientemente denominamos una perspectiva demográfica o se tiende a ilustrar cronológicamente algún aspecto parcial de la realidad económica u otra. La historicidad no es una dimensión importante, sino secundaria o accesoria de los fenómenos, en el sentido de que han pasado [...].

L'absència de perspectiva històrica resultava encara més significativa si es té en compte que la majoria de monografies realitzades a l'Estat espanyol al llarg de finals de les dècades de 1960 i 1970 pels antropòlegs nord-americans, adscrits a la «teoria de la modernització», s'interessaven pel «canvi social».³ I, un altre cop, la comparació amb E. Wolf:

Sólo renegando del más mínimo interés por la historia, se puede mantener la noción del primitivo como estático y aislado [...] con tan sólo unas gotitas de historia, la sociedad y la cultura que llamamos iroquesa resultaría más problemática y menos asentada que como nos la muestran nuestros libros de antropología [...] lo que sostengo es que, en la mayoría de los casos, las entidades estudiadas por los antropólogos deben su desarrollo a procesos que se originan en su exterior, lejos de su alcance, que deben su cristalización a estos procesos, participan de ellos y que también a ellas, a su vez, afectan estos desarrollos y procesos (Wolf, 1984).

3 En aquest sentit resulta anecdòticament significatiu el canvi de títol d'una mateixa monografia de la primera edició a la segona. Carmelo Lisón publicava, l'any 1966, *Belmonte de los Caballeros: A Sociological Study of a Spanish Town* (Oxford, Oxford University Press), i, l'any 1983, en publicava, sense modificar ni un punt ni una coma del text, una segona edició amb el títol *Belmonte de los Caballeros: Anthropology and History in an Aragonese Community*. És, penso, prou revelador dels canvis ocorreguts. *Anthropology and History* en comptes de *Sociological*, i *Aragonese Community* en comptes de *Spanish Town*. Podríem pensar que el reemplaçament del títol reflectia tant les modificacions ocorregudes en la sociopolítica espanyola com en l'antropologia.

En efecte, en la majoria dels estudis al·ludits, destacava l'absència de consideracions de caràcter processual i, més particularment, de les característiques específiques que, en cada moment particular, definien el context sociopolític. Cridava l'atenció, per exemple, el fet que un succés tan important i tan transcendent des de molts punts de vista com va ser la Guerra Civil que es va desenvolupar entre els anys 1936 i 1939 fos sovint ignorat pels investigadors anglosaxons que havien fet, o feien, treball de camp a Espanya. Sorprenia que no es tingués en compte, per exemple, de quina manera un esdeveniment com l'esmentat, i amb el particular resultat que va obtenir —la victòria de les classes dominants sobre les treballadores al costat d'uns sectors determinats de la burgesia—, podia afectar les percepcions que els diferents grups socials tenien de les relacions entre els mateixos com també de les actuacions o estratègies que consideraven més adequades a cada moment. En aquest sentit, tornava a ser paradigmàtic el cas de Grazalema, estudiat per Pitt-Rivers. Pitt-Rivers presentava una comunitat profundament integrada i caracteritzada, fins i tot, per una «unitat moral». No obstant això, Grazalema era una comunitat, uns vint anys abans de l'estudi de Pitt-Rivers, que havia destacat per la conflictivitat social i per la importància que hi va tenir el moviment anarquista, un moviment i una ideologia que, en el cas dels anarquistes andalusos, apuntava a l'assoliment d'una actuació de propietat comuna i al repartiment de la terra.

La dimensió temporal, d'altra banda, resultava fonamental per comprendre la importància del context —social, polític, econòmic— dins del qual qualsevol «comunitat» o «poble» estava integrat i condicionat, i un context, per descomptat, canviant. Deia Wolf (1984):

[...] ni las sociedades ni las culturas deberían darse por supuestas, como si estuvieran configuradas por una esencia interna, una organización fundamental o un plan magistral, sino que las series culturales y las series de series están continuamente en construcción, deconstrucción y reconstrucción (son siempre procesos en curso, que siempre tienen lugar dentro de campos históricos más amplios), bajo el impacto de múltiples procesos que afectan a varios campos de conexiones sociales y culturales. Estos procesos y estas conexiones son ecológicos, económicos, sociales y políticos [...].

I deia Frigolé onze anys abans, pensant en algunes generalitzacions culturals dels estudis antropològics a Espanya, que:

El estudio de grupos diferenciados social y culturalmente nos lleva al conocimiento de ellos mismos y del sistema social y cultural de que forman parte. Las

palabras Andalucía y Galicia [o andaluz y gallego] no se refieren a ningún sistema sociocultural definido en función de un nivel tecnológico, sino que se refieren a un universo cultural, pero de orden diferente y que hay que establecer. El estudio de pueblos tampoco nos da razón de este universo cultural ya que nos lleva al conocimiento de las formas de vida rurales y urbanas, pero no se plantea explícitamente lo que corresponde culturalmente a la palabra «andaluz», ni las distinciones culturales que puede imponer a los grupos social y culturalmente diferenciados dentro de un sistema social y cultural (1975: 191).

Aquests plantejaments resultaven molt rellevants per a un dels debats que tingué lloc en l'àmbit de l'antropologia del Mediterrani i de l'Amèrica Llatina durant tota la dècada de 1970 i, també, de 1980: el debat sobre les relacions de patronatge o de patró-client. I eren un molt pertinent exemple de les relacions entre les dimensions locals de l'acció i les més estatals, com també de la inevitable necessitat de tenir en compte la història: «¿Qué historia? Una historia o una concepción de la historia que nos explique todas estas interrelaciones, la dirección del proceso y el énfasis sobre un determinado elemento de este circuito de mutuas interrelaciones» (1975: 180).

En un article excel·lent i «preciós» —«“Ser cacique” y “ser hombre” o la negación de las relaciones de patronazgo en un pueblo de la Vega Alta del Segura» (1976)—, Joan Frigolé relacionava el patronatge amb el sistema de parceria. En el títol, Frigolé utilitza dos termes, *patronazgo* i *cacique*; el primer, un concepte propi de l'antropologia; el segon, un concepte de llarga història a Espanya amb una pluralitat de significats i que alguns antropòlegs van fer seu. D'acord amb Frigolé, la paraula *cacique* significà, originàriament, «persona principal de un pueblo» i no tenia una connotació pejorativa i relativa a l'exercici d'un poder arbitrari, il·legítim i corrupte. L'adquisició d'aquest últim significat és, segons Frigolé (1981: 155), el resultat d'enfrontaments ideològics i polítics que van tenir lloc sobretot al segle XIX, en què els protagonistes van ser, d'una banda, una part de la noblesa i de l'Església —i els seus partidaris—, i la burgesia rural i urbana; i, de l'altra, l'esmentada burgesia i els camperols. Tot i això, però en aquest mateix sentit, per comprendre millor els significats de la paraula cacic calia considerar els conceptes que se li havien contraposat històricament. D'acord amb Frigolé (1981: 155 i 156):

Una de estas significativas contraposiciones es la siguiente: señor frente a cacique. Dicha oposición cobra todo su significado si se tienen en cuenta las siguientes: linaje conocido frente a linaje oscuro; patrimonio antiguo frente a riqueza reciente; magnanimidad frente a avaricia; paternalismo frente a frialdad en el trato; poder legitimado por la tradición frente a poder advenedizo.

Otros significados de la palabra cacique se expresan a través de la oposición: soberanía del pueblo/poder de la oligarquía. Nuevas dicotomías pueden ayudar a perfilar la misma idea, estado de derecho *versus* estado de hecho; poder constitucional *versus* poder no constitucional; leyes y normas de aplicación general *versus* leyes y normas de aplicación particular.

Aquests estereotips, afegia Frigolé, s'entenen millor si es tenen en compte les transformacions polítiques i econòmiques que s'esdevenen al llarg del segle XIX —«unes gotetes d'història», en diria Eric Wolf— i que, al seu parer, es poden sintetitzar en les dues oposicions següents: noblesa davant burgesia i tributs davant rendes, és a dir, alguns dels significats principals de la paraula cacic tenen a veure amb el procés històric que va conduir a l'oposició i substitució d'un ordre econòmic i polític antic, el senyorial o d'Antic Règim, per un de nou, el capitalista. La centralització política i administrativa que es va dur a terme al llarg del segle XIX va crear una sèrie de béns que eren, allora, barats i inescotables, i a la vegada, en molts casos, vitals per als ciutadans: decisions administratives (autoritzacions, certificats, sentències judicials i policials, exempcions, etc.). En l'administració d'aquestes «decisiones», els funcionaris locals obeïen els cacics locals i, allora, aquests els protegien. Així, l'Administració podia ser ineficient de moltes maneres i el caciquisme creixia sobre la il·licitud de les seves pròpies decisions, unes vegades per acció i d'altres per omissió (Romero-Maura, 1977: 56-57).

Els cacics podien ser persones riques que abusaven de la seva riquesa, o persones poderoses que podien aprofitar-se de la força política de què disposaven. En definitiva, alcaldes, clergues, doctors i altres professionals, buròcrates diversos i terratinents podien convertir-se en focus de xarxes de seguidors o clients a nivell local. I ells, al seu torn, ser clients d'altres cacics poderosos situats a les ciutats o als centres administratius. Gaudir de l'amistat o assistència d'aquestes persones podia ser molt important en cas de necessitat o dificultat. Mitjançant l'establiment de relacions particulars amb aquestes persones, els seus seguidors esperaven obtenir recursos, materials o instrumentals, com ara terres, ocupació, assistència, protecció, préstecs o altres beneficis dels òrgans de l'Administració estatal, com també mitjans per contactar amb poders més enllà de la comunitat local, per exemple amb «cartes de recomanació» o «influències». Al mateix temps, els seguidors o clients asseguraven als patrons diverses formes de serveis: lleialtat dels empleats, interès en la cura dels seus béns, simbòlics o materials, subministrament d'informació relativa als assumptes locals i suport polític en contra, per exemple, d'altres membres del mateix grup social, però pertanyents a una facció política diferent, etc. D'acord amb Joaquín

Costa (1978), un exercici tal de l'Administració donava lloc a la ineficàcia i a la corrupció:

Cada región y cada provincia se hallaba dominada por un particular irresponsable, diputado o no, vulgarmente apodado en esta relación cacique, sin cuya voluntad o beneplácito no se movía una hoja de papel, no se despachaba un expediente, ni se pronunciaba un fallo, ni se declaraba una exención, ni se nombraba un juez, ni se trasladaba un empleado, ni se acometía una obra; para él no había ley de quintas, ni ley de aguas, ni ley de caza, ni ley municipal, ni leyes de enjuiciamiento, ni ley electoral, ni instrucción de consumos, ni leyes fiscales, ni reglamentos de la Guardia Civil, ni Constitución política del Estado: Juzgados, Audiencias, gobernadores civiles, diputaciones provinciales, administración central, eran un instrumento suyo, ni más ni menos que si hubiesen sido creados sólo para servirle. No había que preguntar si tenía razón, si la ley estaba de vuestra parte, para saber cómo se fallaría un pleito, cómo se resolvería el expediente: había que preguntar si le era indiferente al cacique, y por lo tanto se mantendría neutral o si estaba con vosotros o contra vosotros. Era declarado exento de servicio militar quien él quería que lo fuese, por precio o sin él; se extraviaban los expedientes y las cartas que él quería que se extraviasen; se hacía justicia cuando él tenía interés en que se hiciera, y se fallaba a sabiendas contra ley cuando no tenía razón aquél a quien él quería favorecer; se encarcelaba a quien él tenía por bien, siquiera quiera fuese el más inocente; a quien quería librar de la cárcel, lo libraba, sacándolo sin fianza, aunque se tratase de un criminal; se imponían multas si era su voluntad que se impusieran, hubiese o no motivo; se repartían los tributos no según la regla de proporción y conforme a las instrucciones de hacienda, sino conforme a su conveniencia y a la de su clientela, o a la fuerza que trataba de hacer a los neutrales, o al castigo que quería imponerles por su desprecio o por su entereza; a quien quería mal o no se sometía, hacía pagar doble; las alzadas no tenían curso o sucumbían en el carpetazo; las carreteras iban por donde caían sus fincas, sus pueblos o sus caseríos; los montes del estado que habían de comprar ellos o sus protegidos tenían la cabida que ellos fijaban, y se anulaban las compras de los contrarios; se aprobaban las cuentas que él recomendaba, y por otras iguales se multaba o se encausaba a un ayuntamiento, porque no era de su parcialidad o de su agrado; era diputado provincial, alcalde o regidor a quien él designaba o recibía para instrumento de sus vanidades, de sus medros o de sus venganzas, dándoles en cambio carta blanca o cubriéndoles para que hiciesen impunemente de la hacienda comunal y del derecho de sus convecinos lo que les pareciese. Tenía demarcado por los jefes supremos su feudo, el cual abarcaba, ora una región, ora una provincia, o bien uno o más distritos dentro de ella; y él a su vez tenía lo dividido en marcas o subfeudos por valles, serranías o localidades, en cada uno de los cuales imperaba omnímodamente un cacique de categoría in-

ferior, especie de alcaide suyo, el cual, además, obraba por cuenta propia; formando en su vasto conjunto una red tupida que tenía cogido debajo a todo el país.

Les institucions religioses no quedaven fora d'aquest context ni podien considerar-se independents del cos social, sinó vinculades al procés de reproducció de les classes dominants. Com deia Frigolé (1983: 125):

Las instituciones religiosas son también espacios de poder que distintos grupos sociales, en distintas coyunturas históricas —que traducen correlaciones de fuerzas distintas— aspiran a controlar. La significación política de las instituciones religiosas proviene del contexto socio-político en el que se insertan y de las estrategias de los grupos que pretenden conservar el poder y/o pugnan por conquistarlo. Por otra parte, los lugares religiosos, palabras, seres, imágenes, ceremonias, etc., es decir, todo este complejo simbolismo puede ser utilizado para legitimar el poder, reforzarlo y realimentarlo periódicamente y obtener la adhesión de los subordinados.

El tractament que la literatura antropològica feia sobre les relacions entre els diferents estrats o classes socials i sobre la manera de funcionar de l'Administració i l'exercici del poder per part dels grups socials que tradicionalment l'han monopolitzat diferia, i molt, del de la literatura regeneracionista de la qual l'obra de Joaquín Costa *Oligarquía y caciquismo* era exemple. Aquest canvi de tractament s'evidenciava en els mateixos conceptes emprats per una literatura o una altra, de tal manera que el terme *caciquisme* havia estat substituït pel de *patronatge*.

El tema del patronatge, i de les relacions patró-client, va ser molt recurrent en antropologia, sobretot en relació amb l'estudi de societats camperoles. D'acord amb diferents autors (Kaufman, 1974: 285; Silverman, 1965: 176, i Wolf, 1956), el patronatge i les relacions patró-client es podien caracteritzar de la manera següent: 1) un contracte informal, particularista i privat, entre persones d'estatus i poder desiguals que, 2) imposa obligacions recíproques, però de diferent contingut, sobre cadascuna de les parts, de tal manera que el manteniment de la relació depèn del que, d'una banda, hom espera obtenir per mitjà de la prestació de serveis i/o béns a un altre i que cessa una vegada que els beneficis esperats no es donen. En el context de comunitats camperoles, els patrons acostumen a ser membres de les elits cosmopolites que tenen llaços i influència més enllà de la comunitat. En aquesta mesura, amb els llaços socials limitats a la mateixa comunitat, poden proporcionar als camperols i vilatans uns béns i uns serveis que, si no fos així, els seria gairebé impossible obtenir.

En contraprestació, reben beneficis no tangibles, com ara expressions d'estima o suport polític; i, així mateix, poden rebre avantatges materials, per exemple vots en cas d'eleccions, i treball fidel i eficient d'aquells clients als quals ajuden o fan servir. D'aquesta manera, edificant una xarxa de seguidors o clients, els patrons consoliden la seva posició econòmica i política tant en la comunitat com fora d'ella; i 3) habitualment, el «patró» té un doble paper: és, alhora, sostenidor i aliat del pobre i mediador entre la comunitat i l'Estat, i posa el llogaret o comunitat en relació política amb l'Estat.

A aquestes característiques caldria afegir-n'hi una de quarta, referent al fet que les relacions patró-client estan regides per un compromís tàcit basat en un codi moral de l'amistat que comparteixen tant el patró com el client, com també comparteixen i manipulen un conjunt de valors comuns (Frigolé, 1981: 158) relatius, per exemple, a l'honor i l'honradesa, a la lleialtat o al tipus de relacions que convé mantenir amb l'Estat. En aquest sentit, la necessitat de padrins o compares, és a dir, de patrons, seria una cosa ben coneguda a nivell popular, tal com ho posà de manifest el refrany: «Qui no té padrins no es bateja». Aquest refrany conté alguna cosa més que una referència metafòrica. En efecte, hi ha un cert paral·lelisme entre les esferes secular i religiosa de les relacions patró-client. Apadrinar el bateig d'un nen de la classe treballadora o camperola per part d'un «patró» era una pràctica recurrent, sol·licitada pels uns i acceptada per l'altre. D'aquesta manera, s'establia entre el padrí de bateig del nen i el seu pare una relació de comparatge, una relació d'«igualtat» potencial basada en el nexa ritual i religiós establert. Dit d'una altra manera, aquest nexa ritual afegia una base moral a la relació de patronatge i clientelisme i, efectivament, el padrí podia apadrinar el seu fillol, o el seu compare, per exemple, per a determinats contactes amb les instàncies governamentals o altres qualssevol mitjançant «cartes de recomanació» o «influències».

La visió que del *patronatge* donaren Pitt-Rivers i altres antropòlegs posteriors i adscrits a la teoria de la modernització fou la d'una institució integradora i que contribuïa a mitigar els conflictes de classe. En efecte, Pitt-Rivers (1971: 183-184) veia en el patronatge, únicament, la delegació de certes funcions de representació mitjançant la riquesa i el prestigi, i considerava així mateix que, a través del sistema de patronatge, la voluntat de l'Estat s'adaptava a l'estructura social del poble i que «la tensió entre l'estat i la comunitat trobava el seu equilibri en el sistema de patronatge». Visions relativament semblants foren les de Barret (1974), Hansen (1977) i Press (1979); per a ells, una de les principals característiques dels llaços patró-client era, precisament, l'acceptació de la «desigualtat», un cert conformisme amb la seva situació i amb la situació en general en tant que es podien queixar d'alguns comportaments, tant de rics com de

pobres, en la mesura que els consideraven «immorals», però que, en canvi, no demanaven canviar el sistema.

No és aquesta la visió de patronatge que Joan Frigolé donà en el seu article del 1974 i que, molt probablement, no llegiren els antropòlegs nord-americans esmentats en el paràgraf anterior. En el seu article «Ser “cacique” y ser “hombre”...», Joan Frigolé aplicava les receptes metodològiques ja proposades en la reunió de Sevilla i, consegüentment, en relació amb el fenomen del patronatge, deia (1974: 107-108):

La estabilidad y la fluidez de la clientela dependen en gran parte del contexto socio-político. En la medida en que se modifica este contexto, surgen nuevas posibilidades, perspectivas y expectativas para los individuos, disminuye el control político, y en lugar de las clientelas surgen la solidaridad horizontal y las estrategias de clase. Aunque la relación patrón-cliente puede subsistir y perdurar una vez modificado el sistema y suprimidos algunos elementos que lo fundamentaban, como sucedió durante la Segunda República Española en que algunos aparceros seguían llevando la parte de la cosecha al amo a escondidas.

Així, per exemple, enfront de les consideracions d'*integració* o d'*unitat moral del poble*, emprades per Pitt-Rivers, calia parlar de l'existència de la desigualtat social i el conflicte entre classes, i que el patronatge havia de ser considerat una variable dependent de la dinàmica de classes i, molt específicament, de les pràctiques de contractació laboral que Joan Frigolé il·lustrava pertinentment en el seu article ja esmentat.

Joan Frigolé afirmava la necessitat de considerar el context sociopolític del patronatge. El context sociopolític havia arrencat, llevat d'excepcions —com en alguns breus moments durant la Segona República—, de l'acaparament de la terra en molt poques mans i de la forta demanda de terra per part dels petits camperols i de treball per part dels jornalers, sempre superior a l'oferta. Aquest fet es complementava amb un monopoli del poder polític i administratiu. Així, la por de no tenir feina, per part dels jornalers, o el temor que no es renovés un contracte de parceria o arrendament, entre els camperols, eren armes poderoses entre la classe dels grans propietaris; de la mateixa manera que la Guàrdia Civil era un instrument al seu servei, quan les primeres es revelaven insuficients.

Més en concret, pel que feia al context del lligam entre el sistema de parceria i les relacions patró-client, Frigolé (1974: 104-105) assenyalava que una relació molt estreta del parcer amb el propietari existia sempre que faltava un sistema de garanties més institucionalitzat o, més concretament, unes institucions estatals que resolguessin un seguit de problemes com els que, avui dia, per exem-

ple i *grosso modo*, estarien a càrrec de la Seguretat Social. Sempre que les institucions estatals han estat en mans de la classe dels propietaris, deia Frigolé, no s'ha donat com a contrapartida l'existència d'unes institucions pròpies dels parcers per a la seva defensa i seguretat. Ateses aquestes circumstàncies, i atès que el propietari formava part de la mateixa classe política local, i de vegades extralocal, era normal que el parcer es trobés a prop del propietari, ja que aquesta dependència o vincle constituïa la seva més gran seguretat. Això s'emmarcava dins d'un «sistema de lleialtats» entre parcer i propietari que Frigolé (1974: 102-103) tipificava així:

a) el propietari mantenia el parcer a la terra, l'avalava davant les autoritats internes i exteriors, li feia cartes de recomanació per a institucions sanitàries com l'Hospital Provincial, etc.; *b)* el parcer, a canvi, mantenia fidelitat al seu amo, ideològicament i políticament, actuant, fins i tot, alguns com a agents polítics d'aquest. Anar a missa i a certs actes públics era, en molts casos, signe extern d'aquesta lleialtat. El parcer mantenia també una lleialtat social amb la família del propietari. Com a conseqüència d'això, el parcer entrava en un sistema de seguretat a través de la seva dependència social i política.

En cas de «deslleialtat», el parcer podia patir pressions diverses per part del grup dominant; això vol dir que el parcer que es volia retreure del sistema de lleialtats corria el risc que l'«asfixiessin», que li «tanquessin totes les portes», unes expressions utilitzades per denotar que la repressió del grup dominant arribava al grau màxim.

Les circumstàncies apuntades al paràgraf precedent són, precisament, les que es van donar al llarg del franquisme. Durant aquest període van emergir instàncies d'intercessió i «influències» per a l'obtenció de serveis, o «favors», administratius i que podien atorgar les persones que posseïen els càrrecs lligats a l'Administració (per exemple: certificats de residència, beneficis socials, activitats comercials, entrades a certs col·legis, llicències d'importació i exportació, permisos per emigrar, etc.). Així, les xarxes locals de clientelisme van ser molt recorregudes durant el franquisme a conseqüència de la gran centralització burocràtica, de l'autoritarisme polític i de l'arbitrarietat de les decisions administratives. En definitiva, la Guerra Civil espanyola va representar un fet transcendent pel que fa als patrons de dominació.

En resum i en conclusió, els plantejaments metodològics de Joan Frigolé relatius a la unitat dels objectes d'estudi, d'una banda, i a la necessitat de considerar les interrelacions entre els grups socials en una dimensió temporal o històrica, de l'altra, contribuïren al fet que una bona part de la incipient antro-

pologia espanyola dels anys de la dècada de 1970 abandonés la dominant tendència dels estudis o les monografies de comunitat per plantejar-se els objectes d'estudi més en termes de «problemes» que de «llocs», independentment del fet que els «problemes», òbviament, poguessin estar més o menys «localitzats» o que el treball de camp, per possibilitar el seu estudi, es «localitzés» més o menys. Una llàstima que a les universitats americanes que enviaven doctorands a fer treball de camp a Espanya no es llegissin els articles de Joan Frigolé i que els estudiants tampoc ho fessin quan eren a Espanya. Eric Wolf no cita Joan Frigolé en el seu article del 1984, però...

BIBLIOGRAFIA

- ACEVES, J. B. (1973). *Cambio social en un pueblo de España*. Barcelona, Barral.
- BARRET, R. A. (1974). *Benabarre: The modernizations of a Spanish Village*. Nova York, Holt, Rinehart & Winston.
- BRANDES, S. (1975). *Migration, Kinship and Community: Tradition and Transition in a Spanish Village*. Nova York, Academic Press.
- COSTA, J. (1978) (1902). *Oligarquía y caciquismo*. Madrid, Ediciones de la Revista del Trabajo.
- DOUGLASS, W. (1977). *Echalar y Murelaga: Oportunidad y éxodo rural en dos aldeas vascas*. Sant Sebastià, Auñamendi Argitaldaria.
- DOUGLASS, W.; ACEVES, J. (eds.) (1978). *Los aspectos cambiantes de la España rural*. Barcelona, Barral.
- FRIGOLÉ, J. (1973, 1975). «Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural», *Cuadernos de Antropología Social y Etnología*, 1973: 33-50; i *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, Sevilla, 1975: 177-191.
- (1974). «Estructura social y diferenciación cultural: el sistema matrimonial y de herencia», *Ethnica*, 7: 87-120.
- (1976). «Ser “cacique” y “ser hombre” o la negación de las relaciones de patronazgo en un pueblo de la Vega Alta del Segura», *Agricultura y Sociedad*, 5: 143-174.
- (1980a). «Modelo para el estudio del sector no campesino dentro de la sociedad rural», a *I Congreso Español de Antropología*, Barcelona, 1977 [Publicat per la Universitat de Barcelona, 1980, pp. 797-804].
- (1980b). «El problema de la delimitació de l'objecte d'investigació i anàlisi en antropologia. Crítica d'alguns models emprats per a l'estudi de la Península Ibèrica», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 2: 163-179.
- (1981). «Caciquismo», a R. VALDÉS (dir.). *Las razas humanas*. Barcelona, CIESA.
- (1983). «Religión y política en un pueblo murciano entre 1966-1976: la crisis del nacional-catolicismo desde la perspectiva local», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 23: 77-126.

- HANSEN, E. (1977). *Rural Catalonia Under the Franco Regime. The Fate of Regional Culture Since the Spanish Civil War*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KAUFMAN, R. (1974). «The patron-client concept and macropolitics: Prospects and concepts», *Comparative Studies in Society and History*, 16(3): 284-308.
- LISÓN, C. (1966). *Belmonte de los Caballeros. A Sociological Study of a Spanish Town*. Oxford, Oxford University Press.
- LUQUE, E. (1974). *Estudio antropológico social de un pueblo del Sur*. Madrid, Tecnos.
- NAVARRO, P. (1979). *Mecina (la cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra)*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- PÉREZ DÍAZ, V. (1972). *Estructura social del campo y éxodo rural. Estudio de un pueblo de Castilla*. Madrid, Tecnos.
- PITT-RIVERS, J. (1971) (1958). *Los hombres de la Sierra. Ensayo sociológico sobre un pueblo de Andalucía*. Barcelona, Grijalbo.
- PORTELA, Marcos da (1889). *Catecismo do Labrego*. Ourense (facsimil: Vigo, Castrelos, 1967).
- PRESS, I. (1979). *The city as a context: Urbanism and Behavioral Constraints in Seville*. Urbana, University of Illinois Press.
- ROMERO-MAURA, J. (1977). «“Caciquismo” as a political system», a E. GELLNER i J. WATERBURY (eds.). *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, pp. 53-62. Londres, Duckworth.
- SILVERMAN, S. (1965). «Patronage and community-Nation Relationships in Central Italy», *Ethnology*, 4: 172-189.
- WOLF, E. (1956). «Aspects of group relations in a complex society: Mexico», *American Anthropologist*, 58(6): 1005-1078.
- (1982). *Europe and the people without history*. Berkeley, University of California Press.
- (1984). «Culture: panacea or problem?», *American Antiquity*, 49: 393-400.

Los recorridos teóricos y etnográficos de Joan Frigolé: de la literatura y el genocidio al Pirineo catalán

Camila del Mármol
Ferran Estrada
Xavier Roigé
Universidad de Barcelona

El recorrido etnográfico y de investigación de Joan Frigolé se diversifica a partir de la fase inicial centrada en su trabajo en Calasparra, analizada en el capítulo anterior. Desde aquí podremos encontrar una variedad de temáticas que hemos querido agrupar en tres grandes etapas de trabajo y pensamiento. La primera abarca una serie de escritos sobre el análisis de obras literarias,¹ la segunda se centra en el estudio del genocidio² y, finalmente, la tercera comprende sus estudios en el Pirineo catalán.³

Hay diversos elementos de análisis presentes en las obras de Joan Frigolé que revelan líneas coherentes de investigación a lo largo de sus diferentes etapas de trabajo. Nos referiremos en este capítulo concretamente a tres. En primer lugar, identificamos un interés en desarrollar estudios sobre las relaciones de parentesco y reproducción como un elemento clave para entender la diferenciación social y cultural. De estos primeros intereses saldrá un concepto fundamental que reconoceremos en los estudios dedicados a la literatura y el genocidio: los modelos de procreación y reproducción. En segundo lugar, los esfuerzos teóricos y metodológicos que dedica a mostrar las interrelaciones presentes entre el sistema cultural y el sistema social en los contextos locales analizados. El interés en las clasificaciones sociales y los sistemas de estratificación se conjuga con una atención de *bricoleur* por la producción de símbolos y metáforas culturales. Finalmente la constante histórica, la imposibilidad de plantear un análisis correcto de las unidades sociales y culturales si se obvia su imbricación en un proceso diacrónico determinado que es necesario reconstruir. Esto se expresa en muchos de sus trabajos en la insistencia en reflexionar sobre

1 Frigolé (1994, 1995a, 1995b, 1996a y 1996b).

2 Frigolé (2003, 2008 y 2009).

3 Frigolé (2005, 2006a, 2006b, 2007 y 2012). La relación de artículos no es exhaustiva.

los contextos de producción de lo local. Estas tres dimensiones de análisis nos permitirán pensar de manera conjunta los trabajos de Joan Frigolé dedicados al análisis literario, el genocidio y, finalmente, el Pirineo catalán.

Ya en sus primeros trabajos en Murcia se observa su interés por los modelos de procreación y sus implicaciones en relación con el género, el matrimonio y las familias (Frigolé, 1992 y 1998). Estos temas fueron tratados por el autor en su libro *Llevarse a la novia* (1986), en el que explora esta modalidad de matrimonio consuetudinario que definió como «una estrategia matrimonial de clase que era preciso relacionar con el resto de las estrategias matrimoniales de clase existentes» (p. 19). El autor demuestra que «“llevarse a la novia” era una estrategia matrimonial característica de los jornaleros agrícolas o los estratos más bajos del campesinado [...], pero ello no significa que lo considerase un rasgo cultural que caracteriza una área cultural, sino un diferenciador de un estrato social dentro de una estructura de clases» (Frigolé, en prensa: 4). En este sentido, este trabajo encaja en el contexto de los intereses que ya se mencionan en el capítulo anterior: el estudio de la diferenciación sociocultural de los grupos y clases sociales existentes en la localidad, como una muestra de la relevancia dada al análisis de la estructura social local.

Las relaciones de parentesco y de los modelos de reproducción y su interdependencia de las estructuras sociales son temas presentes también en sus trabajos posteriores. Como ya hemos mencionado, de esta línea de estudio podemos seleccionar un concepto que será fundamental para pensar de manera conjunta el posterior desarrollo de sus intereses centrados en la literatura y el genocidio: los modelos de procreación. Para Frigolé (1994: 269)

Este concepto se refiere a las creencias y símbolos sobre la transmisión de la vida —y en particular de la vida humana— propios de cada cultura. Un modelo de procreación es, pues, un sistema simbólico y encierra una teoría o explicación sobre la procreación [...]. Los modelos de procreación de la gente son a la vez modelos conceptuales y morales, que explican cómo es la realidad, pero también cómo debe ser valorada y cómo debe actuarse con relación a ella.

Estas ideas aúnan dos nociones clave y siempre presentes en los análisis planteados por el autor: la conjunción de elementos simbólicos propios del sistema cultural y su relación con el sistema social, las relaciones propias de la estructura social que le permiten pensar más claramente la diferenciación sociocultural. Ambos niveles son abordados siempre desde una perspectiva procesual que permita entender su desarrollo desde un punto de vista diacrónico. La interrelación que se establece entre estos dos niveles fue siempre un tema de

fundamental importancia para este autor, y le permite aunar las influencias de su formación tanto en las vertientes más culturalistas de la antropología como en los análisis de estructura social más propios de la antropología británica. Es esta capacidad de iluminar las interrelaciones complejas entre ámbitos diversos, así como el acento en una visión contextual y diacrónica que permita situar las realidades sociales y culturales en un proceso histórico, lo que caracteriza la obra de Joan Frigolé. La relación de la dimensión cultural con la estructura social y política, así como la relevancia dada al contexto histórico, son, por lo tanto, elementos emblemáticos de su obra y nos permitirán encontrar lógicas de análisis similares a lo largo de esta, especialmente en las etapas de trabajo que queremos analizar en este capítulo.

1. EL SEGUNDO JOAN FRIGOLÉ: LITERATURA Y GENOCIDIO

Los estudios referidos a obras literarias que emprende Joan Frigolé comparten un mismo objetivo: la interpretación del hecho literario a partir de su contextualización etnográfica, su relación con la estructura social y cultural en que se desarrolla la ficción.

Esta línea de trabajo se basa en el análisis de obras literarias como *Yerma*, *Antígona* o *Como agua para chocolate* (Frigolé, 1994, 1995a, 1995b y 1996a). En todos los casos el autor persigue un mismo objetivo de corte claramente hermenéutico: describir modelos que permitan una comprensión profunda de la obra, situando la ficción en un contexto social y cultural denso descrito a través de la mirada etnográfica. En todos los ejemplos los modelos de procreación son identificados como un elemento que determina los sistemas de valor y acción de los personajes literarios, como estructuras inconscientes que informan de un sentido profundo que se esconde a un análisis superficial. De esta manera, se propone explicitar las lógicas inherentes que permiten una comprensión profunda de las obras.

El tema central en *Yerma* es la procreación y el modelo de procreación. El modelo de procreación define la identidad de género y personal (Frigolé, 1994: 270).

Para el autor, esta obra pone en primer plano las implicaciones entre el modelo de procreación y la identidad de género. La imposibilidad de cumplir el objetivo de la reproducción plantea a *Yerma* la dificultad de definir una identidad de género completa:

La imposibilidad de salida en un sistema que no funciona y que la tiene atrapada conceptual y moralmente provoca una crisis total de su identidad de género. No es ni podrá ser plenamente una mujer porque le falta algo que es fundamental para el modelo: la reproducción (ibídem: 275).

El análisis de metáforas fundamentales que configuran los modelos de procreación es otro elemento importante y que se repite en estos análisis de obras literarias. Si en *Yerma* vemos constantemente el uso de referencias metafóricas a la reproducción de la vida en un contexto rural, con claras alusiones a la fertilidad del campo, la simiente y el agua, en la novela mexicana Frigolé destaca la necesidad de dejar atrás la simbología de la sexualidad para pensar en un modelo de interpretación más amplio que abarque todos los ámbitos de la reproducción. El simbolismo básico de *Como agua para chocolate* no es simplemente de carácter sexual; es necesario reconstruir un modelo interpretativo que presente los elementos básicos para entender las relaciones entre los personajes. Los conceptos elegidos serán los de jerarquía e incesto. Por un lado, existe una jerarquía claramente vertical que impone la madre sobre las hermanas y que impacta sobre todo en la protagonista, que como hija menor no puede casarse ya que debe dedicarse a cuidar de la madre. El segundo concepto es una reelaboración del incesto tradicional desarrollada por Héritier (1994), que se refiere al incesto de segundo tipo cuando un mismo hombre es compartido por dos hermanas o por una de ellas y la madre. «Así pues, la existencia de un incesto de segundo tipo lleva a concebir la prohibición del incesto como un problema de circulación de fluidos de un cuerpo a otro» (Frigolé, 1995b: 94). De esta forma, la comida tendrá un valor específico ya que a través de ella se comparthen sustancias entre los personajes que tienen la misma sangre.

Frigolé analiza las racionalizaciones de la autora de la novela, en las que se expresa una relación directa entre la comida y el sexo, pero nos advierte de la necesidad de superar esa lógica aparente para adentrarnos en los factores estructurales. Esto es coherente con la crítica que plantea a historiadores y sociólogos que desarrollan análisis que Frigolé tacha de reduccionistas, ya que se centran o bien en el ámbito de las relaciones sexuales, o bien en las relaciones de poder entre los géneros. Para el autor se trata de dos modelos que se ciñen a un ámbito específico obviando un modelo global de procreación y reproducción que permita reconstruir el campo simbólico y social de manera más completa (Frigolé, 1994 y 1998). El análisis del modelo de procreación permite retratar de manera más exacta las lógicas culturales implícitas.

Si en el caso del análisis de las obras literarias la antropología podía aportar una mirada etnográfica que ofreciera nuevos modelos de interpretación (Frigó-

lé, 1995b: 91), los estudios sobre el genocidio se verán impulsados por una lógica similar. La prioridad continuará centrándose en el análisis estructural de los hechos, ya sean literarios o históricos, para permitir una perspectiva holística que tenga en cuenta la totalidad de sus partes y sus relaciones mutuas (ibídem). Si, como ya señalamos, los análisis de las relaciones de parentesco, los modelos de procreación, reproducción, etc., nos sirven como eje conductor de gran parte de su obra, también debemos estar atentos al acento puesto en la reconstrucción de los contextos de producción social y cultural que permiten dotar de un significado profundo las realidades sociales.

Sus escritos sobre el genocidio plantean la importancia de examinar las relaciones entre genocidio y procreación, ya que el ataque sistemático a la reproducción es un aspecto clave de este tipo de violencia:

La procreación de personas y la reproducción de la identidad nacional aparecen como dos aspectos de la misma realidad. Destruir una es atentar contra la otra [...]. La procreación, por el hecho de que sus representaciones y metáforas condensan nociones fundamentales referidas a origen, naturaleza e identidad, entre otros, constituye una referencia básica para la creación de una identidad negativa para las futuras víctimas de un genocidio (Frigolé, 2009: 96).

Con una clara vocación de integrar diferentes aspectos de la vida social que pueden presentarse como desconectados, Frigolé destaca la importancia de mantener una mirada amplia sobre los distintos ámbitos interrelacionados:

La definición de genocidio ha de superar dicotomías bien establecidas tales como biológico/cultural, físico/social, u otras. La procreación es a la vez una realidad biológica y cultural y constituye una referencia primordial para la identidad étnica y nacional. El exterminio afecta a una realidad única. Considero que genocidio cultural concierne a una dimensión de la política de exterminio que no ha de aislarse de las demás dimensiones. La separación de lo cultural suele basarse en una visión no unificada de la realidad, por ejemplo, cuando para Australia no se relaciona la etapa de las generaciones robadas con la anterior de exterminio; o cuando respecto a la dictadura franquista en España no se relaciona la prohibición y represión de las lenguas y culturas consideradas «antiespañolas» con los fusilamientos masivos, las fosas comunes, etcétera. En ese sentido, el término genocidio cultural puede consagrar como realidades distintas lo que no son sino aspectos de una única realidad (ibídem: 104).

De esta manera, hemos podido reconocer la interrelación existente entre los trabajos de Joan Frigolé referidos a sus dos primeras etapas: literatura y ge-

nocidio. La permanencia de una mirada etnográfica particular, con intereses fijos pero a la vez lo suficientemente flexibles para captar las particularidades de los ámbitos estudiados, será una constante que podremos observar también en su última etapa de trabajo en el Pirineo catalán.

2. EL TERCER JOAN FRIGOLÉ: LAS «TREMONTINAIRES» DEL PIRINEO CATALÁN

Los caminos etnográficos de Joan Frigolé desembocaron en un tercer trabajo de campo en el Prepirineo catalán. A principios de 2000 un proyecto de investigación financiado por el IPEC (*Inventari de Patrimoni Etnològic de Catalunya*) y promovido desde el Consell Comarcal de l'Alt Urgell, con la intervención determinante de Clara Arbués, llevaron a Frigolé a este territorio encajonado entre el torbellino turístico de la Cerdanya y las tierras ya más bajas del Solsonès y el Berguedà.

Fue en el año 2002 cuando Joan Frigolé llegó por primera vez a Tuixent, un pequeño pueblo de unos 60 habitantes residentes y con una compleja realidad de despoblación, tercerización y segundas residencias. Las transformaciones políticas económicas y sociales de España, así como las especificidades del ámbito catalán, separaban Tuixent de esa Calasparra de los años setenta. Ya no se podía hablar de aparcería ni de relaciones de patronazgo, y las relaciones de producción se presentaban desdibujadas bajo la diversificación y segmentación propia del capitalismo posfordista (Narotzky, 2004). Sin embargo, es posible encontrar los antiguos intereses teóricos y etnográficos de Joan Frigolé solo que repensados y actualizados ante las nuevas realidades sociales y culturales y los discursos contemporáneos de la antropología.

El estudio para el que fue convocado se enfocaba en el análisis de las *tremontinaires* (Frigolé, 2005). Su interés por los discursos énicos lo ayuda a repensarlas como *dones que anaven pel món*, categoría más cercana a la perspectiva local. *Dones remeieres*, mujeres (hombres, en algunos casos excepcionales) curanderas o vendedoras de hierbas que recogían productos propios de las montañas en las que vivían (hierbas, setas, trementina, entre otros) para venderlos posteriormente en largas peregrinaciones por Cataluña («el mundo»). Estas mujeres que atravesaban el territorio catalán fueron entendidas por Frigolé como símbolos que permitían repensar la situación de transformación social experimentada durante las últimas décadas.

Pero las *tremontinaires* estaban inmersas en todo un entramado social y cultural que era necesario reconstruir. Fiel a su propósito de iluminar las realida-

des culturales reconstruyendo los contextos sociales en las que se hallan inmersas, las *trementinaires* toman nuevas formas al ser pensadas desde una perspectiva simultáneamente diacrónica y sincrónica. Figuras olvidadas y denostadas, ya que simbolizaban la ausencia de recursos de las casas y la imposibilidad de mantener un control férreo sobre sus mujeres en las clases más bajas, las transformaciones de las últimas décadas habían permitido nuevos discursos de recuperación y revalorización. Elevadas a símbolos que encarnaban la lucha por la supervivencia y la riqueza del valle del que eran originarias, las *trementinaires* se convirtieron en nuevos modelos que permitían pensar discursos de atracción y escenificación orientados a atraer a un público foráneo.

Las nuevas realidades de tercerización de la economía marcaban la aparición de un modelo de producción que nacía de las cenizas de varios sistemas que habían visto su final en las últimas décadas debido a distintos factores. La emigración atraída por el desarrollo industrial del país, centrado en las principales ciudades, y la poca productividad propia de la agricultura en zonas escarpadas de montaña marcan la decadencia de los sistemas agrícolas de subsistencia y la ganadería trashumante ya desde la década de los cincuenta.⁴ A partir de este momento predomina un nuevo modelo de producción orientado a la ganadería vacuna intensiva, que alimentaba un sistema industrial de transformación láctea con sede en la capital de la comarca: la Seu d'Urgell. Desarrollado en las primeras décadas del siglo xx sobre todo en el valle del río Segre (Tulla, 1994; Mármol y Vaccaro, 2015), no alcanza los valles más alejados hasta la década de los cincuenta, coincidiendo con el desarrollo y el crecimiento de la demanda en ciudades como Manresa, Barcelona y otras. El valle de la Vansa i Tuixent, ya golpeado por una emigración secular que comienza después del último pico de población a finales del siglo xix (Guirado, 2007), reorienta su producción hacia la ganadería vacuna, abandonando modelos agrícolas y ganaderos más diversificados. Esto produce cambios importantes tanto en lo que respecta al paisaje como a la organización de la producción (Gascón, 2015). Pero este modelo llegará a su fin con la entrada de España en la Unión Europea, que supone la imposición de cuotas de producción láctea. Muchos de los pequeños productores se ven atraídos por la posibilidad de vender sus cuotas, ya sea debido a las dificultades de encontrar relevos generacionales ante la despoblación del territorio, o bien por las necesidades de inversión que requería la modernización de las granjas para adaptarse a los nuevos modelos de pro-

4 Fenómeno que se hubiera producido unas décadas antes si no hubiera sido por la Guerra Civil y sus secuelas de pobreza y ostracismo político.

ducción. Estos procesos llevan a la desaparición casi total de las explotaciones ganaderas especialmente en los valles con peores vías de comunicación, como era el caso del valle de la Vansa i Tuixent.

Estos cambios delimitan un nuevo escenario económico en el valle. El fin de las actividades agrarias y ganaderas representa un golpe muy duro que limita aún más las posibilidades de mantener una población estable. A partir de los años ochenta, con la llegada de nuevos habitantes provenientes mayoritariamente de las zonas urbanas y que se instalan buscando nuevos modelos de vida, percibidos como más cercanos a la naturaleza y a la vida en el campo, la población queda relativamente estable y sin mayores cambios desde entonces (Hinojosa, 2008). Pero en este periodo tienen lugar fuertes transformaciones en el plano productivo y económico de los pueblos. Si bien se mantienen algunas actividades ganaderas de pequeña escala, también permanecen activas algunas granjas más grandes, ahora enfocadas a la ganadería de carne, que se benefician de las ayudas europeas en el marco de las PAC (políticas agrarias comunes). Pero lo más relevante será el desarrollo de una serie de acciones encaminadas a fomentar el desarrollo de turismo en el valle. Desde la década de los ochenta en adelante podemos observar la creación de unas pistas de esquí de fondo gestionadas desde los dos ayuntamientos del valle, la creación de parques naturales y zonas protegidas, la construcción de refugios y albergues así como la conversión de antiguas granjas en casas o apartamentos rurales gracias a las ayudas europeas del programa Leader (Frigolé, 2007). Es en este contexto donde Joan Frigolé (2006b: 24) entiende la resignificación del pasado del valle:

La recuperació de les trementinaires és un exemple de creació d'una tradició selectiva. La conversió d'un element poc valorat socialment en el passat en un element d'identificació col·lectiva en el present no és deguda a una motivació nostàlgica o tradicionalista, sinó que constitueix una resposta a factors globals que modifiquen la realitat local. La recuperació de les trementinaires i la seva conversió en un bé patrimonial està en consonància amb les potencialitats i necessitats d'una economia orientada cap al turisme i els serveis. Les trementinaires assumeixen de nou simbòlicament la funció de portar recursos del món cap al país, no anant pel món, sinó fent que el món vagi cap al seu museu. Ja no porten recursos per a les cases baixes, sinó per a totes aquelles que s'han adaptat a les noves condicions de l'economia.

Las *trementinaires* nos remiten así a todo un sistema social y cultural en pleno proceso de transformación. La mirada de Frigolé las reintegra en un cosmos más amplio que lo lleva a indagar las complejidades inherentes a la inte-

gración de los territorios rurales en las transformaciones neoliberales de finales del siglo xx. Con la entrada de España en la Comunidad Europea en 1986 y con la integración forzada de mercados propia de las dinámicas del capitalismo global, las nuevas condiciones políticas y económicas repercuten en cambios sociales y culturales que los análisis de Frigolé nos permiten integrar y relacionar. En estos trabajos se observa un creciente interés por el estudio de la globalización (Frigolé, 2006a), que podemos pensar como una reactualización teórica de un viejo interés del antropólogo analizado ya en el capítulo anterior: la globalización, como entramado teórico propio de las disquisiciones conceptuales de la antropología de principios de siglo, permite repensar bajo una nueva luz sus antiguos intereses sobre la dimensión del objeto de estudio y la importancia que debe atribuirse a los contextos (Frigolé, 1980):

L'expressió local *dones que anaven pel món* per referir-se a les trementinaires destaca la interconnexió, però també la jerarquia, entre dos territoris, un anomenat localment *el país*, és a dir, la vall de la Vansa i Tuixén, i l'altre *el món*, identificat amb la resta del territori de Catalunya, recorregut en bona part a peu per vendre els seus productes. El país necessitava el món per sobreviure i feia un gran esforç per no desconnectar-se'n. La desconnexió hauria comportat un agreujament de les condicions de vida i més despoblament. La mobilitat de les trementinaires era una de les moltes variants que prenia la migració temporal que involucrava també altres dones, homes i animals, com per exemple minyones i noies llogades que tornaven a l'estiu a treballar per la casa, dides, marxantes, pastors, pegaires, llenyataires, segadors, marxants, contrabandistes, etc. (Frigolé, 2006b: 19).

Sus análisis sobre las condiciones de la terciarización de la economía se iluminan más allá de las evidencias económicas con sutiles análisis sobre la producción de nuevas cosmologías y ecosímbolos (Frigolé, 2012: 176): «En un nivel más abstracto se podría caracterizar mi objeto de estudio como la relación entre un sistema cultural que articula tres sistemas de clasificación no coherentes entre sí, jerarquizados, y un sistema social heterogéneo como resultado de las transformaciones económicas y de la remodelación que la economía terciaria ha impuesto a los sectores productivos y a los agentes sociales». Nuevamente el estudio de las realidades sociales, entendidas como parte de procesos históricos, se ilumina con la reflexión sobre clasificaciones simbólicas y el análisis de la producción cultural.

Finalmente, esta etapa tiene como *leitmotiv* un concepto fundamental que centrará sus estudios en el Pirineo catalán: el patrimonio o, mejor dicho, los procesos de patrimonialización. «La patrimonialización implica un discurso sobre el pasado y es una práctica histórica [...]. El pasado es susceptible de di-

versas concepciones y usos. Una de las concepciones del pasado hace referencia al origen. El valor patrimonial de ciertos elementos deriva de su asociación con el origen de determinadas entidades» (Frigolé, 2014: 31-33).

Como producción cultural, los procesos de patrimonialización ofrecen una perspectiva holística para entender las transformaciones económicas, políticas, sociales y culturales en el Pirineo en los últimos años. El patrimonio es una ideología que permite una utilización del pasado y que remite a una noción de parentesco, de herencia; se trata de una racionalización que mira al pasado. En sus últimos trabajos encontramos así una vuelta a sus temas clásicos de interés, así como el uso de los símbolos y metáforas culturales como referentes de cambios y transformaciones sociales, políticos y económicos más amplios, y un interés siempre atento a los sistemas de clasificación local.

3. BIBLIOGRAFÍA

- FRIGOLÉ, J. (1980). «El problema de la delimitació de l'objecte d'investigació i anàlisi en antropologia. Crítica d'alguns models emprats per a l'estudi de la Península Ibérica», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 2: 163-179.
- (1986). *Llevarse a la novia: matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*. Barcelona, Servei Publicacions Universitat Autònoma de Barcelona.
- (1992). «La procreació i les seves implicacions per al gènere, el matrimoni i la família en l'etnografia rural europea», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 18: 90-103.
- (1994). «Modelo de procreación e identidad de género: una aproximación a “Yerma” de Federico García Lorca», en R. SANMARTÍN (COORD.). *Antropología sin fronteras. Ensayos en honor de Carmelo Lisón*, pp. 269-277. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- (1995a). *Un etnólogo en el teatro. Ensayo antropológico sobre Federico García Lorca*. Barcelona, Muchnik.
- (1995b). «Estructura y simbolismo de “Como agua para chocolate”: jerarquía e incesto», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 8-9: 91-111.
- (1996a). «Antígona en Turquía: una convergencia entre antropología y literatura». *Revista de Occidente*, 184: 124-135.
- (1996b). «Antropología y literatura: una relación multifacética», en J. PRAT y A. MARTÍNEZ (eds.). *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, pp. 229-235. Barcelona, Ariel.
- (1998). «Procreation and its implication for gender, marriage and family in European rural ethnography», *Anthropological Quarterly*, 71: 32-40.
- (2003). *Cultura y genocidio*. Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- (2005). *Dones que anaven pel món. Estudi etnogràfic de les trementinaires de la vall de la Vansa i Tuixent*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.

- (2006a). «Globalización y producción de localidad en un valle del Alt Urgell. Modelo interpretativo y síntesis etnográfica», en J. FRIGOLÉ y X. ROIGÉ (eds.). *Globalización y localidad. Perspectiva etnográfica*, pp. 17-31. Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- (2006b). «Les trementinaires de la vall de la Vansa i Tuixén entre el local i el global», *Estudis d'Història Agrària*, 19: 13-26.
- (2007). «Producció cultural de lloc, memòria i terciarització de l'economia en una vall del Prepirineu», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 30: 70-80.
- (2008). «The extreme faces of power: genocide, massacre and ethnic cleansing», *Kula*, 1(2): 20-28.
- (2009). «Genocidio y procreación», *Alteridades*, 38: 95-105.
- (2012). «Cosmologías, ecosímbolos y patrimonialización en el Pirineo catalán en un contexto global», *Revista de Antropología Social*, 21: 173-196.
- (2014). «Patrimonialización y mercantilización de lo auténtico, dos estrategias básicas en una economía terciaria», en X. ROIGÉ, J. FRIGOLÉ y C. DEL MÁRMOL (eds.). *Construyendo el patrimonio cultural y natural. Parques, museos y patrimonio rural*, pp. 31-46. Valencia, Germanias (AVA).
- (en prensa). «Dos etapas de un itinerario antropológico: antropología social y etnografía de Calasparra (Murcia) y de un valle del Pirineo catalán entre 1971 y 2010», *Revista (Con)textos*, 6.
- GASCÓN, C. (2015). *Cadí. 100 anys de Cooperativa*. La Seu d'Urgell, Cadí Societat Cooperativa.
- GUIRADO, C. (2007). *Del despoblament a la revitalització demogràfica: canvis en el comportament de la població al Pirineu català (1860-2006). El cas de l'Urgellet i el Baridà (Alt Urgell-Cerdanya)*. Treball de recerca. Bellaterra, UAB.
- HÉRITIER, F. (1994). *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. París, Odile Jacob.
- HINOJOSA FRESNO, A. (2008). *Estudi estadístic dels municipis de L'Alt Urgell*. Tesina de màster. Universitat Politècnica de Catalunya, Departament d'Organització d'Empreses. Disponible en: <http://upcommons.upc.edu/bitstream/handle/2099.1/6817/Mem%C3%B2ria.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (consultado el 30-9-2015).
- MÁRMOL, C. del; VACCARO, I. (2015). «Changing ruralities: between abandonment and redefinition in the Catalan Pyrenees», *Anthropological Forum: A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology*, 25(1): 21-41.
- NAROTZKY, S. (2004). *Antropología económica. Nuevas tendencias*. Barcelona, Melusina.
- TULLA, A. (1994). *Procés de transformació agrària en àrees de muntanya. Les explotacions de producció lletera com a motor de canvi a les comarques de la Cerdanya, el Capcir, l'Alt Urgell i el Principat d'Andorra*. Barcelona, Institut Cartogràfic de Catalunya (col. Tesis doctorals).

ETNOGRAFÍA Y TRABAJO DE CAMPO

Tres libros importantes: «The family of man»,
«In the company of man», «Un hombre».
Sobre la aprehensión del «ser» a través
de la «fictio» del trabajo de campo¹

James W. Fernandez

Profesor emérito de Antropología
Universidad de Chicago

1. DANDO VIDA A LA VIDA DE LOS OTROS

En este corto ensayo evoco los estimulantes argumentos del ya fallecido Clifford Geertz en *The interpretation of cultures* (1973: 15-17), quien, entre otras cosas, planteaba que «the aim of anthropology is the enlargement of the universe of human discourse» y que esto puede ser realizado tanto utilizando narrativas sobre la condición humana como gracias a verdaderas descripciones interpretativas del trabajo de campo. «If this seems to threaten the objective status of anthropological knowledge», dice Geertz, «we should understand that the threat is “hollow”. For what is at issue is the power of the scientific imagination to bring us into touch with the lives of strangers!»

Solo me gustaría agregar a los razonamientos de Geertz una cuestión obvia: que es en el discurso donde descubrimos el «ser» en la existencia de uno mismo y en la existencia del otro. Asimismo, y dado que este trabajo está dedicado a una obra de homenaje, debo mencionar que si existe un libro que «nos conecte» con la vida de los otros, «que los traiga a la vida» por así decir, es la admirable obra de Joan Frigolé (1997) *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador*. Los materiales que analizo aquí, aunque propios de la antropología mucho antes de la publicación de *Un Hombre*, son de todas maneras pertinentes para apreciar la relevancia de la narrativa (relato) que Joan Frigolé ha introducido en nuestras reglas con *Un hombre*.

El término latino *fictio* es importante en la argumentación de Geertz ya que, a su juicio, ofrece una perspectiva arcana sobre hasta qué punto los escritos antropológicos son siempre «algo producido», «algo fabricado» con vistas a

1 Texto traducido del inglés por Camila del Mármol.

ampliar nuestro universo del discurso. En mi propio trabajo me he interesado desde hace tiempo en este argumento «ficcionalista» sobre la antropología y de la antropología, en su presencia actual y sus límites, y en explorar las distintas herramientas de la ficción que los antropólogos utilizan para elaborar sus etnografías y ampliar el discurso humano. Sin embargo, en este ensayo particular dedicado al profesor Frigolé me limitaré a dos obras que incitan la imaginación, dos «haceres», dos «fabricaciones» de la mitad del siglo xx en que, por palabra y por imagen y gracias al poder de la *fictio*, nos vemos conectados con la vida de desconocidos.

Un ensayo de homenaje como es el caso de este trabajo debe ser breve para permitir espacio a otros testimonios. Tendré, por lo tanto, muy poco que decir sobre la primera «fabricación», un libro producto de una exhibición de fotos² cuidadosamente elegidas y de palabras atentamente sopesadas, *The family of man*, editado por Edward Steichen (1955) con un prólogo del novelista Carl Sandburg, ganador de un premio Pulitzer. Este libro alcanzó gran difusión y relevancia en el contexto de los esfuerzos de mediados de siglo orientados a romper definitivamente con la tradición y tendencia de la primera antropología de convertir categóricamente los sujetos de nuestras investigaciones en objetos, «salvajes» o, como mucho, «contemporáneos primitivos» ¡como si no fueran miembros de la misma especie y de hecho de la misma familia humana! Este libro, presentado por dos norteamericanos distinguidos, Steichen y Sandburg, significó un punto de inflexión en la transformación definitiva del distanciamiento categórico y metodológico del «otro» a una admisión final de toda la humanidad como miembro de una misma familia.

La obra a la que quiero dedicar más tiempo en este ensayo es *In the company of man: twenty portraits of anthropological informants* (1960), de Joseph Casagrande. El autor podría incluso haber utilizado el título «Familia humana» si no fuese porque había sido utilizado con anterioridad por la recopilación de Steichen y Sandburg, ya por entonces famosa. Digo esto porque las descripciones que destacados antropólogos del momento hacen de sus situaciones de campo y de los informantes y asistentes con los que mantuvieron contacto hacen uso narrativo de la familia de «tropos de parentesco» como una herramienta poderosa y a la vez pragmática para buscar y mantener compañías.

2 Del Museum of Modern Art (MoMA).

2. ESTAR EN COMPAÑÍA: LAS FICCIONES ETNOGRÁFICAS SOBRE EL TRABAJO DE CAMPO EN SITUACIONES DE HEGEMONÍA COLONIAL

El uso de figuras de parentesco ficticio como una estrategia etnográfica pero a la vez un signo de afecto social sincero entre los etnógrafos y las personas con las que tenían relaciones en sus trabajos de larga duración fue una práctica habitual entre antropólogos de generaciones previas.³ Para comprobarlo, es suficiente que leamos la colección de textos clásicos hecha por Casagrande. La mayor parte de los etnógrafos activos en ese entonces, hoy ya todos desaparecidos, participó de esas prácticas. Y la mayoría acogió de buen grado la oportunidad de reflexionar sobre sus relaciones y desarrollar «familiaridades» con sus informantes y asistentes.

Por supuesto, las descripciones presentes en la recopilación de Casagrande estaban condicionadas por el contexto colonial y el «rol de informante» característico de esa situación de subordinación. En algunos casos, el estatus jerárquico de la realidad colonial dificultaba el establecimiento de una relación de parentesco ficticia verdaderamente significativa. Tal fue lo que ocurrió en la relación de Cora Du Bois con su eficaz cocinero y sirviente, Alí, cuyo estudio —como dice la propia autora— acabó siendo el de «la relación anacrónica casi feudal de los jefes y sirvientes en Alor» (Casagrande, 1960: 232).

En el trabajo de W. Stanner (1960) sobre su admirable informante aborigen Durmugan, la culminación de la relación se vio frustrada por el limitante «rol negro» de la sociedad australiana. Finalmente, y con paciencia, Stanner consiguió ser asignado a la subsección de Djangiri de la mujer del hermano de Durmugan. Fue una relación de parentesco ficticia que abrió caminos de investigación (ibídem: 77). Pero, en el informe de Ethel Albert (1960) sobre «My “boy” Muntu», la etnógrafa pasa de la relación de amo-sirviente a una relación más maternal y moralmente obligada con su «boy». En respuesta, y en virtud de esta filiación efectiva, Muntu se convierte a su vez en una presencia más paternal y moralmente receptiva respecto al resto de los empleados (ibídem: 371).

Igualmente, el antropólogo Thomas Gladwin, contratado por la marina norteamericana durante la Segunda Guerra Mundial para administrar el fideicomiso de las islas del Pacífico en el atolón de Truk, experimentó problemas de tipo colonial en su trabajo con el jefe Petrus Mailly. En última instancia, fue

³ Debemos recordar que las adopciones familiares fueron en algún momento un uso efectivo y afectivo en antropología (cf. Kan, 2001).

capaz de mitigar los distanciamientos derivados del estatus de los territorios en fideicomiso, una hegemonía casi colonial implícita en el rol administrativo. De esta manera, y gracias a trabajos previos en el archipiélago durante los cuales consiguió ser tratado como «hermano» por parte de los nativos de Truk, Gladwin fue capaz de aprovechar esa designación de parentesco ficticio como una «afinidad electiva» útil para su trabajo con el jefe.

El parentesco ficticio puede acarrear también distintas cargas. En su trabajo sobre Maling, una brillante joven hanuno, Harold Conklin (1964) ofrece una rica descripción de la algarabía propia de la vida en el poblado que lo rodeaba a todas horas y que llegó a invadir su espacio de trabajo. La coparticipación le resultó problemática ya que los pobladores, bastante entrometidos, se convirtieron en parte integral de su trabajo. Dado que se le había asignado una relación de parentesco que había aceptado, los siempre presentes habitantes estaban alertas ante su observación a veces negligente de las cortesías y obligaciones propias del parentesco. De manera inevitable, cometió errores en la observancia de tabús de tratamiento establecidos en los complejos sistemas de parentesco en que lo habían incluido. Como él mismo observa en un momento determinado: «Me olvidé de referirme a la persona [su pariente ficticio] por su designación de parentesco adecuada. Rápida como un rayo Maling, de siete años, me miró y preguntó: ¿Por qué no llamas a tu cuñada por su nombre? Me sentí avergonzado, y la mayoría de los espectadores se divertieron al ver cómo una niña pequeña me reprendía por mi incapacidad para cumplir con los tabús de tratamiento de los hanuno» (Conklin, 1964: 124).

Quizá el mejor informe de la recopilación de Casagrande y el más memorable sea el de Raymond First sobre su duradera relación (1928-1929 y 1952) con Pa Fenuatara, un aristócrata de Tikopia. En este caso, la base de la relación no es un parentesco ficticio sino la existencia de una categoría especial de «lazos» de amistad (*tau sia*) para con los extraños, que crea la conexión entre Firth y Pa Fenuatara. A medida que pasan los años, esta relación se convierte en un lazo cada vez más cálido que supone un trato menos ambiguo que el de cualquier pariente. Sin embargo, como relata Firth, en ocasiones ceremoniales se vio tratado e incluido como pariente (ibídem: 190).

3. ¡SOY TU PADRE, TÚ GOBIERNAS SOBRE MÍ! **DAVID SCHNEIDER EN YAP**

Los ensayos recopilados en *In the company of man* apenas tienen espacio para desarrollar las complejidades de esta dinámica de campo que busca establecer

una relación etnográfica «en desarrollo» a la vez que respeta las obligaciones de parentesco mutuas con los informantes, algo que fue especialmente difícil en medio de las hegemonías paternalistas implícitas en las situaciones coloniales. Pero contamos con un estudio penetrante de las complejidades y las contrariedades de la relación etnográfica, el parentesco ficticio y la producción etnográfica en situaciones coloniales. Se trata del esclarecedor y detallado estudio histórico de Ira Bashkow (1991) sobre el trabajo de campo de David Schneider en Yap, «The dynamics of rapport in a colonial situation».

El artículo de Bashkow se basa no solo en un cuidadoso trabajo de archivo, sino también en entrevistas directas con el mismo Schneider y en un análisis minucioso junto a la lectura compartida con el autor de sus ideas y de sus expresivas notas de campo. Es difícil encontrar un análisis mejor del problema de las relaciones en el trabajo de campo y de los conflictos sutiles implícitos en las relaciones de parentesco ficticias. La situación colonial de Yap era sumamente compleja ya que en los últimos siglos el territorio había pasado por las manos de las complejas hegemonías española, alemana y japonesa y, finalmente, por la administración de regímenes coloniales a cargo de la armada estadounidense en la etapa de posguerra. Más allá de los esfuerzos realizados por Schneider para establecer relaciones con un mundo colonial, la destreza de los habitantes experimentados y hábiles en la explotación de relaciones hegemónicas es instructiva en sí misma. El hecho de que el paradigma de cultura y personalidad dominante en esa época en antropología enriqueciera las notas de campo de Schneider resulta especialmente productivo. Estas notas están llenas de observaciones sobre problemas psicológicos propios y ajenos relacionados con el parentesco, como el caso de la transferencia o los complejos edípicos. El paradigma consiguió convertir sus notas y el propio trabajo de campo en doblemente interesantes así como autorreflexivos.

Pero centrémonos en el punto crucial de las dinámicas del parentesco ficticio que nos interesan. Schneider se esforzó en encontrar un lugar en el sistema de parentesco de Yap, un sistema difícil de reducir a un conjunto claro de términos. Sin duda, el desarrollo de algún tipo de relación paterno-filial con el anciano y sabio jefe, Tannegin, con quien Schneider desarrolló una estrecha relación, hubiera garantizado una fuente de conocimiento cultural, consiguiendo anclar sus notas y el desarrollo de su trabajo etnográfico en una autoridad «paternal» verdadera. Resumiendo una historia larga y complicada digamos que, aunque en su mayor parte esta relación ficticia se desarrolló de manera bastante satisfactoria, fue súbitamente invertida por el viejo jefe, quien utilizó la máxima de Yap de que «al envejecer el padre, el hijo deviene su “padre” y es responsable de él como si fuera su “hijo”». Así pues, mientras Schneider bus-

caba valerse del acreditado conocimiento del anciano, este le dijo: «Soy tu padre, tú gobiernas sobre mí». Para Schneider, esta ficción a la vez creativa y enrevesada resultó una inversión perturbadora que manipulaba de manera calculada las obligaciones morales del ficticio rol paterno-filial para incrementar las responsabilidades de índole material del etnógrafo respecto a las necesidades del viejo jefe, al mismo tiempo que reducía las obligaciones del anciano relacionadas con proporcionar información etnográfica para llenar las libretas de Schneider.

El mentor de Schneider en Harvard, Clyde Kluckhohn, había conceptualizado la relación etnográfica como esencialmente «dual»: a la vez empática e instrumental, un lazo afectivo y una técnica de adquisición de datos» (ibídem: 190). Los habitantes de Yap, al menos el anciano jefe, se mostraron asombrosamente sutiles e interesados en la manipulación de ese lazo. En última instancia, contaban con siglos de experiencia en presencias hegemónicas, y en este caso demostraron saber dirigir en su propio beneficio la dualidad y la relación afectiva ficcional establecida con Schneider.

4. HACER COMPAÑÍA COMO FRUTO DE LA FICCIÓN

Aunque estemos utilizando la vieja denominación de «relaciones de parentesco ficticias» como ejemplo de la *fictio* utilizada en las relaciones humanas, debemos tomar algunas precauciones, ya que son muchos los que cuestionan dicha noción y las diferencias que implica entre parentesco «ficticio» y «natural», así como el hecho de que esta dicotomía supone que, en algún lugar profundo, existe algo a lo que podemos denominar parentesco natural basado en procesos biológicos. Cada vez más antropólogos —y, ciertamente, en su esfuerzo por mantener una relación fructuosa con sus informantes David Schneider se cuenta entre ellos— consideran que el parentesco y sus relaciones son, en su totalidad o en su mayor parte, construcciones culturales, fabricaciones, *fictio* que se pueden aprovechar o desaprovechar en las relaciones humanas.

Con este planteamiento presente —la idea de que las relaciones humanas y su progreso o retroceso son como mucho el fruto de la fabricación de la ficción más que de la biología—, un planteamiento que ya ha dejado de parecerse radical, permítaseme concluir con una reflexión ligeramente más radical: que la cultura en sí misma es una empresa que descansa en la capacidad ficcional de la raza humana, una ficción tan apreciadamente creída por unos como furiosamente rechazada por otros. Podemos concluir esta corta incursión en las prácticas de parentesco ficticio de nuestros antepasados antropoló-

gicos de más de medio siglo atrás con lo que podríamos denominar el tropo de parentesco maestro de las relaciones humanas y de la solidaridad moral, el tropo del «ser mutuo».

5. CONCLUSIONES: EN BÚSQUEDA DEL «SER MUTUO»

Muchas veces en la historia de la antropología —como en el estudio del totemismo, por ejemplo— se planteó la cuestión de cómo organizan los seres humanos la diferencia con el objetivo de identificar y exaltar subentidades de semejanza. La dialéctica de la semejanza y la diferencia es sin duda perpetua en la vida social del ser humano y necesita siempre ser paliada. Lo que Geertz quería destacar en su antropología interpretativa es la manera en que se puede emplear la *fictio* para ampliar el discurso y aprehender el parentesco —el parentesco de nuestros poderes de ficción— a través de las zonas aisladas de la diferencia establecida. O, para decirlo con otras palabras, a fin de que, más allá de la diferencia y mediante el uso de «tropos de parentesco», sea posible encontrar o fabricar «el ser mutuo»⁴ como un antídoto ante las frecuentes ferocidades tribales de la condición humana. A medida que el mundo parece volverse cada vez más pequeño, y el universo, sobrepasando nuestras esperanzas y fantasías, más grande y más carente de significado, el descubrimiento del ser mutuo en el mundo puede parecer precioso en sí mismo y —ante las armas de destrucción masiva que la diferencia ha puesto a disposición de esas rivalidades feroces— un valor perdurable e inestimable a largo plazo. Ese carácter mutuo del ser es, al parecer, el tipo de historias, de relatos, que en última instancia debemos contarnos sobre la otredad, y es justamente ese tipo de historia absorbente la que Joan Frigolé nos cuenta sobre el ser humano en *Un hombre*.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, E. (1960). «My “boy” Muntu», en J. CASAGRANDE (ed.). *In the company of man: twenty portraits of anthropological informants*. Nueva York, Harper Torchbooks.
- BASHKOW, I. (1991). «The dynamics of rapport in a colonial situation: David Schneider's fieldwork on the islands of Yap», en G. STOCKING (ed.). *Colonial situations:*

4 En el reciente ensayo de Marshall Sahlins (2013), dedicado tanto a la cultura como contra la naturaleza del parentesco, puede encontrarse una excelente descripción que captura algo que es en última instancia esperanzadoramente consensual sobre la condición humana.

- essays on the contextualization of ethnographic knowledge*, pp. 170-243. Madison, University of Wisconsin Press.
- CASAGRANDE, J. (ed.) (1960). *In the company of man: twenty portraits of anthropological informants*. Nueva York, Harper Torchbooks.
- CONKLIN, H. (1964). *Maling: a Hanunoo girl from the Philippines*. New Haven, Yale University.
- FRIGOLÉ, J. (1997). *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador*. Barcelona, Muchnik.
- GEERTZ, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Nueva York, Basic Books.
- KAN, K. (ed.) (2001). *Strangers to relatives. The adoption and naming of anthropologists in native North America*. Nebraska, University of Nebraska Press.
- SAHLINS, M. (2013). *What kinship is and is not*. Chicago, University of Chicago Press.
- STANNER, W. (1960). «Durmugan, a Nangioner», en J. CASAGRANDE (ed.). *In the company of man: twenty portraits of anthropological informants*. Nueva York, Harper Torchbooks.
- STEICHEN, E. (ed.) (1955). *The family of man*. Nueva York, Museum of Modern Art.

Sobre el coneixement etnogràfic: experiments mentals en filosofia i antropologia

Carles Salazar i Carrasco
Universitat de Lleida

The primary source of the major differences of view between Nugent and myself is very clear. I have read nearly all the relevant literature [...] and I am able to interpret 'correctly' that literature because I have walked over a great deal of the country concerned. Nugent appears to have read only a small fraction of that literature and he seriously misinterprets much that he has read because he has never been within several thousand miles of the place.

EDMUND LEACH

La cita que encapçala aquest capítol prové d'una carta apareguda el 1983 a la revista *Man* escrita per Edmund Leach. Era la resposta a un article publicat per l'antropòleg nord-americà David Nugent l'any anterior en aquella mateixa revista (Nugent, 1982). En aquell article, Nugent feia ús de l'etnografia de Leach sobre els Katxin, poble pagès de les terres altes de Birmània, recollida en la seva tesi doctoral (Leach, 1946) i en el seu llibre (Leach, 1954), a més d'informació històrica i etnogràfica sobre aquell mateix poble publicada per altres autors. Però Nugent donava una interpretació totalment diferent a les dades amb les quals havia treballat Leach. Això no és un fet inusual en antropologia: un autor utilitza la informació etnogràfica recollida per un altre i la interpreta d'una altra manera. En aquest capítol voldria tractar el tema de la validesa del coneixement etnogràfic a partir justament de la discussió d'aquesta reutilització, i possible crítica, d'una etnografia feta per un altre autor. El meu objectiu és aportar una reflexió general sobre la validesa del coneixement etnogràfic inspirada en els estudis de Joan Frigolé sobre aquesta qüestió.

Qui té la darrera paraula a l'hora d'interpretar correctament una etnografia? Ha de ser necessàriament l'autor d'aquesta etnografia o pot ser un altre que tal vegada mai no ha visitat el poble en qüestió? Quina relació podem establir entre coneixement etnogràfic i experiència etnogràfica? Nugent no era el primer a fer ús de l'etnografia de Leach per plantejar la seva pròpia teoria sobre el sistema polític dels Katxin. El 1972, l'antropòleg també nord-americà Jonat-

han Friedman havia presentat una tesi doctoral a la Universitat de Columbia, publicada uns anys més tard (Friedman, 1979 i 1998), on feia exactament el mateix. Friedman utilitzava l'etnografia de Leach (i d'altres) sobre els Katxin i hi donava la seva interpretació, altre cop, molt diferent de la de Leach. Ni Friedman ni Nugent havien estat mai a Birmània ni havien visitat mai els Katxin. Però això no els va suposar cap problema a l'hora de realitzar les seves respectives anàlisis sobre el sistema polític d'aquest poble birmà. Simplement van agafar les etnografies publicades, sobretot la de Leach, i els van donar la interpretació que van considerar convenient. Tant Nugent com Friedman s'autodefinien com a marxistes, encara que el marxisme que defensaven tant l'un i com l'altre també fos força diferent. En qualsevol cas, la reacció de Leach va ser igual d'hostil i agressiva per a tots dos.

1. CONEIXEMENT I EXPERIÈNCIA

No em consta la publicació de cap crítica o comentari de Leach sobre l'obra de Friedman. Però aquest darrer diu, en el prefaci de la segona edició del seu llibre (Friedman, 1998), que va trigar vuit anys a publicar-lo a causa de la implacable oposició de Leach, que fins i tot va amenaçar d'abandonar el seu càrrec en la prestigiosa editorial Cambridge University Press si acceptaven el manuscrit de Friedman. Amb Nugent, d'altra banda, Leach s'hi va acarnissar de manera molt més explícita i per escrit. Primer, en una carta publicada a *Man* de la qual prové la cita al·ludida al principi, contestada per Nugent en aquell mateix exemplar (Leach i Nugent, 1983), i després en una altra carta publicada en un número posterior (Leach, 1983). En tots aquests textos, el to de Leach és extremament belligerant. Acusa Nugent d'haver escrit una mera «fantasia» (Leach i Nugent, 1983: 192), de desprestigiar l'antropologia i d'haver pres el pèl als editors (ibídem: 197). No entraré ara en el debat explícit entre ambdós autors, centrat essencialment en la discussió sobre la validesa de determinades dades històriques i etnogràfiques. Simplement em vull fixar en el que crec que està en el rerefons de l'enuig de Leach, i que mostra clarament la cita del principi: «Jo entenc tota la literatura pertinent perquè jo vaig ser allà i vostè no».

És un argument vàlid, aquest? La validació del coneixement etnogràfic és una qüestió molt polèmica, tant des de dins com des de fora de l'antropologia. En un moment en què la recerca interdisciplinària en tots els àmbits gaudeix d'una preeminència ben merescuda, els no-antropòlegs que volen fer ús de la informació que proporcionen les etnografies se sorprenden del que sovint interpreten com a «falta d'objectivitat» en la presentació de les dades. Com es po-

den confirmar o refutar les afirmacions que un antropòleg explicita en la seva etnografia? Els experiments que es fan en un laboratori poden repetir-se indefinidament; per tant, qualsevol científic pot validar les dades que aporta un altre a partir dels experiments que ha dut a terme. Fins i tot dins de les altres ciències socials, també hi ha maneres de validar els coneixements aportats que fan que semblin més objectius que no pas el coneixement etnogràfic: els historiadors tenen els seus documents, que tothom pot consultar; els arqueòlegs, els seus objectes; els sociòlegs, economistes, politòlegs, tots semblen capaços de poder aportar informacions molt més «objectives» o objectivables, com ara les enquestes, els censos, informació estadística de tota mena, que no pas les observacions o les converses que l'antropòleg va dur a terme i tenir mentre feia treball de camp, i que constitueixen el moll de l'os de qualsevol etnografia.

A més, els mateixos antropòlegs molt sovint no contribueixen gaire a les possibilitats d'objectivació de les seves dades. Amb massa freqüència, hi ha molts antropòlegs que consideren les seves etnografies com una mena de propietat privada de la qual tenen els drets exclusius d'interpretació. El cas de la polèmica entre Leach, Nugent i Friedman, amb què he començat aquest capítol, no és un cas aïllat. Només l'antropòleg que ha fet treball de camp en un lloc determinat sap el que realment volen dir o pensen els seus indígenes. Com si el coneixement contingut en les etnografies provingués d'una experiència única i irreplicable a la qual ningú no pot accedir fora del subjecte d'aquella mateixa experiència —com passa amb totes les experiències—. En efecte, totes les experiències són úniques. Però el problema per a l'antropologia social és quan aquesta experiència única, l'experiència del treball de camp etnogràfic, esdevé l'únic argument (o l'argument definitiu) per validar el coneixement que se'n deriva. Això és el que als països anglosaxons anomenen irònicament l'«I-was-there ethnography», l'etnografia del «jo-era-allà». La ironia està ben trobada, però crec que aquest tipus d'actituds en relació amb el coneixement etnogràfic es dona amb massa freqüència perquè es facin mereixedores d'un tractament més detingut.

2. ETNOGRAFIES INCOMPRESSES

Joan Frigolé ha abordat el problema de la validesa del coneixement etnogràfic a partir de l'anàlisi d'un dels efectes més clars als quals dona lloc justament el qüestionament d'aquesta validesa: la incomprensió etnogràfica, és a dir, el fet que molts etnògrafs interpreten erròniament les seves dades. Dos són els treballs en què Joan Frigolé ha tractat directament i en profunditat aquesta qües-

ció: «Incomprensión etnográfica y racionalizaciones» i «Procreation and Its Implications for Gender, Marriage and Family in European Rural Ethnography», ambdós publicats el 1998 (vegeu la bibliografia). L'aproximació de Joan Frigolé a aquest problema és especialment remarcable perquè, com ho saben tots els coneixedors de la seva obra, Joan Frigolé és un etnògraf d'una qualitat excepcional. Tanmateix, la seva crítica a la incomprensió etnogràfica no té res a veure amb el que abans he anomenat «I-was-there ethnography».

En l'article sobre la procreació i les seves implicacions (1998b), Frigolé critica algunes de les interpretacions sobre els comportaments reproductius que han realitzat els estudiosos de les societats rurals europees. En concret, Frigolé considera que aquestes interpretacions han distorsionat la realitat pel fet que es basen en conceptes aliens a les societats objecte d'anàlisi. Els comportaments reproductius són aquells que fan referència a la procreació, com ara el valor dels fills en el matrimoni, el significat cultural que pot tenir la solteria, masculina o femenina, el sentit moral de les relacions sexuals extramatrimonials, etc. Els conceptes aliens que han distorsionat la interpretació d'aquests comportaments i actituds són els de patriarcat i sexualitat. Com si tot plegat fos resultat d'unes relacions de gènere jeràrquiques que anomenem relacions patriarcals i la particular concepció de la sexualitat, especialment de la sexualitat femenina, que se'n deriva. Frigolé considera que amb aquesta interpretació el que es fa és projectar uns valors morals implícits aliens a la realitat cultural de la majoria de les societats rurals europees. Per exemple, els casos tan freqüents en l'etnografia d'aquestes societats tradicionals en els quals apareix una certa tolerància o acceptació de les relacions sexuals prematrimonials no són casos de «rebel·lia» en contra d'un model patriarcal de família o d'una moral sexual determinada. Es tracta més aviat de casos en què els homes i les dones d'aquestes societats segueixen un model de procreació diferent del que sembla derivar-se de la família patriarcal i la seva moral sexual. Per tant, els vilatans no es rebel·len, sinó que simplement segueixen una lògica cultural diferent de la que els etnògrafs els havien atribuït.

Joan Frigolé ha fet treball de camp etnogràfic a Múrcia, Almeria i en els Prepirineus catalans en societats molt similars a les que han estudiat els etnògrafs objecte de la seva crítica. Per tant, si es tracta d'avaluar el coneixement etnogràfic a partir de l'experiència, sens dubte Joan en té molta, d'aquesta experiència. Però, a diferència de Leach en el cas que hem vist anteriorment, aquí la crítica que planteja Joan Frigolé no es basa en aquesta experiència sinó en el model teòric a partir del qual donem sentit a les dades que l'experiència etnogràfica ens proporciona. Per tant, no es tracta de dir simplement «aquesta interpretació de l'etnografia és incorrecta perquè jo vaig ser allà i sé realment el que

pensen els indígenes», sinó que la interpretació és incorrecta perquè parteix d'un model teòric inadequat. I aquesta crítica en principi la pot fer igualment una persona que no té cap coneixement de primera mà sobre els indígenes en qüestió. És a dir, per fer aquesta crítica ens cal coneixement antropològic, coneixement de la teoria antropològica pertinent, i ens cal també coneixement etnogràfic, que és el de les etnografies realitzades sobre aquest tipus de societats. Però no ens cal haver tingut l'*experiència* concreta que es deriva de la pràctica d'una etnografia en particular. Aquest és justament el cas que analitzarem a continuació: la crítica que Frigolé fa de l'etnografia de l'antropòleg nord-americà Vincent Crapanzano sobre la vida del marroquí Tuhami (1998a).

L'obra de Crapanzano és la història de vida d'un marroquí, que ell anomena Tuhami, feta a partir d'un seguit d'entrevistes que van tenir lloc el 1968 (Crapanzano, 1980). En una d'aquestes entrevistes, Crapanzano fa preguntes a Tuhami sobre la reproducció entre els éssers humans amb la intenció d'esbrinar com aquest veu el paper diferent que hi tenen homes i dones. Però Tuhami respon a les incisives preguntes de Crapanzano amb «metàfores» que fan referència als àngels que suposadament tenen cura d'aquestes qüestions, a les relacions que tenen aquests àngels amb Allà, amb la manera com manipulen les substàncies que determinen la concepció, etc. Certament, del text de Crapanzano sembla derivar-se la idea que Tuhami pateix d'algun tipus de repressió sexual, tenint en compte especialment que es tracta d'un solter, solitari, de prop de quaranta anys i que no sembla haver tingut gaires experiències sexuals.¹ Crapanzano conclou que Tuhami simplement «no ha entès» les seves preguntes. Però, qui no ha entès qui?, es pregunta Frigolé en la seva reanàlisi de l'etnografia de Crapanzano (1998a: 64). Contra el que sembla suggerir la interpretació de Crapanzano, Tuhami ha comprès perfectament les qüestions que aquell li plantejava. El problema és que Tuhami no entén la procreació a partir d'un model centrat en el significat cultural de les relacions sexuals, el model que més o menys implícitament devia tenir Crapanzano i que hauria determinat el tipus de preguntes que va acabar fent a Tuhami: el seu és un model monogenètic masculí en el qual la intervenció divina té un paper clau. En altres paraules, és Crapanzano en definitiva qui no ha entès la seva pròpia etnografia.

¹ És important tenir present que Crapanzano es resisteix en aquesta obra a psicoanalitzar el relat de Tuhami, malgrat que la manera com es va obtenir la informació (entrevistes llargues i obertes en les quals Tuhami parlava de la seva vida) semblaria gairebé provocar o convidar a portar a terme aquest tipus d'interpretació, i malgrat també que Crapanzano és un bon coneixedor de l'obra de Freud. Si se'm permet una mica de broma, potser Crapanzano va «reprimir» en aquesta obra una explícita i fàcil interpretació freudiana del relat de Tuhami. I tanmateix, aquesta interpretació ha sorgit implícitament en la manera com Crapanzano creu posar de manifest les contradiccions i inconsistències d'aquest relat.

Però què significa exactament que un antropòleg no hagi entès la seva pròpia etnografia i, sobretot, com pot arribar un altre antropòleg (o qui sigui) a aquesta conclusió, un antropòleg que no hagi tingut l'experiència particular de la qual es deriva aquella etnografia? Aquesta és una qüestió clau per a la validesa del coneixement etnogràfic, i potser de retruc m'atreviria a dir per a la validesa de l'antropologia social en general. Per això, voldria presentar el problema de la manera més abstracta i general possible per tal que hom pugui avaluar-ne totes les repercussions. Una breu ullada a la manera com els filòsofs analitzen una qüestió molt similar ens ajudarà a veure aquest problema des d'una altra perspectiva.

3. QUÈ SAP LA MARY?

Hi ha un experiment mental que a voltes usen els filòsofs per desenvolupar un argument que, encara que diferent del que jo plantejo, pot servir també als meus propòsits. Es tracta d'un experiment que va proposar el filòsof australià Frank Jackson (1982 i 1986) amb l'objectiu de demostrar la falsedat del que en filosofia s'anomena «fiscalisme», que és la teoria segons la qual no existeix res que no tingui una naturalesa material. L'experiment de Jackson planteja el següent. Imaginem-nos que la Mary és una neurocientífica omniscient, és a dir, que coneix tot el que hi ha sobre la realitat material del nostre món i, en particular, del cervell humà. Però la Mary ha viscut tota la seva vida tancada en una habitació sense finestres en la qual tot és en blanc i negre, parets, mobles, la seva pròpia roba, fins i tot el seu cos està pintat en blanc i negre (i amb tots els matisos de gris que hi pot haver entre el blanc i el negre). Pot comunicar-se amb l'exterior mitjançant telèfon, ordinador, pantalles de televisió, etc., però totes les imatges que rep són sempre només en blanc i negre. Mentre ha estat en aquella habitació, ha llegit molts llibres de neurociència que li explicaven les característiques del cervell humà, del seu sistema de percepció i de quelcom que aquells llibres anomenaven «colors», que era un efecte que produïa la llum en el cervell dels humans en funció de la seva longitud d'ona. Encuriosida per aquest fenomen tan estrany, va acabar per llegir tot el que els neurocientífics havien escrit sobre la percepció dels colors —imaginem-nos que aquell coneixement era absolut, és a dir, no hi havia res de material que aquells científics no haguessin descobert sobre la percepció dels colors i tot ho havien publicat en llibres i articles als quals la Mary va tenir accés—. Tot i que el que aquells textos anomenaven «colors» per a ella eren simplement matisos de gris, va arribar a un coneixement tan absolut dels fenòmens físics i de la percepció que

podia mesurar la longitud d'ona d'un determinat raig de llum i identificar el color que produïa en ser percebut pel cervell humà. És a dir, el que la Mary podia preveure era quina paraula farien servir els humans («blau», «groc», «roig», etc.) en percebre la llum amb una determinada longitud d'ona.

Doncs bé, un bon dia, els seus guardians decideixen alliberar-la del captiveri i la Mary finalment descobreix el món dels colors. De ben segur que l'experiència de la Mary en veure els colors per primer cop va ser extraordinària. La pregunta que Jackson fa és: descobreix la Mary aleshores quelcom nou sobre el món que abans no sabia? És clar que sí, oi? Doncs això vol dir, segons Jackson, que en el món hi ha quelcom més que les meres realitats materials que ens descriuen les ciències físiques. La Mary coneixia perfectament aquesta realitat material i la coneixia de manera absoluta. I, tanmateix, en veure els colors per primera vegada va adquirir sens dubte un nou coneixement de la realitat que abans no tenia, un coneixement que de cap manera podia estar inclòs en els llibres que havia llegit. Per tant, el fisicalisme és fals.²

En aquest text no m'interessa tant tractar el problema filosòfic del fisicalisme, de si existeix quelcom més enllà del món material, com una qüestió en certa mesura adjacent, però més rellevant pel que fa a la naturalesa del coneixement etnogràfic. És la qüestió de si és possible transmetre els coneixements adquirits per l'experiència i quin tipus de coneixements són aquests. Perquè, al capdavant, el que tots els llibres de neurociència que va llegir la Mary no li van poder transmetre va ser l'*experiència* del color, i això és justament el que va tenir quan va deixar el captiveri.³ Si arribem a la conclusió que en sortir de

2 Val la pena remarcar que Jackson mateix va canviar d'opinió al cap d'uns anys. Després de l'enrenou que va produir la seva crítica al fisicalisme, ha acabat defensant aquest mateix fisicalisme que ell tant va contribuir a desvirtuar (Jackson, 2004; vegeu l'entrevista que va concedir a una emissora de ràdio australiana l'abril del 2012: www.abc.net.au/radionational/programs/philosopherszone/philosophy-for-representationalists/3918054).

3 Un problema similar al que plantejava Jackson havia estat formulat uns anys abans pel filòsof nord-americà Thomas Nagel en el seu conegut article «What is it like to be a bat?» (1974). Les conclusions d'ambdós autors són similars, fins al punt que sovint, quan es parla de les crítiques al fisicalisme, s'alludeix a l'argument de Nagel-Jackson malgrat les reticències de Jackson mateix en aquest sentit. En aquell article, Nagel defensava la tesi de la incommensurabilitat del coneixement experiencial i del tipus de consciència que se'n deriva mitjançant un experiment mental també força peculiar, que consistia a preguntar-se com veu el món un ratpenat. (És curiós també que l'expressió anglesa «what is it like to be...» no pugui tenir una traducció clara al català.) Nagel conclouia que res no podem saber de les experiències i de la consciència del ratpenat perquè els nostres òrgans sensorials respectius són massa diferents. Alguns filòsofs al·ludeixen a la sensació que produeix una determinada experiència en la ment humana amb el concepte de *qualia*. No és fàcil entendre què volen dir exactament aquests filòsofs amb aquest concepte. Per exemple, no són les connexions neuronals que donen lloc a una experiència o a una altra sinó l'experiència en ella mateixa. Un altre experiment mental potser ens ajudarà a aclarir-ho. Imagi-

l'habitació la Mary adquireix un tipus de coneixement nou que no havia pogut obtenir de la lectura d'aquells llibres, això voldrà dir no només que hi ha quelcom més que realitats materials, sinó que hi ha algun tipus de coneixement sobre el món que no es pot transmetre, com a mínim, mitjançant un text.⁴ La pregunta que jo em faig és: cal incloure dins d'aquest coneixement no transmissible el que l'antropòleg adquireix en el treball de camp, que també és, fonamentalment, un coneixement experiencial (a diferència, cal remarcar, del que adquireixen els investigadors en qualsevol altre tipus de ciència)?

4. MARY, L'ANTROPÒLOGA

Simplificant molt, podríem dir que els filòsofs que han discutit l'experiment mental de la Mary es divideixen, a grans trets, en dos camps (vegeu Ludlow *et al.*, 2004). Els fisicalistes o materialistes (p.e. Churchland, 2004; Dennett, 2004) creuen que la Mary no va adquirir cap coneixement nou en sortir del seu captiveri, com a molt va adquirir una nova habilitat o una nova perspectiva sobre el món, però no va conèixer nous «fets» sobre el món. Els dualistes, en canvi (p.e. Chalmers, 2004; Robinson, 2004) creuen que hi ha un tipus de coneixement que cap llibre no pot transmetre: és el que proporciona l'experiència, que a vegades també s'anomena coneixement fenomenal o fenomènic. Per als dualistes, aquest coneixement és irreductible a qualsevol altre: per més llibres que llegeixi sobre la melmelada, sobre la seva composició química, sobre

nem-nos que en Joan neix amb un defecte en el cervell que fa que vegi verd el que la resta dels humans veiem vermell i vermell el que la resta veiem verd. Però en Joan no s'equivoca mai de color en la seva vida quotidiana, s'atura quan el semàfor és vermell i passa quan es posa verd. Només és que el color que nosaltres veiem verd ell el veu vermell (i al revés amb el color vermell, que ell veu verd). Però anomena «verd» aquell color que ell veu com a vermell i pensa que tota la resta dels humans ho veiem igual que ell. L'única diferència entre el Joan i la resta dels humans és els *qualia* que té ell i els que tenim la resta. Vet aquí que Jackson es definia a ell mateix com un «qualia freak» en l'article en el qual va plantejar per primer cop la història de la Mary (Jackson, 1982: 127). El problema de la incommensurabilitat de l'experiència és certament rellevant pel que aquí ens interessa, la validesa del coneixement etnogràfic. Però més que no pas la qüestió de l'experiència en ella mateixa, la possibilitat del coneixement etnogràfic depèn de la *transmissibilitat* del coneixement generat per aquesta experiència. Per això l'experiment mental de la Mary em sembla més adient en aquest sentit que no pas el del ratpenat. I no només perquè en el cas de la Mary estem parlant únicament del coneixement humà, sinó també perquè el problema de la Mary és el de la comparació entre el coneixement que transmeten els llibres i el que ella adquireix mitjançant la seva experiència.

4 Aquí escau la també molt coneguda sentència de Wittgenstein al *Tractatus*: «Allò que es pot mostrar no es pot dir» (1981: § 4.1212). Malgrat les connotacions místiques que sovint hom ha atribuït a aquesta afirmació, Wittgenstein al·ludia, de fet, a la natura de la lògica i als suposats fonaments lògics de les matemàtiques —i a la manera com Russell havia tractat aquesta qüestió en el seu debat amb Frege.

els efectes que té en les partícules gustatives de la llengua, en les neurones del cervell que controlen aquestes partícules, o per més llibres de poesia que alludeixin amb metàfores al gust de la melmelada, o per més vegades que miri la cara de les persones que mengen melmelada... per més vegades que faci tot això i més, mai no sabré quin gust té la melmelada fins que no la tasti (*cf.* Lewis, 2004).

Sense entrar a fons en aquest debat, jo m'inclino per la postura dualista: no crec que el coneixement que proporciona l'experiència pugui ser reduït a cap altra forma de coneixement, ni el que proporcionen els llibres de ciència ni cap altre. Però, què passaria si la Mary fos antropòloga en lloc de neurocientífica? Imaginem-nos que la Mary ha llegit totes les etnografies publicades sobre un poble en particular, els bongo-bongo. Imaginem-nos també que aquestes etnografies són infinitament detallades i que han estat realitzades des de temps immemorial i de manera continuada, i que, per tant, no hi ha un sol segon de la vida dels bongo-bongo, de tots i cadascun dels membres d'aquesta tribu, que no hagi estat observat per un antropòleg i descrit en la seva etnografia. Un bon dia, la Mary rep una beca i decideix anar a visitar els bongo-bongo per primera vegada a la vida. Descobrirà alguna cosa nova en la seva visita? Adquirirà algun tipus de coneixement que no tenia abans? Cal tenir present també que mentre viatjava a l'avió que la portava al país dels bongo-bongo, la Mary estava connectada a Internet i llegia l'última etnografia dels bongo-bongo recollida només uns segons abans que el seu avió aterrés en aquell país. Doncs bé, adquireix la Mary nous coneixements en arribar a aquell lloc i començar la seva investigació etnogràfica?

Segons la postura que va adoptar Leach en la seva crítica a Nugent i a Friedman —i deixant de banda, com he fet abans, els detalls de l'argumentació de l'un i dels altres—, el treball de camp dóna a l'investigador una autoritat inapel·lable sobre la cultura d'un poble en concret, a l'hora de recollir informació i interpretar l'aplegada pels altres. Tot succeeix com si l'experiència etnogràfica produís en l'investigador una mena de residu de coneixements intransferibles, uns coneixements que li conferirien una superioritat absoluta per damunt de tots aquells que no posseeixen aquest residu i que, en ser intransferible, només es pot adquirir mitjançant el treball de camp. En canvi, segons el plantejament que es deriva de la crítica de Frigolé a les interpretacions que els antropòlegs han creat sobre les seves pròpies etnografies, aquesta superioritat absoluta no existiria, l'autoritat de l'etnògraf no pot ser en cap cas inapel·lable, altrament la incomprensió etnogràfica només podria ser denunciada per un antropòleg que ha fet treball de camp al mateix lloc. En la producció del coneixement etnogràfic no hi hauria, en conseqüència i d'acord amb aquest enfocament, cap residu

intransferible. Si establim un paralelisme entre aquesta discussió sobre la validesa del coneixement etnogràfic i el debat filosòfic que hem vist més amunt, la posició de Leach sembla més propera a la dels dualistes i la de Frigolé, a la dels materialistes. Però aquesta analogia és massa superficial. Tot depèn de la manera com definim el coneixement etnogràfic i, especialment, de la diferència entre coneixement i experiència.

Ja he dit que em sento més proper al punt de vista dualista en el debat filosòfic. Però en el debat sobre la naturalesa del coneixement etnogràfic, considero que la postura que he lligat al plantejament de Frigolé és la més encertada. No crec que hi hagi cap contradicció entre la posició que defenso en el debat filosòfic i la que defenso en el debat sobre el coneixement etnogràfic o, si més no, que la contradicció és merament aparent. La clau rau a saber què hem d'entendre per coneixement etnogràfic. Tornem a l'experiment mental de la Mary antropòloga. És clar que en fer treball de camp tindria un munt d'experiències noves que no hauria pogut obtenir de cap llibre. No només això: a conseqüència d'aquestes experiències obtindria també molts coneixements nous que tampoc li haurien pogut transmetre cap de les etnografies que havia llegit. Sentiria olors noves, nous sorolls, veuria formes i colors de la vegetació, dels animals, del paisatge, de les robes de les persones, de les cases i dels objectes que posseeixen, que de ben segur mai no hauria vist anteriorment o, en qualsevol cas, cap etnografia li hauria pogut transmetre —per més fotografies que tinguessin aquestes etnografies o per més pel·lícules etnogràfiques que també hagués pogut veure—. En definitiva, experimentaria sensacions de tota mena molt diferents de les que tenia quan llegia les etnografies o mirava les fotografies i les pel·lícules. Sentiria la joia, la felicitat, la por, l'angoixa, l'avorriment i la soledat que senten tots els etnògrafs quan fan treball de camp, cadascun a la seva manera. Tot això i moltes més coses sentiria per primera vegada en fer el seu treball de camp. I res de tot això hauria pogut sentir, cap d'aquests coneixements els hauria pogut assolir, asseguda en el seu despatx tot llegint les etnografies proposades per altres autors. Podem anomenar a tot això coneixements fenomènics, coneixements que es deriven de l'experiència i que són irreductibles a res que no sigui aquesta experiència. Però res de tot això és coneixement etnogràfic.

El coneixement etnogràfic no és el coneixement que genera l'experiència etnogràfica, sinó el que es pot transmetre mitjançant una etnografia, ja sigui escrita o audiovisual. El coneixement que genera l'experiència etnogràfica és coneixement fenomènic de l'etnògraf. Puc comunicar el meu coneixement fenomènic, però qui m'escolta sabrà així quina ha estat la meva experiència però no allò que he experimentat, car allò experimentat només ho puc saber jo. És clar que el coneixement etnogràfic ha d'haver estat adquirit d'alguna manera,

ja sigui directament, per mitjà del treball de camp, o indirectament, llegint una etnografia. Però, ni tan sols en el primer cas, l'experiència que es deriva del treball de camp és condició necessària de la producció del coneixement, sinó que és una condició contingent. Ara com ara, la millor manera de documentar la cultura d'un poble determinat és mitjançant el treball de camp etnogràfic. Però això no té per què ser així sempre. El microbiòlegs, per exemple, necessiten saber com es fa ús d'un microscopi. Però la relació entre el coneixement microbiològic i la utilització del microscopi és contingent. En un futur, potser no caldrà usar microscopis per adquirir aquest coneixement, o bé s'utilitzaran microscopis que no tenen res a veure amb els que es fan servir ara. El mateix passa amb el coneixement etnogràfic i l'experiència etnogràfica.

Ho veurem potser més clarament si plantejem la hipòtesi contrària. Imaginem-nos que l'experiència etnogràfica fos ja no condició contingent sinó condició necessària de l'adquisició del coneixement etnogràfic. En aquest cas, l'antropologia social com a ciència comparativa de les formes de vida humana seria impossible. En primer lloc, caldria descartar tota informació sobre la cultura d'un poble que no hagués estat recollida mitjançant el treball de camp, és a dir, tota la informació històrica i arqueològica. Només això implicaria ja una greu deformació en la interpretació d'aquella cultura, atès que totes les formes culturals són formes històriques i res no es pot saber de cap forma de vida humana si ignorem la seva història. Però la situació seria, de fet, encara molt pitjor. Els antropòlegs continuarien fent el seu treball de camp i escrivint les seves etnografies. Però aquestes etnografies no ens transmetrien informació sobre les societats humanes i les seves cultures, sinó sobre els etnògrafs i les seves experiències. Aquestes experiències poden ser agradables o desagradables, intenses o superficials, angoixants, etc., però mai no poden ser ni vertaderes ni falses, car les experiències de qualsevol persona són úniques i no les podem comparar amb res de fora d'elles mateixes. Els treballs de Nugent i Friedman no serien treballs sobre els Katxin sinó sobre les experiències de Leach i d'altres sobre els Katxin. Per això, Leach les podria desautoritzar, car només ell coneix la seva pròpia experiència. La «incomprensió etnogràfica», com la va criticar Frigolé, no podria tenir lloc mai, ja que els etnògrafs no comprendrien res fora d'ells mateixos.

Aquesta situació hipotètica que he plantejat és sens dubte una exageració (un experiment mental). Però el lector pot intentar buscar analogies amb l'estat real de l'antropologia social, amb la manera com molts antropòlegs veuen el seu treball de camp i el coneixement etnogràfic que elaboren. L'exageració prové de l'equivalència establerta entre coneixement i experiència etnogràfica. Es tracta d'una equivalència que, a primer cop d'ull, pot semblar inofensiva, potser fins i tot recomanable, considerant la importància que tradicionalment

ha tingut i té encara la realització del treball de camp etnogràfic en els programes de formació d'antropologia social a tot arreu. Però és una equivalència perniciosa que a la llarga porta, com hem vist, a la desaparició de l'antropologia social. El coneixement etnogràfic pot tenir el seu origen en una experiència subjectiva i única (com totes les experiències), que és l'experiència del treball de camp. Però el coneixement etnogràfic no és aquesta experiència, sinó el coneixement que es construeix a partir d'aquesta experiència en la confecció d'una etnografia, comparable amb altres etnografies i validable mitjançant aquesta comparació i mitjançant les eines conceptuals que proporciona la teoria antropològica. Aquesta és la meua concepció del coneixement etnogràfic, i crec que també la de Joan Frigolé.

5. BIBLIOGRAFIA

- CHALMERS, D. J. (2004). «Phenomenal Concepts and the Knowledge Argument», a P. LUDLOW, Y. NAGASAWA i D. STOLJAR (eds.). *There's Something About Mary*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- CHURCHLAND, P. M. (2004). «Knowing Qualia: A Reply to Jackson», a P. LUDLOW, Y. NAGASAWA i D. STOLJAR (eds.). *There's Something About Mary*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- CRAPANZANO, V. (1980). *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago, Chicago University Press.
- DENNETT, D. C. (2004). «“Epiphenomenal” Qualia?», a P. LUDLOW, Y. NAGASAWA i D. STOLJAR (eds.). *There's Something About Mary*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- FRIEDMAN, J. (1998) (1979). *System, Structure, and Contradiction*. Walnut Creek, Altamira Press.
- FRIGOLÉ, J. (1998a). «Incomprensión etnográfica y racionalizaciones», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 12: 61-76.
- (1998b). «Procreation and Its Implications for Gender, Marriage and Family in European Rural Ethnography», *Anthropological Quarterly*, 71(1): 32-40.
- JACKSON, F. (1982). «Epiphenomenal Qualia», *The Philosophical Quarterly*, 32(127): 127-136.
- (1986). «What Mary Didn't Know», *The Journal of Philosophy*, 83(5): 291-295.
- (2004). «Postscript on Qualia», a P. LUDLOW, Y. NAGASAWA i D. STOLJAR (eds.). *There's Something About Mary*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- LEACH, E. (1946). «Cultural Change with Special Reference to the Hill Tribes of Burma and Assam». Ph.D. thesis. University of London.
- (1954). *Political Systems of Highland Burma*. Londres, The Athlone Press.
- (1983). «Imaginary Kachins». *Man* (N.S.), 18(4): 787-788.
- LEACH, E.; NUGENT, D. (1983). «Imaginary Kachins», *Man* (N.S.), 18(1): 191-206.

- LEWIS, D. (2004). «What Experience Teaches», a P. LUDLOW, Y. NAGASAWA i D. STOLJAR (eds.). *There's Something About Mary*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- LUDLOW, P., NAGASAWA, Y. i STOLJAR, D. (eds.) (2004) *There's Something About Mary*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- NAGEL, T. (1974). «What Is It Like to Be a Bat?», *The Philosophical Review*, 83(4): 435-450.
- NUGENT, D. (1982). «Closed Systems and Contradictions: The Kachin In and Out of History», *Man* (N.S.), 17(3): 508-527.
- ROBINSON, H. (2004). «Dennett on the Knowledge Argument», a P. LUDLOW, Y. NAGASAWA i D. STOLJAR (eds.). *There's Something About Mary*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1981). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona, Laia.

La etnografía del procedimiento vindicatorio

Ignasi Terradas Saborit
Universidad de Barcelona

*En homenaje a Joan Frigolé, maestro
en la articulación de la teoría y la etnografía.*

1. LA ETNOGRAFÍA EN LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y JURÍDICA

Si entendemos la antropología social como el estudio de la variedad de formas de vida o costumbres de la humanidad, la etnografía no es únicamente un método descriptivo o narrativo basado en el trabajo de campo o experiencia sensible, inmediata a los hechos sociales, sino que implica una determinada perspectiva epistemológica. La etnografía, tal como su etimología indica, es la escritura que se refiere a un grupo humano provisto de un *ethnos* característico. Ese *ethnos* viene a significar algo común ya desde la Grecia clásica: «toda clase de seres de origen o de condición común». Así figura en el diccionario de Bailly, Séchan y Chantraine.¹ El uso del término por parte de filósofos e historiadores y de los autores de tragedias y comedias ha podido traducirse como «raza», «pueblo», «nación», «tribu», marcando siempre una diferencia con el grupo social desde el que uno contempla o estudia al que percibe «étnicamente». Así, los griegos podían referirse a la raza o pueblo de los mortales, los hombres o las mujeres, a las razas o pueblos de la tierra, las abejas, los pájaros o los peces (*cf.* Bailly, 2000). Y, por analogía, también podía aplicarse a la división de género y a las distintas profesiones u ocupaciones de las personas, e incluso a un grupo caracterizado por su actividad delictiva y hablar así de «la raza de los ladrones». En el Nuevo Testamento se utiliza para referirse a los gentiles (*éthnikós*), a los «otros» por excelencia en religión y costumbres. Lo que tienen en común todos estos colectivos es que eran percibidos como grupos sociales con apariencias y conductas que los distinguían entre sí. De ahí la vigencia para la antropología social del sentido de la etnografía se-

¹ Bailly *et al.* (2000).

gún la etimología griega: el conocimiento de la humanidad en su extraordinaria variedad social hecha de peculiaridades. Al mismo tiempo, no hay que olvidar el paradigma clásico del método etnográfico, sistemáticamente expuesto por Marcel Mauss,² porque es el que ha desarrollado la mayor parte del conocimiento etnográfico constitutivo de la antropología social: el estudio intensivo de una población que aparece al antropólogo como una *comunidad* o *pueblo* —en el sentido tradicional de la palabra— que es reconocido como tal en sus alrededores. Las teorías sociales derivadas de ese tipo de enclaves sociales continúan predicando los debates de la etnología o la antropología social y cultural según distintas denominaciones académicas. Así, en vez de oponer cualquier fragmento de vida social (que los griegos ya anticiparon con su concepto de lo étnico) a los estudios de «comunidad», conviene más bien relacionarlos críticamente. La razón principal es que, sin el sentido teórico de los fenómenos de *comunidad*, no podemos entender antropológicamente a cualquier otro grupo que se manifiesta con algún tipo de identidad o peculiaridad, y producir así enunciados teóricos significativos para la disciplina. *El sentido sociológico y moral de comunidad* permea cualquier átomo o fragmento de vida social humana. *Y lo que se descubre en estos fragmentos replantea el sentido o sentimiento de una «comunidad» al respecto.* Fijémonos que, por más que se fragmenten las unidades analíticas de la antropología social, el concepto de comunidad emerge una y otra vez dando sentido a valores compartidos, identidades muy específicas, derechos reclamados, formas de vida y trabajo, realidades de resistencia y marginación, etc.

Pero, desde el punto de vista metodológico, para que una etnografía sirva en la construcción de la antropología social, la clave no es que proceda simplemente de un trabajo de campo cuanto más dilatado mejor, sino que sea «buena». Con ello queremos decir que aporte una información relevante capaz de dialogar con otras etnografías y así poder contribuir conjuntamente a la elaboración de los conocimientos generales o teorías que constituyen la antropología social.³

La buena etnografía no procede, pues, de forma exclusiva de la aplicación de técnicas, métodos o perspectivas que buscan la máxima objetividad o que

2 «L'ethnographie intensive consiste dans l'observation approfondie d'une tribu, observation aussi complète, aussi poussée que possible, sans rien omettre. Un ethnographe professionnel, travaillant très bien, peut à lui seul, en l'espace de trois ou quatre années, procéder à l'étude presque exhaustive d'une tribu» (Mauss, 1967: 13).

3 Sobre este diálogo interetnográfico constitutivo del realismo etnográfico y de la antropología social resultante, véase Terradas (1993).

pueden justificar un sinfín de subjetividades. No, más bien procede de un conocimiento complejo sobre su capacidad de diálogo con otras. Se trata de establecer una perspectiva comparada con responsabilidad: facilitando esa misma comparación (o contraste, claro está) con una versión que permita comprender lo singular, sin abstraerse totalmente de otras singularidades y generalizaciones. Este criterio es el que nos parece más útil para seleccionar las etnografías que nos ayudan a comprender la construcción social de los distintos procedimientos para obtener justicia y sus contextos.

2. EL PROCEDIMIENTO PARA LA OBTENCIÓN DE JUSTICIA. EL PROCESO VINDICATORIO

El procedimiento o proceso es una forma social de organizar la acción de la justicia. La consecución de dicha forma es un hecho histórico que se sitúa en los supuestos orígenes de cada sociedad. Es decir que cuando estudiamos —etnográfica o históricamente— sociedades diversas, encontramos procedimientos judiciales, de arbitraje, y también de mediación, que suelen reputarse muy antiguos, tradicionales. Así podemos decir que los procedimientos se hallan instituidos de antiguo en cada sociedad y que como tales constituyen instituciones básicas de la vida social.

Juristas como Salvatore Satta (2013) han interpretado el procedimiento judicial como forzosamente conservador frente a cualquier revolución, precisamente atendiendo a su carácter «ya instituido», «de siempre». Los historiadores del derecho especulan sobre sus orígenes, al parecer medio rituales, medio jurídicos, como tantos fenómenos hallados por la etnografía de la antropología social. El proceso para resolver un conflicto presidido y decidido por la autoridad de un tercero es tan universal como antiguo. El etnógrafo lo constata y la buena etnografía facilita la comparación. La constancia y el valor social del proceso son hechos recurrentes en las etnografías con suficiente información moral y jurídica. Por más que se den vicios y crisis políticas importantes, tal como Satta ya enfatizó, el proceso se mantiene vivo y se estima independiente las más de las veces. Existe una especie de confianza histórica en la institución del proceso regido por la autoridad de un tercero, como la mejor fórmula social y jurídica para resolver conflictos. Por ello —en una relación de *feedback*— no ha de extrañarnos que los comportamientos que establecen con amplitud y firmeza los procesos sean también los que mejor los explican —a falta de conocimientos históricos sobre sus orígenes—. De este modo, si cierto funcionalismo no explica la historia, sí que explica la que se está haciendo en un presente

etnográfico. Esa paradoja da cuenta de por qué tantas etnografías del periodo realista y funcionalista de la antropología sirven ahora de fuentes históricas fidedignas para la historia de no pocos grupos étnicos. Pero no vamos a desarrollar ahora aquí esta cuestión. Lo que nos interesa destacar es el *hecho social* del proceso. Su imbricación con los fundamentos del orden social o principios de convivencia (algo así como lo equivalente al establecimiento de derechos humanos en una sociedad sin que se dé su promulgación explícita). El proceso judicial es por su realidad y potencialidad la máxima garantía, no solo de una seguridad jurídica —por lo que se refiere a derechos y justicia— sino de la seguridad social básica, de que la sociedad —en sentido durkheimiano— posea siempre un recurso para asegurar la vida de cada persona frente a la de cualquier otra.

El procedimiento judicial —al igual que el arbitral— se ajusta históricamente a la sustancia de la norma o derecho que trata de implantarse. Así, en muchas sociedades hallamos variantes procesales de acuerdo con las características, si no de cada conflicto, de grupos de ellos. Las «acciones de ley» romanas resultan ejemplares al respecto. Lo mismo o análogo se da en muchas jurisdicciones consuetudinarias, las más estudiadas por los antropólogos.

Luego, en términos más generales y universales, las nociones, ideas o valores que sustentan la incoación y desarrollo institucional del procedimiento —como acción de juzgar o arbitrar— son las siguientes: la determinación de una responsabilidad de alguien frente a otro o frente a una parte de la sociedad; la atribución o reafirmación de una obligación también entre partes individuales o colectivas; la vindicación o protesta de un derecho que puede estar recíprocado por una obligación o una responsabilidad; la reparación o compensación, y la condena o absolución de actos reputados ofensivos a las personas o a partes de la sociedad, interviniendo en estos casos también las anteriores nociones de responsabilidad y vindicación.

Desde la perspectiva de la antropología social, la justicia vindicatoria —propia de sociedades «primitivas», antiguas o medievales y de diversas tradiciones étnicas y religiosas— es ante todo un procedimiento. Así nos llega a través de las etnografías y las narraciones históricas. Evidentemente, también tiene unos referentes en normas y valores, corolarios y doctrinas, de tal modo que podemos hablar de una jurisprudencia vindicatoria en el sentido de Vinogradoff,⁴ es decir, de todo un complejo moral y jurídico, filosófico y político, que cons-

⁴ Tal como lo expone especialmente al hablar de la jurisprudencia de la antigua Grecia en sus *Outlines...* (Vinogradoff, 1920-1922), vol. II.

tituye gran parte de la cultura de una sociedad. Porque en esas sociedades el derecho no se halla instituido a la manera que Polanyi⁵ destacó para la economía.

Veamos en qué consiste, pues, el procedimiento vindicatorio desde la perspectiva de la antropología social.⁶ Primero lo expondremos en síntesis abstracta y luego trataremos de explicarlo mejor con un ejemplo etnográfico. Se trata de un proceso instituido en el seno de la sociedad, en el que primero se determinan dos partes en conflicto, una ofendida y otra ofensora. La parte ofendida presentará una acusación y puede asumir el derecho a conocer e instruir el proceso con una parte de la autoridad que en nuestra sociedad se atribuiría a la policía o a un juez instructor (como la de aprehender al supuesto reo de la ofensa o la de poder realizar diligencias de perquisición de un bien sustraído). El proceso vindicatorio da comienzo, pues, como proceso acusatorio y aun con un poder de aprehensión del supuesto reo para su comparecencia en juicio y con un derecho de perquisición. A partir de aquí el proceso —y por esa razón lo conceptualizamos como vindicatorio— puede seguir unos mismos pasos para derivar hacia una vindicta judicialmente autorizada —que no es lo mismo que una venganza autotutelada— o bien hacia una composición. La prelación por la composición aparece en muchos de esos ordenamientos. Pero no podemos denominarlos estrictamente compositivos porque el objetivo compositivo, por más prelativo que sea, no perjudica el derecho a obtener una vindicta cruenta, y por esa razón conceptualizamos el proceso como vindicatorio. Lo que sí es universal en la variedad de procesos vindicatorios es su sometimiento a una autoridad judicial que vigila el mismo procedimiento y dicta una resolución o fallo. El hecho de que no exista un «Estado» como elemento coactivo para hacer efectiva dicha resolución o sentencia no implica que debamos interpretar dicha autoridad como mediadora o a lo sumo arbitral. Porque su autoridad sí que es eficaz para la correcta observación del procedimiento, con las debidas garantías para las partes, y para la ejecución efectiva de su resolución. Vinogradoff⁷ fue de los primeros en observar la eficacia de poderes alternativos al del Estado para obtener justicia y hacer valer derechos. Así por ejemplo, la política de alianzas en

5 Cf. Polanyi (1994: cap. iv) o Polanyi (1957). Con todo, hay que tener en cuenta las observaciones de Witold Kula sobre la ficción de la separación institucional de la «economía» en la sociedad capitalista y sus corolarios (cf. Terradas, 1988).

6 Sin olvidar lo que muy adecuadamente estableció Marcel Mauss en su curso de 1936-1937: «Nous entendons par droit, en ethnologie, ce que les Anglo-Saxons nomment *social anthropology*, c'est-à-dire, en fait, notre sociologie juridique et morale» (*op. cit.*: 135).

7 *Outlines...*, *op. cit.*, vol. I.

sociedades de linajes o parentelas —y sus reagrupaciones locales— produce una trabazón social y una exigencia de responsabilidades para todo tipo de daños causados entre esos grupos, de manera que, si un individuo no se somete a ellas, queda aislado de tal modo que pelagra su supervivencia. La *necesidad de sociedad* explica el cumplimiento de la ley —si se quiere decir así, por analogía con nuestra sociedad— mucho más positivamente que la *coerción del Estado*. No podemos soslayar esa paradoja: que una *necesidad civil* (por expresarlo en términos de nuestro ordenamiento jurídico) explica mejor —y obliga a actuar consecuentemente— la asunción de toda responsabilidad (civil y criminal) y la eficacia de una resolución judicial, que una *imposición penal*.

La finalidad de la composición es la reconciliación. No es, como en la «responsabilidad civil», una indemnización por el daño causado como compensación patrimonial, moral o psicológica. No es un *pretium doloris* establecido entre un castigo pecuniario y una compensación con bienes de una naturaleza distinta de la naturaleza dañada. La composición, con vistas a la reconciliación, tiene claro que no puede corresponder en justicia mediante bienes de una naturaleza distinta de la dañada o perjudicada. En el caso prototípico del homicidio no puede restaurar, no puede devolver el bien lesionado en su propia naturaleza. No puede devolver la vida. Y luego, en muchas otras ofensas no puede restaurarse, restablecerse la vida o sus circunstancias tal como eran antes de la ofensa, algo se pierde o se transforma irremisiblemente. Ya se ha señalado⁸ que solo con el procedimiento judicial que absuelve a un inocente no se le devuelve la inocencia tal cual se percibía con anterioridad, algo ha mutado en su existencia social y en su vida interior. La composición, por el contrario, no pretende saldar, ajustar una cuenta, liquidar una deuda. No puede resarcir la ofensa en muchos casos porque no puede revertir a la situación anterior. En términos casi metafísicos puede decirse que no puede vencer el tiempo en el que ya se ha creado la injusticia. Lo que pretende es otra cosa: apaciguar, compensar, a sabiendas de que no puede liquidar la deuda como quien devuelve un préstamo. Por eso la lógica de la enmienda o composición en dinero, animales o bienes análogos, es la lógica del don, no exactamente la de la deuda y menos la del precio con que se adquiere un derecho pleno. Es el reconocimiento de una deuda que en su naturaleza o calidad no puede pagarse, y con ello, lejos de finiquitarse una obligación, se genera un nexo, que en el caso del homicidio puede perpetuarse por generaciones (*cf.* Terradas, 2008, cap. IV: 2). Este nexo es el camino de la reconciliación. Reconoce

8 *Cf.* Salvatore Satta (2013).

la irreparabilidad del daño causado, consuela solo hasta cierto punto, a sabiendas de que es imposible restablecer la vida perdida. Esa reconciliación es necesaria para el fluir de la vida, especialmente en sociedades organizadas según comunidades de conocimiento personal, sin anonimato y con una necesidad cotidiana de contar unos y otros con sus respectivas labores, asistencias y cooperaciones sociales, rituales y políticas. La reconciliación cobra sentido en una sociedad donde la práctica de la alianza y la cooperación generalizadas son imprescindibles, y existen en vez de un orden que separa mucho más a las personas.

No es lo mismo, pues, la definición y aplicación del concepto de responsabilidad civil que la del de composición. Esta última no se entiende sin su objetivo de reconciliación. Toda la preparación jurídica y económica de la composición sirve para la creación del estado de reconciliación, de un modo más parecido a cómo un ofrecimiento de hospitalidad sirve para generar una amistad; y no es parecido a como la devolución de un préstamo, en una sociedad de mercado, puede —pero no tiene nada en su naturaleza que le encamine hacia ese fin— desarrollar una amistad. La composición entraña reconocimiento de la ofensa, de sus consecuencias personales y sociales, y conciencia de la imposibilidad de la reparación perfecta. Desde ese reconocimiento se cimenta la reconciliación: puesto que el conocimiento de las circunstancias reales en que ha quedado la parte ofendida y cierto consuelo ofrecido a tenor de las mismas, constituyen el fenómeno de empatía que está en la base de una verdadera amistad de reconciliación. Entender esos procesos morales y psicológicos nos ayuda a comprender por qué en un sistema vindicatorio la reconciliación está más ligada a la venganza (venganza de una ofensa, se entiende) que a la pena. La venganza aparece como la imposibilidad, el absurdo si se quiere, de la reconciliación, porque se da un tipo de ofensa u hostilidad en la que carece de sentido reconciliarse, se pierde el derecho a la composición y solo la venganza adquiere derecho.⁹ En cambio, la pena supone la intermediación de la sociedad (en sentido durkheimiano) o/y del Estado, y pierde contacto con el sentido de la ofensa más directo para las partes, que crea la voluntad de componer o vengar.

⁹ Este es el sentido de la expresión *Ad meum directum et in tuo neglecto* de los *Usatici Barchinonae* o *Usatges de Barcelona* (cf. Terradas, 2008).

3. LA ETNOGRAFÍA DEL PROCEDIMIENTO VINDICATORIO DE LADISLAV HOLÝ

Ladislav Holý¹⁰ estudió los aspectos sociales y jurídicos de los bertis de Darfur¹¹ a partir de unas visitas en 1961 y 1965. Los bertis constituían entonces una población relativamente estable en Darfur desde por lo menos mediados del siglo XVI (Holý, 1991: 14).

Cuando Holý inicia su estancia se encuentra con unos 25.000 bertis situados en el norte del área de Darfur,¹² con su enclave tradicional en Melit, a unos 55 kilómetros al nordeste de El Fasher, la capital de Darfur. Holý no estudió a otro grupo de bertis, situados más hacia el este, donde al parecer emigraron como consecuencia de la presión ejercida por sus vecinos meidob. Estos dos grandes grupos se constituyeron en grupos políticos muy independientes. Siguiendo a Holý, los del norte tenían un sistema político centralizado con un jefe hereditario (*melek*). Aparte de estos dos grandes grupos, más al norte y nordeste de El Fasher hay otra población que se considera berti, que contrae matrimonios con otros bertis, pero que están separados políticamente de los bertis del norte de Darfur.

10 Holý (1974). Si no digo lo contrario, toda la información primaria que utilizo procede de esta etnografía de Holý. También me refiero a su otro libro sobre los bertis: Holý (1991) En este, el presente etnográfico abarca hasta 1986. La localidad de estudio fue casi siempre el pueblo de Dūda, situado a tres kilómetros del pozo y mercado de Madu, en medio de la ruta que une Meli y Malka, en el norte del área berti y en el norte de la provincia de Darfur. Holý pudo comprobar cómo, en la gran sequía de los primeros años de la década de 1980, los bertis tuvieron que abandonar el pueblo.

11 Las noticias que me han llegado en los años recientes a lo que ahora escribo —a partir de 2009— y que han afectado a los bertis tienen que ver con las consecuencias de un estado de guerra cruentísimo en Sudán. Muchos de ellos tuvieron que escapar y permanecer en campos de refugiados en Melit y otros sitios. Desde entonces, la población se ha dispersado. Tanto la policía estatal como varias milicias los maltratan en el contexto de considerarlos esclavos. Los homicidios más caprichosos, las violaciones y torturas forman parte de la banalidad de esas guerras. Son víctimas de grupos políticos bien armados, infatuados por el financiamiento extranjero que se empeña en apoderarse de determinados recursos del país. Los bertis que Holý pudo estudiar vivían en unas condiciones muy diferentes.

12 Los bertis estudiados por Holý hacían su vida en un altiplano situado a 700-1.000 metros de altura sobre el nivel del mar, con unas elevaciones montañosas de hasta 1.500 metros, los montes Tagabo, allí donde ellos atribuyen su cuna como pueblo. Su hábitat es el característico de una estepa de seco con pluviosidad escasa. El promedio para la época de lluvias (de julio a septiembre) es entre 300-350 mm. La hierba está seca durante los otros nueve meses del año. Los bertis, sedentarios, han vivido fundamentalmente de la agricultura, el pastoreo y la recolección de goma arábiga, que han vendido en mercados locales. Han cultivado mayormente el mijo aperlado (*Pennisetum glaucum*), muy común en Sudán, que se caracteriza por ser uno de los cereales más resistentes a la sequedad una vez crecido.

Holý contabilizó un poco más tarde (1991) unos 30.000 habitantes asentados en un área en torno a Melit. Decía que se trataba de una población normalmente sedentaria constituida en aldeas, aunque cambiaban de lugar en periodos de sequía persistente y también por la fisión política causada por disputas sobre la posesión de la tierra y por algunos enfrentamientos entre facciones (Holý, 1991: 15). A finales de los sesenta el gobierno sudanés derogó la institución de la jefatura suprema de los bertis, que funcionó durante el periodo colonial, para establecer una administración basada en la jerarquía de pueblo, consejo de división, consejo regional y consejo provincial (Darfur norte). Se mantuvo la institución tradicional de los *omodiya*, que luego referiremos por su importancia como autoridades judiciales, y, por debajo de estos, los *shèkh* como «jefes» de los territorios de los linajes. Según Holý, los bertis fueron islamizados a lo largo del siglo XVIII por iniciativa de sus jefarcas; la nueva religión se difundió a partir de ellos y se consolidó como religión de todos los bertis en el siglo XIX. Para dicha islamización fue importante la actividad de misioneros sunitas apoyados por los gobernantes (Holý, 1991: 19). Según la opinión de Holý, el patrón de la islamización de Darfur (junto con la arabización) puede considerarse el resultado de la existencia de un Estado centralizado. En general, Holý opina que el islam de los bertis es practicado con un gran espíritu de tolerancia, cosa que se muestra especialmente en la relación entre los más «puros» y los más «impuros» o «supersticiosos», lo que confiere una mayor cohesión moral al conjunto de la población.

Lo que quiero destacar de la etnografía de Holý es el procedimiento vindicatorio que han desarrollado los bertis. Se trata de un procedimiento típico y tradicional, a escala local, de la jurisprudencia malequita o maliquí árabe-musulmana. Ello, como en muchas otras poblaciones africanas, a pesar de no proceder de una población árabe, pero haber incluso cambiado su lengua (del grupo medio-saharai, cercana al *zaghawa*) por el árabe desde ya bastantes generaciones, y haberse convertido al islam. Quizá lo que hace de la monografía de Holý una pieza única como fuente de justicia vindicatoria árabe-islámica, con conspícua prelación por la composición, es su metodología tan eficaz como sencilla. Parte de tres niveles de conducta humana a considerar: 1) la descripción que hace el informante de sí mismo y de su sociedad, lo que constituye el ideal (1974: xi); 2) la conducta real de cada persona, y 3) la conducta que para Holý puede considerarse normativa (en eso sigue entonces a Edmund Leach) en el sentido de constituir una conducta mayoritaria o frecuente, y aprobada socialmente. Es en esta última conducta humana en la que se fija Holý para su etnografía, con ejemplos particulares que ayudan a entender el cuadro general normativo.

Como conducta «normativa» consuetudinaria —que podemos considerar costumbre aprobada como una norma— Holý hace constar su conflicto con las leyes y reglamentaciones del Gobierno de Sudán. Los motivos principales de disputa son acerca del uso posesorio de los recursos naturales y de la tributación que exige el Gobierno.

En su etnografía, Holý da cuenta también de la fusión de lo político y lo jurídico, siguiendo la terminología de Fortes cuando hace referencia al «dominio político-jural» (ibídem: 1). Así, no puede apreciarse una esfera o ámbito autónomo de lo jurídico, ni tampoco de lo económico o social, tal como Polanyi¹³ ya teorizó con su famoso concepto de incrustación o *embedment*. Holý destaca cómo esta clase de fusión se extiende a muchos otros ámbitos de la vida social y produce un tipo existencial característico. Pero, al mismo tiempo, Holý identifica toda una serie de derechos y deberes que son los que permiten hablar de determinadas instituciones, o al menos de núcleos o protagonistas sociales que se instituyen con esos derechos y deberes. Así, la relación entre el derecho a disponer de determinados recursos naturales durante mucho tiempo por parte de un grupo de personas permite hablar de la familia como protagonista de derechos en la agricultura, la ganadería y la recolección de goma. Con todo, la organización de trabajos en común, con más parientes y vecinos, debe complementar necesariamente el ejercicio de esos derechos, y por ello la institución del trabajo comunal recibe un concepto específico, *nafir*. Se entiende que lo uno no puede existir sin lo otro.¹⁴ Y, en cuanto a la tributación, los bertis deben satisfacer impuestos de capitación de personas y ganado, y diezmos de todos los productos del trabajo. Pero la obtención y ahorro de dinero se da también para una institución muy importante y a la que Holý dedicará gran parte de su etnografía: la *diya*. Holý define la *diya* islámica entre los bertis como la compensación que se paga por los daños causados por cualquier miembro de un linaje a un miembro o miembros de otro linaje. Holý deja claro que la acción de la *diya* define la solidaridad del linaje: son todos los cabezas de cada grupo doméstico del linaje del ofensor los que contribuyen a la *diya*. Y también aclara que la parte que atañe a los parientes consanguíneos más cercanos al ofensor es mayor que la que compete al resto de los miembros del linaje. Holý destaca dos características de la institución de la *diya* entre los bertis. Una, que en la época de su trabajo de campo la *diya* era una institución prelativa en los conflictos por daños y lesiones entre linajes; ello viene a coincidir con la jurisprudencia

13 Polanyi (1994). Véase nota 13.

14 Holý dedica parte del capítulo v a esta cuestión.

dencia islámica de clara inspiración coránica¹⁵ y muy probablemente con las costumbres composicionales de los mismos pueblos antes de recibir el islam, lo cual a su vez concuerda con las jurisprudencias vindicatorias en general. Otra, que la *diyya* como institución es la que mejor define lo que es un linaje y un clan, porque establece toda la circunscripción de la responsabilidad, claramente, en estos grupos sociales. Holý nos introduce de un modo rotundo en la institución jurídica básica de los bertis y su correlato social: la composición y los linajes¹⁶ con sus cabezas al frente.

Como resulta lógico en los ordenamientos vindicatorios, la *diyya* como tal no se paga para resarcir las consecuencias de daños u ofensas acaecidas en el interior del linaje (veremos que se dan otras formas de reparación). Por este motivo los bertis dicen que prefieren casarse dentro del propio linaje¹⁷ porque así cualquier daño o perjuicio causado por uno de los esposos sobre el otro no crea ninguna *diyya* o composición en sentido estricto. El ofendido o perjudicado, entonces, no se ve obligado a tener una acción contra sus afines o aliados (Holý, 1974: 71) aunque, como veremos, sí que se componen también los daños y ofensas, pero con un concepto moral y jurídico algo distinto del de la *diyya* propiamente dicha.

15 Cf. especialmente El Corán 2, 173/178-175/179. Vernet (2005) ofrece la siguiente versión de la expresión clave al respecto: «A quien se le perdonase algo por su hermano, se substanciará el pleito (proceso) según lo acostumbrado y se le indemnizará con largueza». Y prosigue: «Esto es alivio y clemencia que vienen de vuestro Señor, y quien [lo] infrinja, después de esto, tendrá un castigo doloroso». Estos versículos aclaran pues que la *diyya* debe conferirse en un proceso judicial que ya se conoce, al cual dispone Dios que se sometan las partes por entender que es algo más benigno que el talión: «alivio y clemencia». Y además se sanciona el incumplimiento de la resolución del proceso composicional con una pena aflictiva. Esta *diyya* está confrontada antes con el *qisās* o talión y la sección termina diciendo: «En la ley del talión tenéis vuestra vida, ¡oh poseedores de entendimiento! Tal vez seáis piadosos». Con ello parece establecerse el derecho a sentenciar con el talión y a la vez ejercer la piedad con la composición. En otras partes se habla de la *diyya* como procedimiento común para el homicidio involuntario (cf. 4, 94/92) así como la expiación o penitencia implicadas en la misma *diyya*, o bien añadidas o supletorias en caso de imposibilidad de cumplir con la *diyya* (cf. también 5, 49/45-50/46). También se destaca el valor de la resignación como desistimiento del castigo de talión (16, 127/126). El Corán se ajusta en lo general y en detalles a la justicia vindicatoria, combinando el procedimiento composicional con la aplicación de la venganza autorizada y el talión según las circunstancias de cada ofensa. Junto a la prelación por la composición y el perdón hemos de observar también la prescripción de la *vendetta* y el talión en casos específicos y sujetos siempre a normas de proporción y contención (cf. 17, 35/33; 10, 28/27).

16 Tal como Rospabé (1995) ha estudiado, en muchos casos puede establecerse una analogía entre la deuda composicional (por daños, lesiones y homicidios) y la dote indirecta, en el sentido de compensar o reconocer con gratitud la entrega de una mujer para casar, aunque esta proceda del mismo linaje. De hecho, el matrimonio queda legitimado una vez que el padre del novio paga al padre de la novia la primera porción de la dote indirecta.

17 Los matrimonios preferenciales son entre hijos de hermanos o bien con la hija de la hermana del padre (Holý, 1974: 71).

El valor tradicional de la *diyya* por un hombre muerto era de 100 vacas.¹⁸ Se trata de una cantidad que, si bien en las raras ocasiones en que tuvo que pagarse (según la memoria del presente etnográfico registrado por Holý) se hizo en parte con cabras y ovejas, representa una deuda que probablemente no se liquida del todo. La deuda de sangre en las culturas vindicatorias tiene el valor contrario al de la deuda usuraria. Como valor vindicatorio, en cambio, la deuda por la vida arrebatada debe ofrecerse como reconocimiento de un bien impagable, y por lo tanto dicho reconocimiento se perpetúa en el tiempo, de modo que la deuda no tiene por qué liquidarse enteramente en un plazo corto. Su duración va a la par con la memoria de la culpa, en especial en los crímenes intencionados. El valor enorme de las composiciones de homicidio en las culturas vindicatorias significa ese nexo, a veces perpetuo, de la vida impagable, reconocido más como don que como deuda saldable. En cambio, la deuda usuraria no reconoce la vida del deudor, sino que la disminuye todo lo que puede para que se transforme en capital e interés para el prestamista. Así, para saldar el préstamo se llega a hipotecar la misma vida, con todas las posesiones que una vida humana precisa. La deuda vindicatoria fue creada para reconocer la vida que se ha quitado, mientras que la deuda usuraria lo fue para lucrarse a costa de la vida, hasta matarla.

Luego, como en todo código vindicatorio, los bertis tienen también el repertorio de «tarifas composicionales» para las demás lesiones conforme a la tradición árabe-islámica (Holý, 1974: 133). Si bien la del homicidio de la mujer corresponde a la mitad de la de un hombre, si esta pierde un diente incisivo o canino le corresponde una *diyya* superior en un tercio a la del hombre. En cambio, por la pérdida de una muela al hombre le corresponde una *diyya* superior en un tercio a la de la mujer. Las pérdidas de un brazo, una mano, un pie, un ojo o una oreja obtienen el valor de la mitad de la *diyya* por homicidio. También se tiene en consideración la profundidad o superficialidad de una herida, la importancia estético-social de una herida en el rostro,¹⁹ la curabilidad o irreversibilidad del daño corporal y, en general, todos los impedimentos o defectos que las lesiones puedan significar para el cuerpo humano en su vida social, religiosa y laboral.

La reconciliación composicional desempeña un papel muy importante para el desarrollo de la vida económica cotidiana, dada la importancia del trabajo

18 Probable reminiscencia de los cien camellos fijados por la antigua *diyya* islámica (y su mitad para la mujer).

19 Las heridas en la cara se miden con granos de sorgo y cada grano equivale a una vaca como composición. Para estas cuestiones de la tradición vindicatoria árabe-islámica, véase Terradas (2008).

comunal (Holý, 1974: 92) y de la ayuda mutua entre vecinos. Ello podría explicar en gran parte la precedencia del procedimiento vindicatorio en las sociedades cuya economía y cohesión social dependen de una red viva de intercambios económicos y sociales y cooperaciones laborales. Así, tendrían un sentido social y económico la excepcionalidad de las penas (la ausencia de penas privativas de libertad) y la prelación habitual por la composición. De hecho, la vindicta cruenta suele obedecer más a una hostilidad abierta entre linajes que a una autoría individual. Por eso se confunde en muchas etnografías con la «guerra», o simplemente se denomina así.

Los ordenamientos vindicatorios aparecen pensados para que prevalezca la composición como ritual de reparación o indemnización y reconciliación. La vindicta cruenta, autorizada o atribuida a la parte ofendida por un juez, sería pues excepcional, a menos que nos movamos, como decimos, en una situación de hostilidad abierta o «guerra» entre linajes y clanes. Es así como ya hemos destacado aquellos rituales judiciales que están presididos por la lógica compositiva y que —al frustrarlos en cierto punto— sirven también para decidir la *vendetta* (cf. Terradas, 2008). Así, desde el punto de vista procesal la *vendetta* aparece como una interrupción del proceso compositivo. Pues antes ya se han dado contactos y dones entre las partes, así como intervenciones de autoridades religiosas y de parentesco.

Política y jurídicamente la autoridad viene ejercida por los mayores. Por cada hombre que es considerado cabeza de un hogar. Estos se reúnen en consejos, *mejlis*. Todos participan, aunque no todos aportan lo mismo en las deliberaciones y decisiones de los consejos, y de este modo se constituye una acción colegiada liderada por los más sabios (*jaīd*) en relación con los casos que han de tratar. Y en cada pueblo suelen reconocerse unos mayores distinguidos por la sabiduría en el ejercicio de sus funciones (*shā' ib kabīr*). Dice Holý que son entre tres y siete en cada lugar y que pueden considerarse los que constituyen la magistratura efectiva para decidir en cada caso. Estos, aparte de su reconocida sapiencia, que debe adornarlos tanto para las cuestiones de los demás como para las propias, tienen que poseer un conocimiento perfecto del derecho consuetudinario (*adāt*).²⁰ Así pues, el consejo que delibera y decide sobre varios conflictos juzga y sentencia en muchos de ellos, los cuales por ese motivo aparecen como casos judiciales. Son casos en los que se aplica el conocimiento derivado de la jurisprudencia precedente, la cual se reconoce como derecho

²⁰ Dice Holý al respecto (1974: 120-121): «Speeches by those who lack an adequate knowledge of *adāt*, and have been unable to settle minor disputes in their own household or families are usually refused».

consuetudinario o derecho común de los bertis. De este modo los mayores que poseen dicho magisterio ejercen una autoridad judicial propiamente dicha porque autorizan para la sociedad un proceso que tiene sus actos y garantías, sus reglas de desarrollo y su obediencia social.

El consejo o magistratura local de los bertis se desenvuelve —en el presente etnográfico de Holý— en una estructura política que no lo afecta en su forma procesal ni en la investidura de sus miembros. Se trata de un sistema político centralizado y piramidal, con un soberano en la cúspide (asimilado al concepto de rey, *melek*). Holý caracteriza a esas autoridades como *personales*, frente a las de los consejos, que considera *colectivas* (1974: 116-120). Ello significa que estas últimas se constituyen, y ejercen sus funciones, como sujetos colectivos, mientras que las otras lo hacen como sujetos individuales. Con lo cual, las autoridades colectivas poseen unos principios y mecanismos de legitimación basados en la comunicación social —el epicentro de su poder deliberativo y decisorio o adjudicatorio—, mientras que las autoridades individuales se legitiman con facultades que no se adquieren en la comunicación social, ni la cultivan necesariamente. De ahí su menor capacidad comunicativa y la mayor necesidad de intermediarios de su poder y de sus mensajes, algo propio de las instituciones de la nobleza y la monarquía. Por otra parte, Holý destaca que la función primordial de la autoridad colectiva es la resolución de conflictos, cosa que en la práctica quiere decir enjuiciamiento caso por caso (cf. Holý, 1974: 120).

Volvamos a los consejos deliberativos y judiciales (Holý, 1974: 123-125). Como ordenamiento jurisdiccional, existen tres instancias judiciales: el consejo local —*mejli*—, que ejerce como tribunal en cada localidad, el tribunal *omodiyá*, presidido por el *omda*, y un tribunal «tribal». Cuando una de las partes no está de acuerdo con la resolución de los *mejli*, puede apelar al *omda*. El tribunal del *omda* está constituido por los mayores que viven en la misma localidad que el *omda*. Se entiende, no obstante, que se trata de un tribunal en el que destaca la autoridad de un juez, el *omda*, a diferencia del *mejli* de cada localidad, en el que la autoridad está más repartida entre varios mayores, si bien en cada caso pueden emerger unos «ponentes» espontáneos en la deliberación. Según Holý, queda claro que el *omda* no cuenta con un poder ejecutivo que pueda obligar por la fuerza a que las partes acepten sus resoluciones. Pero el solo hecho de ser considerado *omda* otorga a su sentencia más peso que la de los mayores del pueblo. Es decir que se reconoce una jerarquía jurisdiccional que sirve de itinerario de apelación. El tercer nivel *ad quem* lo constituye el tribunal «tribal». Su sede está en Melit. Tiene jurisdicción sobre los bertis y sobre los *zeyadiya* que habitan en Melit y alrededores. Está constituido por siete jueces bertis y tres *zeyadiya*. El cargo es vitalicio y su nombramiento se hace teniendo en cuenta la

representación proporcional entre los linajes, que a su vez proporcionan los cargos más destacados en todo el sistema político (Holý, 1974: 124-125). Se supone que los miembros de ese tribunal han de ser los más sabios de sus linajes y, al igual que el soberano y los *omda*, reciben un salario de la Administración sudanesa. Tienen sus sesiones todos los días, excepto los viernes.

El desarrollo de la deliberación en el consejo local se caracteriza por lo que, desde la perspectiva jurídica occidental, se revela como una «informalidad». Porque ni hay un control de la concurrencia de todos sus participantes, ni un turno reglado de intervenciones de partes y juzgadores, y, muy importante, las partes deben mostrar su conformidad con lo que se perfila como resultado de la deliberación para que esta se resuelva como decisión. Este aspecto es lo que ha llevado a considerar estos procesos como mediaciones, pero al hacerlo así se han obviado dos características importantes: las consideraciones y fundamentaciones de derecho (común o consuetudinario) que los dotados con el magisterio del derecho van asentando, imponiéndose; y la aquiescencia de las partes con la resolución, cosa que tiene que ver con la función certeramente social de la justicia: hacer participar a las partes —incorporarlas— en lo que debe ser su acervo común, imprescindible para la vida y la supervivencia en sociedad. Se trata, pues, de un proceso judicial en el que se va informando a las partes de lo que viene diciendo el derecho, para que estas se sometan a él de un modo informado y puedan reconocerse en el derecho como partes sociales interesadas en la reconstitución de la sociedad después de su conflicto, a fin de hallar la mejor salida para continuar en la existencia social. Ello nos acerca a comprender cómo, en esas sociedades sin controles policiales y burocráticos, se acatan las resoluciones jurídicas; sin cárceles y sin un derecho instituido y singularizado frente a las demás instituciones sociales. Son sociedades con la necesidad de reinstalar a todos sus miembros tan pronto como sea posible en las redes de reciprocidad y cooperación, imprescindibles para el desempeño cotidiano de la vida económica.

En este contexto, la autoridad judicial se manifiesta con una racionalidad y sentido común propio de la sociedad en la que se desenvuelve: las opiniones de los mayores, más informados en la jurisprudencia y con mayor discernimiento de las particularidades de cada caso, atentos a cuestiones de precedencia o equidad, son escuchadas con más atención (*cf.* Holý, 1974: 122 ss.). Acaban imponiéndose como sentencias razonadas a través de la misma audiencia pública y con la correspondiente conformidad o consentimiento de las partes.

Los mayores no heredan su posición u oficio judicial de un modo personal, sino como cabezas de sus linajes respectivos. Holý destaca que «la cualificación decisiva para adquirir la posición de juez es la de poseer las cualidades de la persona mayor. La amplitud de la sabiduría y el conocimiento del derecho con-

suetudinario constituyen el criterio decisivo para dicha posición». Y, para escoger nuevos miembros del tribunal, son los otros miembros quienes deciden (Holý, 1974: 124-125). Es decir que existe cierto grado —totalmente reconocido— de conocimiento especializado y de selección de jueces en función de aquel, aunque ello no supone una cultura jurídica excesivamente especializada como la generada por el desarrollo del derecho positivo en nuestras sociedades. Prevalece un derecho incrustado con el sentido común de la sociedad, el que Vinogradoff (1913) reivindicaba ante los excesos del derecho positivo.

La jurisdicción se crea en el lugar del conflicto y es juzgada por los mayores cercanos a este en aquel momento, con independencia de su lugar de procedencia, igual que las partes en conflicto (Holý, 1974: 122).

El tribunal tribal comienza sus sesiones reuniendo en asamblea a todas las partes que tienen algún caso para someter a juicio. Las sesiones empiezan entre las 9 y las 11 de la mañana y finalizan a las 2-3 de la tarde. El veredicto debe contar con el voto del presidente y de otros tres miembros del tribunal por lo menos.

3.1. Tipos de conflicto y procedimiento en los «mejlis»

Holý distingue en principio entre dos tipos de conflictos u ofensas según requieran o no composición (*diyā*). Y, cuando requieren composición, distingue —de acuerdo con la doctrina que también poseen los bertis— entre los que causan daños involuntariamente y los que lo hacen voluntariamente, como cuando se roban camellos.²¹ Los conflictos que no requieren composición —en que no hay entrega de una compensación o indemnización material— pero que deben entender una reconciliación o conformidad pacífica con lo decidido, son los que en nuestro ordenamiento denominaríamos de carácter civil y privado. Así sucede con las disputas sobre herencias y sobre propiedades y posesiones en caso de divorcio. En estos casos el *mejli* actúa como un juzgado de paz, pero con una autoridad colegiada y con una resolución que solo puede revocarse en apelación.

²¹ Los robos no se componen con *diyāt*, sino que la devolución de lo robado o su equivalente se conceptúa de otro modo, puesto que el acto deliberado del robo posee una particularidad moral que lo distingue de las demás ofensas con daños, especialmente de las causadas sin la intención de producir daños personales o patrimoniales. Por este mismo motivo el asesinato, la traición y todo acto contra los bienes y la vida de los demás perpetrados maliciosamente, con dolo, no son asequibles en principio a la *diyā*, aunque esta puede alcanzarse por lo que se tiene como una mayor piedad religiosa.

Holý dice que para resolver estos casos suele consultarse El Corán pero que no se aplica al pie de la letra. Que los casos más frecuentes proceden de disputas entre marido y mujer. Las acusaciones suelen ser contra la mujer: sospechas de adulterio, de malversación de bienes comunes, de irresponsabilidad en los quehaceres domésticos. También se suscitan disputas entre un hombre y sus parientes políticos por razón de la *rahûla* o dote indirecta. Luego, ocurren también disputas entre parientes y vecinos a raíz de deudas y devolución de cosas prestadas.

El desarrollo de esas disputas comienza en el seno de la misma familia o grupo de parentesco con el que se tienen las relaciones más propincuas, lo cual parece un universal que se presenta con naturalidad en los conflictos «privados»: acudir a personas de confianza que hacen de mediadores o amigables componedores. Pero la cuestión deviene «pública» una vez que, ante la insuficiencia de esas medidas, se acude al consejo de los mayores o *mejli*. Aun así, existe cierta continuidad con la anterior iniciativa «privada» puesto que es fácil que algunos miembros del *mejli* hayan sido testigos de anteriores pactos y transacciones, precisamente con el fin de evitar futuras disputas. En este sentido se da una especie de reconocimiento registral en las aceptaciones y divisiones de herencias, y en las demarcaciones de las arboledas de recolección de goma (Holý, 1974: 126).

La convocatoria del *mejli* se hace a raíz de un conflicto que la solicite (Holý, 1974: 126-128). Los juicios del *mejli* tienen prioridad sobre las demás actividades personales y sociales. Holý cita como ejemplo el caso de una disputa que surge en un matrimonio en plena época de escarda o desyerbe. El padre de la esposa se acerca a tres hombres mayores del pueblo cuando estos se dirigían a desyerbar sus campos. Estos interrumpen su trayecto y convocan el *mejli* para tratar la cuestión. Holý señala que ese mismo día se celebra el *mejli*, el cual dura toda la jornada, y a él acuden las dos partes interesadas con sus respectivos padres, además de los mayores que constituyen la asamblea y tribunal, ello a pesar de hallarse todos dedicados —según temporada— a la faena del desyerbe.

Ahora bien, la resolución de los conflictos adquiere tanta precedencia y diligencia que, si se hallan algunos mayores cerca del lugar donde surge la disputa, en un campo o zona de recolección de goma por ejemplo, se resuelve el asunto en el mismo lugar. Entonces el procedimiento puede desarrollarse como simple mediación, como arbitraje o como juicio. Las circunstancias y la materia van dictando la forma del proceso, siempre, eso sí, bajo la autoridad de esos mayores que tienen facultad para ir variando el tipo de procedimiento. Así pues, puede darse una mediación o un arbitraje que toma la forma de una pequeña

reunión en medio del campo, al lado de otras personas que siguen con sus faenas. O bien puede concitar la congregación de un mayor número de gentes interesadas en seguir el proceso. Esa misma reacción social podrá repercutir en la importancia de la decisión tomada al respecto. Todo, pues, según una sinergia espontánea de formas y contenidos.

Los *mejli* pueden estar constituidos por más o menos miembros (desde unos cinco a una docena o más) en función de varios motivos. Así, puede darse que algunos se abstengan por presunción de parcialidad, o por no querer alinearse con la resolución que esperan que va a imponerse. De hecho previenen lo que en otro ordenamiento tendría que darse como recusación.

Holý (1974: 127) narra una convocatoria de *mejli* para tratar la división de una propiedad con motivo de un divorcio. Se trataba de una pareja que antes de divorciarse vivía en el pueblo de los padres del marido y después del divorcio la mujer regresa al pueblo de sus padres. El *mejli* se constituyó entonces con mayores de ambos pueblos. El sitio escogido para la reunión fue enfrente del hogar en el que la pareja divorciada había convivido. Es decir, cerca del lugar del conflicto, como cuando se resolvía uno de ellos en medio del campo o al lado de un pozo, donde ocurrían fácilmente conflictos relativos a la precedencia y otros derechos sobre el agua.

Uno de los mayores, con más reputación por su sabiduría, se abstuvo de participar en el *mejli* pero siguió el proceso a distancia, comentando su desarrollo. Lo hizo así porque había sido acusado por la familia de la mujer de haber tomado partido por el marido. Lo que había ocurrido es que era un vecino próximo a la pareja y testigo de sus frecuentes discusiones. Había congregado a otros mayores para presentarse en el hogar de ellos y resolver la situación. En muchos casos lo intentó él mismo como mediador. Él y el marido pertenecían a la misma familia patrilineal o segmento de linaje. Ello suscitaba la sospecha de cierto favoritismo. El caso es que en estas disputas anteriores los *mejli* habían declarado culpable a la mujer. Y ya que él mismo los había convocado, los parientes de ella sospecharon de su partidismo. Pero, además, esta misma persona mayor se había ofrecido al marido como fiador²² suyo ante el tribunal tribal.

Ya hemos avanzado que varias razones concurren en la cuestión del cumplimiento de las resoluciones arbitrales y de las sentencias, «a falta» de instituciones policiales y penitenciarias. De hecho, seguramente debería verse al revés: que la destrucción o corrupción de otros medios desarrolló dichas institucio-

22 *dāmin*: fiador para hacer comparecer ante el tribunal y para acatar y cumplir la sentencia.

nes. Como otros antropólogos, Holý menciona que la concordancia de las decisiones de las asambleas judiciales con la «opinión pública», a la que a su vez consolidan con dichas decisiones, asegura su cumplimiento. A esta afirmación estrictamente moral, cultural, debe añadirse otra social que venimos señalando y que no se desprende tanto de unas ideas o creencias como de unas necesidades. Se trata de que, al no preponderar las relaciones de mercado y no vivir en una sociedad de masas, la cooperación laboral y la solidaridad económica requieren de la constante interacción social para sobrevivir, tanto individual como colectivamente. Como Llewellyn ya constató (Llewellyn y Hoebel, 1941) para sociedades de este tipo, la excepción o aislamiento individual constituye una especie de ruptura constitucional que afecta al orden económico básico y pone en riesgo la subsistencia. Entonces si uno no cumple con la sentencia del tribunal se arriesga a no obtener confianza ni ser acogido en relaciones de reciprocidad en muchas interacciones económicas y sociales. Así, lógicamente, el culpable solo podrá evadirse por ofensas o conflictos que se tengan por menores o muy marginales. De otro modo será acusado ante una instancia superior. En este sentido, podrá tolerarse el incumplimiento de una resolución judicial —pongamos por caso, en una disputa conyugal— si para los demás hombres no afecta a lo que esperan del condenado en sus relaciones habituales de naturaleza social y económica. Es algo que puede compararse con nuestra sociedad, cuando ni siquiera la comisión de un delito afecta a las expectativas morales y la confianza que existen en determinados ámbitos (empresarial, parlamentario, militar, académico, religioso).

Pero el miedo a la «opinión pública», y al juicio moral que circula en una sociedad no anónima, induce —según Holý— a acatar muchas resoluciones de los *mejli*. Puede haber un periodo de duda, reluctancia o resentimiento que hace que no se cumpla inmediatamente lo que el *mejli* ha decidido. Ello se tolera, e incluso la decisión judicial puede ser suficiente para crear una condena moral sin eficacia ejecutiva. Puede ocurrir así cuando la disputa no implica bienes raíces (*cf.* Holý, 1974: 128 ss.). Entonces la condena tendría el valor de una reconvención o sanción moral. Holý también concede eficacia social a la condena cultural ejercida en consonancia con la «opinión pública».

3.2. El «*kassār khawātir*»

Este concepto refleja toda una perspectiva de justicia vindicatoria entre los bertis: la importancia de la intencionalidad en la apreciación de lo ilícito y del

comportamiento inmoral en general; característica que, en los procedimientos compositivos y en su moral concomitante, desdice la pretendida falta de discriminación entre voluntariedad e involuntariedad, entre intención consciente o su falta. *Kassār khawātir* significa literalmente «quien quebranta las intenciones de los demás» (Holý, 1974: 128 ss.), es decir, quien va en contra de la intencionalidad que se halla en el comportamiento moral de la mayoría de los hombres que integran una comunidad. Implica, pues, el valor de la intencionalidad en la apreciación de la conducta, apreciación hecha por un sujeto colectivo, depositario de esa intención ética. Significa directamente el que se enfrenta a la «opinión pública» o sentir moral de la mayoría de la comunidad de parientes y vecinos. La persona señalada como *kassār khawātir* es alguien que ofende a la comunidad o que no cumple con sus obligaciones sociales. Puede ser alguien que incumple una resolución judicial o que no se responsabiliza de una *diya* o composición. Los demás no le ofrecerán el trabajo comunitario o *nafir* cuando lo precise. Incluso puede que los mayores rechacen mediar o arbitrar en las disputas que llegue a tener en su familia (con su mujer, pongamos por caso). Perderá las relaciones de reciprocidad que lo integran en la vida social y económica de la comunidad. Sufrirá la pena de ser individualizado por el sujeto colectivo de derechos y obligaciones, la comunidad, entendida como la mayoría de personas necesarias para la cooperación y solidaridad que afianzan la vida material y social de todos. Eso, ya constatado por Llewellyn, es lo más equivalente a la «condición penitenciaria» en una comunidad sin instituciones policiales y penales.

El *kassār khawātir* coincide en muchos aspectos con la figura extendida etnográficamente del *bully* o pendenciero y bravucón. Holý lo caracteriza como airado, muy susceptible, pronto a reñir con los vecinos, perezoso en todo trabajo, en común o individual, e insolidario. No respeta la opinión del prójimo y no acata las decisiones de los *mejli* que le conciernen. Puede llegar a ser expulsado de su comunidad. Primero se intenta corregirlo mediante amonestaciones por parte de los mayores del pueblo. Al hacerse notorio es muy posible que sus paisanos empiecen a cesar en sus interacciones de reciprocidad y cooperación con él. Si no escarmienta, lo citan en el *mejli*. En el procedimiento debe jurar que acatará la decisión de quienes lo van a juzgar. Puede ser condenado a un destierro que se convierte en exilio, puesto que ha de emigrar tan lejos cuanto no sea conocido en absoluto. Porque la reputación de un *kassār khawātir* alcanza un radio considerable. Así es que difícilmente uno de ellos puede instalarse sin más en otra aldea cercana. Si se instala inadvertidamente y al cabo de un tiempo los mayores del pueblo descubren sus antecedentes, lo conminan a que se vaya. La responsabilidad por sus fechorías recae siempre

sobre su grupo agnaticio responsable de las *diyāt* (Holý, 1974: 128). Cuando un *kassār khawātir* es juzgado y condenado, se fija un límite de tiempo para que cumpla con el destierro y ha de jurar que lo hará. Holý dice que son pocos los que se atreven a romper ese juramento, lo cual se tendría por sacrílego. Si uno de ellos se obstina en quedarse, desafiando su juramento ante Dios y el mandato del *mejli*, se encuentra en una situación que lo fuerza a partir: si sus paisanos están convencidos de que su salida de la comunidad es la única solución, se encontrará excluido de la cooperación económica y de las interacciones sociales ordinarias de todo tipo. Por ejemplo, no lo ayudarán a recuperar sus animales cuando se hayan extraviado, ni siquiera cuando alguien los haya visto. Se evitará estar con él en los pozos, no lo harán partícipe de las actividades rituales, e incluso lo dejarán solo en caso del funeral de un familiar suyo. Así pues, como concluye Holý (1974: 129), en estos casos «aunque los mayores no poseen ningún poder ejecutivo, casi todo el mundo se somete a sus mandatos». En cambio, si se trata de disputas sobre la propiedad, pueden apelar a los tribunales superiores del *omda* y de Melit. En la práctica, observa Holý (1974: 129), un *kassār khawātir* se ve obligado a emigrar a una ciudad a trabajar como proletario. Aunque sus parientes o vecinos lo ayuden en su partida y cuente con algunos bienes y asistencia para instalarse en otra aldea, donde fácilmente su fama lo precederá, siempre se sentirá obligado a marcharse. Es un fugitivo, que finalmente debe abandonar el territorio de su grupo étnico. Las ciudades son refugios prácticos para estas personas. Así, como en otros ordenamientos vindicatorios, el castigo del exilio se da en vez de las penas privativas de libertad características de los ordenamientos penales. Y se da ya desde las decisiones de los tribunales de «primera instancia» o *mejli*.

En las disputas sobre propiedades los procesos toman otras direcciones. Holý refiere (1974: 129-130) que en esas disputas no suele representarse la figura de un reo públicamente ofensivo para los demás, sino la precaución ante un conflicto en el que resulta aventurado decantarse por una de las partes, no constituyendo además el conflicto una amenaza o intimidación para el resto de la comunidad. En los *mejli* se tratan y distinguen pues a todos los efectos aquellas ofensas que, aunque «privadas», constituyen una amenaza para toda la sociedad,²³ de aquellas otras más restringidas a los intereses de las partes que presentan el conflicto. En estas no surge una «opinión pública» claramente decantada a favor o en contra de una parte. Sin embargo, cuando en el proceso se hace

23 Esta es también una característica notable de los ordenamientos vindicatorios. La figura del *bully* juzgada como una amenaza para toda la sociedad ocurre en civilizaciones tan diversas en otros aspectos como la inuit (cf. Spencer, 1959) o la griega (el *hibrístico*: cf. Terradas, 2013).

patente que una de las partes no está de acuerdo con la resolución que han tomado los mayores, entonces puede convocarse a todo el pueblo en asamblea y repetirse el juicio. En estas circunstancias aún se forzará menos a hallar una solución. Si esta no aparece con parsimonia y pleno consenso de las partes afectadas, entonces podrá apelarse al tribunal «tribal». Los mayores del *mejli* pueden también decidir trasladar el caso al tribunal «tribal» si la parte que declaran culpable rechaza aceptar su culpa o considera excesiva la enmienda del daño u ofensa. En este caso, los mayores fijan un término de comparecencia ante el tribunal «tribal», y la parte que allí comparecerá debe proponer un *ḍāmin* o fiador de su comparecencia y cumplimiento de todas las providencias y fallos judiciales. Si alguien no puede hallar un *ḍāmin*, debe jurar por El Corán que no fallará su comparecencia. Holý aclara que las únicas personas que tienen dificultades para encontrar un fiador son aquellas que con anterioridad ya han obligado a uno de ellos a responder efectivamente por ellas, o bien alguien con la reputación de ser un *kassār khawātir*.

3.3. Las diferentes «diyāt»

La composición de los bertis es característica de las sociedades islamizadas de tradición jurídico-ritual malequita. Holý (1974: 130 ss.) pone de relieve las diferentes *diyāt* según se trate de homicidios, lesiones o daños patrimoniales. Los actos lesivos más frecuentes que exigen una *diyya* son las destrucciones en las arboledas de goma, las quemas de algunas cosechas, la muerte de animales y otras acciones que perjudican los patrimonios de las familias. Suelen ser consecuencia de disputas sobre los mismos bienes o tener relación con otras ofensas personales.

Holý distingue las composiciones según sean entre «tribus» o entre linajes. No se establece composición para hacer frente a daños causados dentro del grupo de parientes reconocido como *agrabūn*, compuesto por los descendientes de los cuatro tatarabuelos maternos y paternos.

Uno de los daños patrimoniales de ocurrencia más frecuente entre miembros de un *agrabūn* —y más concretamente entre miembros del segmento de linaje patrilineal— es el que el ganado ocasiona a una cosecha. Este no es compensado según una *diyya*, sino que se deja en términos de accidentales pérdidas recíprocas por las mismas circunstancias, creándose un pacto específico para ello (con la salvedad de avisos o reconvenções por conductas imprudentes). Dicho pacto es referido como *shimū'āga* (o «cosa tomada») y consiste en que, cuando se estima un daño grave (en cosecha de grano o árboles de goma),

2/3 de lo que sería el valor de la composición quedan como *shimū'āga* o parte declinada de aquella, y el tercio restante sí que es reclamado. Esta parte restante que el responsable del perjuicio ha de pagar sigue en cierto modo el criterio social de la *diyya*, puesto que puede solicitarse solidariamente a otros familiares próximos. Pero también puede darse que, por las circunstancias o la relación personal con el responsable de los daños, se renuncie enteramente a alguna compensación.

Por otra parte, si los daños o perjuicios se repiten con cierta frecuencia por parte del mismo responsable, entonces los mayores del pueblo intervienen para fijar el valor composicional aunque esté sometido a un pacto de *shimū'āga*. Y, si la parte perjudicada exigiera una composición completa, el responsable ganaría fama de ser un *kassār khawātir* por su comportamiento egoísta y poco respetuoso con sus propios parientes.

Se da también la respuesta solidaria ante un daño del que es responsable un miembro del mismo linaje y entonces se deja todo el valor del daño como *shimū'āga*, puesto que los miembros del propio linaje le subsanan todo el valor de lo perdido. En este caso se hace según la costumbre del *ta'wīd*, que es la que se presta por ejemplo cuando alguien ha perdido su casa devastada por un fuego (Holý, 1974: 131).

Es decir que la jurisprudencia al respecto pondera entre el fenómeno accidental, el de más responsabilidad, el que puede resolverse solidariamente y el notoriamente abusivo. La interacción entre derecho y sociedad atiende a todas las circunstancias socialmente modificativas del valor de las pérdidas.

En cuanto a los homicidios y lesiones entre miembros de un mismo *agrabūn*, tampoco se da compensación, sobre la base de que el grupo que sería donador de la composición coincidiría con el donatario, ya que la solidaridad vindicatoria del linaje así lo define. El homicidio ocasionado por un miembro del mismo *agrabūn* —muy raro, según Holý— es tratado como un pecado y crea un ritual funerario que de hecho conlleva asistencia a la familia del difunto por parte de sus parientes. Podría decirse, pues, que la solidaridad conectada con las obligaciones rituales con los más próximos sustituye la acción de la *diyya* entre los menos próximos. Ahora bien, si el homicidio ocurre entre miembros más alejados del mismo linaje (nivel «máximo», según la terminología que utiliza Holý) entonces sí que procede una composición. Su valor oscila entre seis y quince vacas o su equivalente en dinero. Pero no se ofrece propiamente como *diyya* sino como *ṣadagāt*. Se trata de una ofrenda funeraria que se destina en gran parte a los requerimientos religiosos y sociales del difunto. Es más bien una ofrenda de expiación por el homicidio, el cual, dado que ocurre en el interior del linaje, se considera ofensa a la ley divina, pecado. El homicida suele

pagar la mitad del *ṣadagāt*, y la otra mitad la pagan miembros de su *agrabūn* y aun puede que otros parientes de su mismo linaje, exceptuando siempre a los que están próximos al difunto. La organización de estos pagos se hace bajo la tutela del *raʿīs al-dīya* o «jefe de la *dīya*», quien es a su vez el *sīd al-ḥakūra* o persona de máxima autoridad de todo el linaje.²⁴ El homicida debe instar al *raʿīs al-dīya* para que abra un proceso con el fin de decidir esta composición expiatoria por homicidio dentro del linaje. El *raʿīs al-dīya* es quien sancionará la cantidad del *ṣadagāt* y procederá a recolectarlo entre los miembros del linaje que se han ofrecido para su contribución.

Cuando se trata de un homicidio, lesiones, daños o perjuicios entre linajes es cuando se establece propiamente la *dīya*. Toda muerte, lesión personal o daño patrimonial —proceda o no intencionadamente, incluso sin casi poder atribuírsele responsabilidad— debe resarcirse de forma material. La perspectiva es la del universo compositivo vindicatorio: el daño de la parte ofendida o victimizada crea la obligación social de su resarcimiento. Así que la jurisprudencia busca, o bien la parte social más próxima a la responsabilidad, o bien la que según convenciones morales y jurídicas ha de tener el deber de hacerse responsable. Ninguna víctima puede quedar sin compensación, sin algún tipo de reparación. Precisamente por este motivo se ha desarrollado la solidaridad de amplios grupos sociales para hacer frente a lo que son las consecuencias de meros accidentes. Cuando el itinerario causal de la responsabilidad se agota, entonces se hace como si se tratara de una «responsabilidad civil subsidiaria» al de un grupo más amplio aunque menos responsable directamente, y no culpable. Por ejemplo, se hace responsable al linaje que está en el lugar donde ha ocurrido el accidente. Lo importante a tener en cuenta es que el concepto de composición o *dīya* tiene más presente la realidad del daño sufrido que la culpabilidad de su causante, ante el imperativo de compensar al dañado u ofendido. Así podemos distinguir composiciones suscitadas más directamente por la culpabilidad del autor y la solidaridad obligatoria de sus parientes, de otras composiciones creadas por un acontecimiento de carácter accidental al que se hace frente con una solidaridad social entendida como deber. En eso no se distingue la responsabilidad contractual de la extracontractual.²⁵ Como un seguro incorporado en el deber moral de asistencia colectiva a cualquier persona o gru-

24 Cargos hereditarios. El cabeza o jefe de la *dīya* puede recibir también otras denominaciones (cf. Holý, 1974: 131).

25 La solidaridad de los miembros del linaje hace frente a ambas responsabilidades: la *dīya* la pagan también solidariamente los miembros del linaje cuando alguien daña un bien prestado por un tercero para su uso (cf. Holý, 1974: 132).

pos de personas afectadas por alguna desgracia. De este modo el seguro cobra su significado social, su azar queda compensado por la reciprocidad, no por un excedente de cobros acumulado en forma de capital, como ocurre en una compañía de seguros. Y tampoco hace falta definir riesgos objetivos cuando el ejercicio de la responsabilidad basada en la reciprocidad excede siempre al que la basa en la culpabilidad. Es decir que, si siempre que alguien sufra algún daño habrá quienes lo compensen, no es necesario hacerlos aparecer a base de extremar la responsabilidad ante el mínimo riesgo.

La composición, pues, pensada para compensar o indemnizar a la víctima abarca todas las posibilidades de responsabilidad civil y penal, exceptuando el robo, como ya hemos dicho.

Cuando se trata de daños patrimoniales causados por un miembro de otro linaje, primero la parte dañada se dirige a los mayores de su pueblo para exponerles el caso, luego estos se reúnen con los hombres mayores del pueblo del acusado y, en asamblea judicial conjunta, escucharán a las partes, deliberarán y pronunciarán la *diya* que se debe pagar. También puede denunciarse el hecho directamente al *omda*, quien a su vez reunirá a los mayores de los dos pueblos (y de dos linajes diferentes) y a las dos partes, y celebrando juicio también resolverá la *diya*.

Cuando se producen lesiones resultantes de una riña entre miembros de dos pueblos y linajes diferentes, en la que no es posible hablar propiamente de ofensor y ofendido, también se celebra un juicio presidido por los mayores de los linajes de ambos pueblos y puede contar con la cojudicatura del *omda*. Y asimismo resuelven la *diya* fijando su valor para que la persona o personas lesionadas reciban su indemnización (Holý, 1974: 132). La pertenencia del herido o de los más heridos decide la responsabilidad de la *diya* que debe ofrecérseles, en consonancia con el deber de seguros recíprocos que antes hemos explicado. Y siempre se puede recurrir al tribunal «tribal» en caso de desacuerdo con el fallo del *omda* o de los *mejli* de los dos pueblos y linajes. Pero, en este caso, la parte condenada a componer deberá pagar también una multa al tribunal «tribal».

Holý explica (1974: 132) que, en los casos de homicidio o asesinato, el autor suele entregarse inmediatamente a la policía del Estado o busca amparo con su *omda* o *sheik*. Estos lo trasladarán al tribunal para su enjuiciamiento asegurándose el ejercicio de todas las garantías procesales para el acusado. Ahora bien, como para los bertis se trata de un ordenamiento vindicatorio, en principio hay derecho para que pueda resarcirse el crimen con una vindicta cruenta (*tār*). Luego, el procedimiento vindicatorio queda entrelazado con el del poder judicial del Estado sudanés. Este podrá condenar al acusado a muerte o a una pena de prisión. Pero en esta resolución entra la *diya*. Pues si los miembros del lina-

je de la parte ofensora componen con la *diyya*, durante el mismo proceso del tribunal del Estado, este atenúa la condena penal. La *diyya* puede actuar, pues, de atenuante de la pena de prisión para homicidios y asesinatos. Lo cual da que pensar en la siguiente dirección: los tribunales de los Estados islámicos pueden evitar condenas a muerte y acortar las de prisión cuando se ofrece una *diyya* a la parte ofendida. Ello haría disminuir las decisiones de ejecutar una vindicta cruenta (*qiṣāṣ* o *tār*).

Para sustanciar la *diyya*, incumbe a la parte ofensora —al autor de la ofensa o a uno de sus parientes— dirigirse formalmente al *raʿīs al-dīya* para todo su linaje (linaje máximo), quien en principio ha de ampararlo si está dispuesto a componer con la *diyya*. Es decir que la iniciativa para instar el proceso corresponde a la parte ofensora, para aplacar el derecho de *qiṣāṣ* que pudiera corresponder a la parte ofendida; y, en cualquier caso, es el reconocimiento inicial de la deuda de la *diyya* —amparada por la autoridad judicial del linaje— la que abre el procedimiento legítimo. El autor debe reconocer, pues, desde el comienzo su responsabilidad, y asumirla con intención efectiva, para que pueda sustanciarse toda la continuación del procedimiento. Este requisito es condicional a que los miembros de su linaje acepten satisfacer la parte que les corresponderá de la *diyya*. El tribunal queda formado por el *raʿīs al-dīya* junto con un consejo de miembros de los *mejli* concernidos por ambas partes. La sesión consiste, una vez que se abre con la convicción del reo del crimen, en deliberar y fijar el valor de la *diyya*. Esta es, pues, el resultado de una decisión que emana de la autoridad judicial, a la vista del carácter y gravedad de la ofensa o daños. No es, por tanto, una negociación entre las partes con algún mediador. Esta ocurrencia —que se ha indicado para otras sociedades— parece más bien derivar de la pérdida de poder judicial como consecuencia de la invasión colonial o estatal.

Una vez que el tribunal decide el valor de la *diyya*, el reo y su *agrabūn* discuten el reparto de esta entre sus miembros, ya que estos contribuirán más por cabeza que el resto de los miembros del linaje. Cuando el reo y su *agrabūn* poseen bastante riqueza, entonces pueden contribuir con la mitad del valor de la *diyya*. Pero en ningún caso, por más rico que sea el ofensor, ni se le pide ni decide pagarla toda él solo. Esto supondría infringir el deber y obligación de reciprocidad solidaria con todo su linaje. Debe primar la dependencia de la colectividad, solidaria por encima de la autosuficiencia en todo lo que está preceptuado bajo la responsabilidad de la reciprocidad. Ese reparto imperativo significa que para cada caso de deuda colectiva no puede eludirse la responsabilidad de cada uno, por más que cuando se haya hallado culpable haya podido contribuir más a su propia *diyya* (por poseer más riqueza). En consonancia con todo ello, Holý

(1974: 133) dice que los miembros del *agrabūn* ofrecen sus porciones de la *diyya* sin rechistar, una vez que el tribunal ha fijado el reparto y el *ra'īs al-dīya* procede a su recolección. Ahora bien, todos pagarán, pero una vez que se conoce el total no se distribuyen las aportaciones de un modo exacto. Cada cual decide lo que va a aportar. Y ello va a depender de la distancia genealógica, de las coincidencias entre vecindad y parentesco, del parentesco practicado en diversas interacciones y del estado moral en que se halle la relación entre el reo y los demás miembros de su linaje. Cada individuo y cada grupo de parientes calculan en función de todas esas consideraciones. Así, Holý (1974: 134) destaca que, si el padre y la madre del reo son miembros de dos clanes o grandes linajes diferentes, solo los miembros patrilineales de su *agrabūn* contribuyen con mayores porciones de la *diyya* que los demás miembros de su linaje. En este caso, los parientes matrilineales del *agrabūn* participan sin duda también en la composición, pero la reducción de su contribución es representada bajo otro nombre, *'awad* que significa más bien «una ayuda». Pero, en general, el hecho de que cualquier miembro del *agrabūn* actúe de este modo, con una aportación menor que es considerada *'awad*, depende de la relación personal que mantiene con el reo y de la distancia y frecuencia de aquella, en el espacio y el tiempo, respectivamente. En cambio, si los parientes matrilineales son vecinos próximos, mantienen interacciones solidarias y cooperativas frecuentes y se llevan bien unos con otros, entonces contribuyen a la *diyya* con una iniciativa de distribución similar a la de los demás miembros del *agrabūn*. Y los miembros del linaje matrilineal que viven más lejos y no mantienen una interacción tan frecuente contribuirán con cantidades análogas a las de los miembros del linaje patrilineal también más alejados. Es decir que la bilateralidad se impone en la solidaridad de la *diyya* según criterios de parentesco práctico o realmente solidario en las rutinas y avatares de la vida.

Los que sí contribuyen con iguales porciones son los parientes que están situados en coronas más lejanas al *agrabūn* del reo. El valor de la *diyya* aconseja la mayor o menor participación de los parientes más alejados. Si se trata de un valor elevado (por un homicidio, por ejemplo) no solo contribuirán los hombres mayores, sino también las mujeres casadas con un valor equivalente a la mitad del aportado por los hombres, y aun los parientes más alejados geográficamente contribuirán con iguales fracciones (Holý, 1974: 134).

El *ra'īs al-dīya* se encarga de recoger todas las contribuciones de la *diyya*. Para los clanes o grandes linajes dispone de un diputado en cada pueblo, reconocido como *wakīl*, que es quien se encarga de la recolección local. Y aun hay otros responsables (*duāni*) para los linajes de mayor dispersión geográfica. Así, entre unos y otros van recolectando todas las contribuciones. Recordemos que úni-

camente entre los parientes de la corona más próxima o *agrabūn* se dan diferencias en sus aportaciones, y ya hemos explicado los motivos. Los bertis sostienen que ante la obligación de la *diyya* no aparece ningún *kassār khawātir*. Si alguien se negara a contribuir sería denunciado por el responsable de la recolección, y el tribunal (tribal) tiene la facultad para confiscar la parte de sus bienes equivalente a la porción de la *diyya* que le corresponde pagar.

El destino de la *diyya* depende del tipo de ofensa o daño causados. Cuando se trata de daños patrimoniales, todo el perjudicado recibe la integridad del importe. En caso de homicidio se reparte entre los parientes de un modo análogo a como es recaudada (Holý, 1974: 135). El *raʿīs al-dīya* entrega toda la *diyya* recogida al *duāni* del tribunal tribal. El tribunal verifica la sustancia de la *diyya* (ganado o dineros) y la remite al *raʿīs al-dīya* del linaje del muerto. Este la distribuye entre sus parientes. La distribución se hace públicamente con testigos, de tal modo que la parte de la víctima no pueda negar haber recibido su correspondiente *diyya*. En la aceptación de la *diyya* por homicidio, y por asesinato —si se consiente en perdonar y componer—, todos los miembros del linaje del muerto juran no tomar venganza.

También existen pactos entre linajes, análogos a los establecidos entre vecinos, para hacer frente a las *diyyāt*. Así se da entre los linajes más contiguos territorialmente y que pueden tener conflictos con cierta frecuencia, incluyendo algún homicidio involuntario. Reciben el nombre de *rakūba*, que viene a ser como un *ṣadagāt* dentro del linaje. La iniciativa para establecer dichos pactos debe proceder del linaje ofendido. Este acepta recibir únicamente un tercio de la *diyya*, admitiendo que los otros dos tercios se dejan como *rakūba* o *shimūʿāga* (igual que sucede con los pactos dentro del *agrabūn*).²⁶ Ahora bien, si se da un homicidio intencionado, ofensivo, procede en principio pagar o reconocer la deuda de toda la *diyya*. Por lo demás, los hombres mayores consultados por Holý defendían la conveniencia de esos pactos, puesto que aseguraban una mayor tranquilidad y seguridad para toda la población de los linajes aliados. Incluso si la parte ofendida no estaba de acuerdo con recibir solo un tercio de la *diyya*, asegurada por el *agrabūn*, podía darse que el resto de los miembros del linaje recaudaran los otros dos tercios para satisfacer al linaje ofendido y asegurarse la paz y el mantenimiento de la alianza en el futuro. Los bertis insistían, diciendo a Holý que el hombre que no respetaba el *rakūba* se ganaba la reputación de un *kassār khawātir*.

²⁶ Y ese tercio de la *diyya* es recaudado entre el reo y su *agrabūn*, mientras que los otros dos tercios son satisfechos por los demás miembros de su linaje en partes iguales.

Siguiendo en el presente etnográfico de Holý: los conflictos intertribales con daños y lesiones pueden resolverse también mediante procedimientos compositivos, con *diyāt*. Si los daños no revisten importancia, la *diya* es satisfecha únicamente por los miembros del linaje del reo. Pero si se trata de daños y ofensas graves —incluyendo homicidios—, entonces todos los bertis están obligados a contribuir. La recaudación y la transferencia de la *diya* se hacen de modo análogo al descrito entre linajes. El *duāni* de todos los bertis es el encargado de organizar la recaudación y transferencia de la *diya*. Para ello convoca a cada uno de los *ra'īs al-diya* para acordar la parte correspondiente a cada linaje y fijar un término temporal para concluir la recaudación.²⁷ El linaje del reo contribuye con un tercio de toda la *diya* y los demás linajes con los dos tercios restantes.

La *diya* que debe ofrecerse a otra «tribu» es aportada a un tribunal del Estado de Sudán por los máximos representantes de los tres linajes bertis más numerosos. Allí, en el proceso, los representantes de la parte ofendida jurarán al recibir la *diya* no tomar venganza por la ofensa criminal que les ha sido infligida, lo que da lugar a la reconciliación.²⁸ También, como en los demás niveles sociopolíticos, se dan pactos de *rakūba* entre distintas «tribus». Pero todos los linajes bertis contribuyen por igual a la recaudación del *šadagāt* o tercera parte de la *diya*.

4. OBSERVACIÓN FINAL

La etnografía de Holý proporciona unos datos excelentes para explicar una parte importante del procedimiento vindicatorio y de su ordenamiento en general. Establece las formas regulares de la composición o *diya*, su lugar en el proceso y su relación con los tribunales, la importancia de las decisiones judiciales para fijar su valor, y las materias que crean la *diya* u otras formas de compensar o expiar. En este sentido hace ver claramente cómo la creencia de que no existía ningún tipo de composición para los daños y ofensas dentro de un mismo linaje, y aun entre parientes próximos, era una falacia. Ahora bien, es muy difícil encontrarlo todo en una sola etnografía. Así, no indaga en otras vertientes

²⁷ Cada *ra'īs al-diya* debe entregar la parte recaudada al *duāni* de todos los bertis y garantizar con sus propios bienes dicha transferencia, de tal suerte que, en caso de que alzare los bienes de la *diya* que debe transferir, el *duāni* tiene derecho a embargarle su patrimonio (Holý, 1974: 137).

²⁸ Aspecto no considerado en la etnografía de Holý, que a su vez contempla detalladamente las demás características de la *diya* y su procedimiento judicial.

del derecho vindicatorio, como el de la vindicta cruenta, el talión y los actos de perdón o la reconciliación ceremonializada en las mismas composiciones. Sin duda, el presente etnográfico de cada etnólogo ha hecho que se dedicara más atención a uno u otros aspectos, según los acontecimientos y la memoria de la gente. Ello, junto con algún descuido disculpable.²⁹ De hecho, demasiadas etnografías han hablado de actos de represalia y venganza aparentemente descontrolada en detrimento de procesos y jurisprudencia compositiva como sí lo hace Holý. Es por esto por lo que destacamos su obra para reequilibrar una discriminación harto frecuente, sobre todo respecto a civilizaciones árabe-musulmanas o a otras desarrolladas bajo su influencia.

5. BIBLIOGRAFÍA

- BAILLY, A. *et al.* (2000). *Dictionnaire grec-français*. París, Hachette.
- HOLÝ, L. (1974). *Neighbours and kinsmen. A study of the Berti people of Darfur*. Nueva York, St. Martin's Press.
- (1991). *Religion and custom in a Muslim Society. The Berti of Sudan*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LLEWELLYN, K. N. y HOEBEL, E. A. (1941). *The Cheyenne way. Conflict and case law in primitive jurisprudence*. Norman, University of Oklahoma Press.
- MAUSS, M. (1967) (1947). *Manuel d'ethnographie*. París, Payot.
- PETERS, E. (1990). *The Bedouin of Cyrenaica. Studies in personal and corporate power*. Cambridge, Cambridge University Press.
- POLANYI, K. (1957). «The economy as an instituted process», en K. POLANYI, C. ARENSBERG, y H. PEARSON (eds.). *Trade and market in the early empires*. Nueva York, The Free Press.
- (1994). *El sustento del hombre*. Barcelona, Mondadori.
- ROSPABÉ, P. (1995). *La dette de vie*. París, La Découverte / MAUSS.
- SATTA, S. (2013) (1949). *Il mistero del processo*. Milán, Adelphi.
- SPENCER, R. (1959). *The North Alaskan Eskimo*. Washington, Smithsonian Institution. En especial el capítulo sobre «Customary law».
- TERRADAS, I. (1988) «La ficción liberal», *Mal natural, mal social*. Barcelona, Barcanova.
- (1993). «Realismo etnográfico. Una reconsideración del programa de Bronislaw K. Malinowski», en J. BESTARD (coord.). *Después de Malinowski*. Tenerife, Actas del VI Congreso de Antropología, 8.

29 Así, por ejemplo, Emrys Peters (1990) articula mejor la venganza, la reconciliación y la *diya* que Holý, pero no expone tan bien como Holý la estructura de los procedimientos, haciendo ver que son procesos bajo autoridades judiciales, que deciden las *diyāt*, y que toda lesión o crimen conlleva una enmienda, incluso dentro de los grupos de parentesco más íntimos y corporativos (como los *agrabūn* de los bertis).

- (2008). *Justicia vindicatoria*. Madrid, CSIC.
- (2013). «La *timoría* contra la *hybris* en *Las suplicantes* de Esquilo», en B. BERRUECOS y J. LAVILLA (eds.). *Homenaje a Antonio Alegre*. Barcelona, Trialba.
- VERNET, J. (2005). *El Corán*. Barcelona, Planeta.
- VINOGRADOFF, P. (1913). *Common sense in law*. Londres, Williams and Norgate.
- (1920-1922). *Outlines of historical jurisprudence*. Londres, Oxford University Press.

Ideologías epistemológicas y otras retóricas académicas

José Luis García García

Universidad Complutense de Madrid

Un libro homenaje a un colega que se jubila es un reconocimiento de su práctica científica y una expresión de amistad y admiración. Si además el autor de la colaboración es otro jubilado, con una experiencia cronológicamente equivalente, puede ser oportuno reflexionar sobre estas dos dimensiones del conocimiento, la lógica del conocimiento científico y la analógica de las evocaciones personales. Hace unos días coincidí con Joan Frigolé en una mesa redonda en la que celebrábamos el doctorado *honoris causa* concedido por la UNED a nuestro común amigo James Fernandez. Yo confesé allí la importancia que para mí habían tenido los dos volúmenes de la revista *American Ethnologist* (agosto de 1981 y noviembre de 1982), promovidos por Fernández, en los que se abogaba por una confluencia entre la antropología cognitiva y la antropología simbólica. Joan articuló su exposición en torno a la idea de que la producción de tropos se relaciona con el grado de incertidumbre en el que se mueve la vida humana. La vida académica es un espacio cargado de lógica y, al mismo tiempo, de incertidumbre. Nos dedicamos a la ciencia, actividad eminentemente lógica, pero las formas de obtener, contrastar, transmitir y conservar el conocimiento no están exentas de la incertidumbre que abre la puerta a la retórica figurativa del pensamiento.

La valoración retrospectiva de las propias experiencias desemboca frecuentemente en una visión incierta de la realidad de los saberes y de los procesos que los rodean. Esta constatación forma parte de la vivencia de las personas que, como nosotros, terminan su ciclo de dedicación universitaria. Ya sé que no hace falta esperar cuarenta años de vida académica para experimentar vivamente estas sensaciones. Pero, sin duda, la llegada de la jubilación es una buena ocasión para plantearse las causas y el significado de la lógica y de las retóricas que la acompañan.

Voy a analizar aquí las relaciones lógicas y analógicas que se dan en distintos momentos de nuestra profesión. Empezaré por describir el proceso de implantación y consolidación de los saberes en el espacio universitario: un fenómeno social que trasciende la lógica y que está plagado de lo que, sin ambages, voy a

llamar retóricas académicas; me ocuparé después de las figuraciones presentes en la misma producción del saber científico, a las que denominaré ideologías epistemológicas; y, por último, me referiré a los usos patrimoniales de los saberes como formas retóricas de construir identidades en el marco de la profesión. Concretaré mi análisis con datos relativos a los últimos cuarenta años de la antropología española.

1. RETÓRICAS ACADÉMICAS

Dado que la ciencia es una práctica eminentemente social, su valor inicial depende sobre todo de su reconocimiento institucional. Cuando la antropología no era especialmente conocida en España por sus contenidos científicos, su reconocimiento y valor estaban relacionados con el prestigio de la institución que la acogía. El prestigio, así considerado, no es solo una atribución genérica, sino también un operador retórico (en este caso la figura es la sinécdoque) que se extiende a las prácticas científicas que las partes ejecutan en el todo institucional.

En el proceso de institucionalización de la antropología española, los que ahora nos jubilamos hemos vivido momentos complejos de construcción disciplinar. Todos ellos iban dirigidos a hacer visible socialmente en nuestras universidades la disciplina que practicábamos. Allá por las décadas de 1960 y 1970, eran varias las materias académicas que incluían en su definición el término antropología. Al principio, cada una de ellas recibía el calificativo de los estudios en los que se enrolaba: antropología filosófica, antropología física, antropología social, antropología cultural. Cuando se construyó el catálogo de áreas de conocimiento en 1984, se mantuvieron las denominaciones de antropología física, antropología social y filosofía y se permitió a los afectados por el nuevo catálogo elegir el área que considerasen más apropiada para su currículum. Con todo, hubo elecciones imprevistas, como la de algunos antropólogos físicos que, no sé por qué motivos, acabaron en el área de antropología social. Las áreas de conocimientos introdujeron en la disciplina estructuras concretas de identificación, que operaron desde entonces como marco de evaluación de los méritos científicos y de reconocimiento profesional. Todavía es posible hoy descubrir las huellas de aquellos primeros momentos analizando las distintas ubicaciones de la antropología social en las facultades de las universidades españolas, aunque la diversidad de estas localizaciones no interfiere en el reconocimiento social de las identidades disciplinares.

Hay otros momentos importantes en la construcción de la antropología española. Uno de ellos corrió paralelo al de la formación de los departamentos

dentro del área de antropología social. Los departamentos se formaban, dentro de cada universidad, por áreas de conocimiento y para constituirlos se necesitaban al menos doce profesores. «Tener departamento» fue una expresión retórica del valor de la antropología en una determinada ubicación universitaria. Las actividades y expresiones en torno al departamento expresan bien a las claras la relevancia de la implantación social de una ciencia. Congresos, publicaciones, participación plena en las actividades de los centros, forman parte del acervo de prácticas académicas sobre las que se construye el prestigio. Otro tanto sucedió con la licenciatura de segundo ciclo, que si bien nos colocaba en una situación de dependencia respecto a las licenciaturas de cinco años, profesionalmente significó un reconocimiento pleno de la antropología como titulación universitaria y nos abrió la puerta, en condiciones menos dependientes, a los actuales grados y másteres del llamado plan Bolonia de enseñanza superior. Todos estos aditamentos institucionales constituyen unidades de prestigio que validan a su manera las prácticas científicas de los investigadores que las llevan a cabo. La situación actual es consecuencia de un largo proceso político y social, a través del cual la lógica de los saberes se fue validando en la analógica de los reconocimientos.

En el mundo académico existen otras realidades menos institucionalizadas que contribuyen también a la validación de los saberes. Hablamos de escuelas, de grupos de investigación, de tradiciones temáticas y de todas aquellas articulaciones que trascienden el trabajo individual, pero que funcionan como plataformas, más o menos abiertas, de identificación científica. Ser discípulo de... o pertenecer al grupo de... funciona en ocasiones como un aval de los trabajos individuales. La retórica, en algunos de estos casos, no se aleja mucho de lo que ya Frazer llamaba magia por contaminación.

Es evidente que los méritos académicos de los sujetos no se diluyen en sus pertenencias académicas, pero el control de los resultados obtenidos por cada uno está fuertemente socializado y no se libra de lo que estoy llamando retóricas académicas. La ciencia no es un camino sin retorno que partiendo de una realidad ontológica se convierte en un ejercicio exclusivamente epistemológico. Una vez producida tiene que probar su valor volviendo al mundo real del que partió. A este retorno pertenecen los procesos de verificación o, en términos popperianos, de falsación. Ciertamente, la puesta en práctica de los conocimientos científicos es a la larga un proceso de validación de los conocimientos adquiridos. Cualquier realidad elaborada eficazmente de acuerdo con las conclusiones científicas es un aval para esas conclusiones. Nuestro mundo tecnológico está plagado de estas verificaciones. Más difícil resulta contrastar la eficacia de los logros científicos en las ciencias humanas y sociales, aunque no cabe duda de que en

todas ellas existen mecanismos de control que se han ido conformando en sus procesos de aplicación. La antropología aplicada, bastante desarrollada actualmente, se ocupa de estos problemas, aunque hay que admitir que la supuesta eficacia de las aplicaciones científicas no garantiza la conexión causal entre los saberes y los efectos que se producen cuando se ponen en práctica.

Con todo, el control de la eficacia es solo un aspecto de la verificación de los conocimientos adquiridos. La práctica científica, como fenómeno social, es mucho más compleja. Desde ese punto de vista el reconocimiento que acompaña a los científicos y a sus saberes se convierte en un potente y eficaz instrumento de verificación que en algunos casos, como en las ciencias humanas y sociales, no solo es el más poderoso sino también el único posible. En este proceso los mecanismos de reconocimiento son abrumadoramente retóricos. Me voy a limitar aquí a los que acontecen en el mundo académico y tienen, por ello, una dimensión institucional.

En los últimos años han proliferado en nuestro entorno procesos de evaluación de los profesionales de la enseñanza universitaria y de la investigación. Se han creado agencias de evaluación que en España pueden ser nacionales o regionales. Ya es significativo que las conclusiones de sus diagnósticos sobre las prácticas académicas de los que se someten a sus análisis no tengan siempre un valor universal, sino que se circunscriban a un reconocimiento geográficamente limitado. Por lo que se refiere a la investigación y a sus logros, se ha generalizado en las universidades públicas españolas el reconocimiento del trabajo científico a través de los llamados sexenios de investigación. Cuando Joan Frigolé y yo comenzábamos nuestra vida académica, los sexenios no existían. Lo que sí había eran una serie de reivindicaciones económicas que demandaban para los docentes unas condiciones laborales equiparables a las de otros funcionarios del mismo grupo administrativo. A finales de los setenta se nos concedieron unos pluses a los que se les denominaba «bufandas» que se cobraban una sola vez a finales de año, y que trataban de dar respuesta a las reivindicaciones de los docentes. Fue en los años ochenta, con los socialistas en el poder, cuando el ministro de Educación Javier Solana introdujo, como solución exclusivamente económica, el reconocimiento de quinquenios docentes y de sexenios de investigación. Desde entonces los profesores, además de trienios de antigüedad, «tenemos» quinquenios y «sexenios». No tuvo que pasar mucho tiempo para que este «tener», de naturaleza económica, se convirtiese, en lo que a los sexenios se refiere, en un proceso de reconocimiento de las prácticas científicas, e incluso en una identificación de las prácticas científicas con sus autores. En el lenguaje académico actual hay prosopopeyas que expresan estos procesos de identificación: en la valoración por sexenios se habla de sexenios vivos y sexe-

nios muertos, para indicar no solo la autoría sino la continuidad en el tiempo de las atribuciones científicas: los sexenios caducan para determinadas tareas a los seis años, y si no se añade uno nuevo, la persona queda deslegitimada para obtener determinados beneficios que normalmente se adscriben a la sucesión permanente. Son muchas las circunstancias académicas en las que se visualiza la identidad entre investigadores y sexenios. Los condicionantes para formar grupos de investigación, la dirección de tesis doctorales, los complementos retributivos por méritos, las opciones para obtener acreditaciones superiores, o incluso la reducción de horas lectivas se condicionan a la posesión de un determinado número de sexenios.

Y con esto entramos en otra dimensión eminentemente retórica de la validación del conocimiento científico: la evaluación de «un mérito» se hace por indicadores totalmente externos a su contenido. Lo más frecuente, si se trata de una publicación, es que la mayoría de los evaluadores no hayan leído nunca ni una sola línea escrita de los textos que evalúan. Si consideramos, por ejemplo, la normativa relativa al reconocimiento de sexenios en las ciencias sociales, nos encontramos con criterios que ponderan si la divulgación de los conocimientos se ha hecho en libros o en revistas, y si las editoriales y las publicaciones tienen o no tienen prestigio. El valor científico de una aportación depende también de los lectores y de su impacto, medido a través de las citas que la publicación genera entre los colegas. No basta con una aportación excelente para ser evaluado positivamente en un sexenio, hay que presentar por lo menos cinco. Si el reconocimiento literario se midiese de la misma manera, Juan Rulfo, con *Pedro Páramo*, por no citar más que un caso de nuestro tiempo, nunca hubiese sido acreditado por una de nuestras agencias para obtener un sexenio.

Podemos concluir este apartado afirmando que en la vida académica la lógica científica, en la medida en que se hace social, se consolida a través de múltiples operaciones analógicas. Las múltiples identificaciones académicas y los controles sociales de las prácticas individuales son fundamentalmente retóricos: tratan de construir imágenes del valor de los saberes partiendo de analogías más o menos relevantes.

2. IDEOLOGÍAS EPISTEMOLÓGICAS

En todas las ciencias no formales existen elementos que van más allá del rigor del proceso científico y que se asemejan bastante a los enunciados que en la vida social conocemos con la denominación de ideologías. Hablaríamos entonces de «ideologías epistemológicas». Me atrevo a utilizar esta expresión para

dar cuenta, a posteriori, de la relativa contingencia de los saberes científicos en su intento de explicar la realidad. Las ideologías tienen un contenido y un contexto social de funcionamiento. Ambos integran dimensiones retóricas que las anclan a un tiempo determinado. Me referiré aquí a mi experiencia en el ámbito de la antropología para esclarecer un poco más la naturaleza de estas ideologías epistemológicas, centrando el análisis en dos cuestiones fundamentales: la de los contextos institucionales en los que se generan y la de la estructuración interna de los saberes que producimos.

Los materiales con los que trabajamos los antropólogos están temporalmente condicionados desde la misma temática de la que nos ocupamos. Cuando Joan Frigolé y yo mismo comenzábamos la vida académica, él lo hacía desde Barcelona y yo desde Madrid. Por motivos bien conocidos en Barcelona se hablaba de antropología cultural y en Madrid de antropología social. Estas expresiones eran exponentes de dos tradiciones de gran influencia en nuestro país: la americana, implantada en la Universidad de Barcelona por Esteve Fabregat, formado en México, y la británica, introducida en la Universidad Complutense por Carmelo Lisón, recién llegado de Oxford. Puede resultar interesante, para ver lo que se hacía en cada lugar, comparar los manuales de la disciplina en las distintas tradiciones y valorar sus peculiaridades. La tradición americana no solo dedicaba los primeros capítulos a la llamada antropología física, sino que daba preferencia al concepto de cultura para explicar las diferencias humanas. Los británicos se acercaban más a una concepción de la antropología como sociología de los pueblos primitivos, según la conocida expresión de Radcliffe-Brown. Estas diferencias iniciales explican desde luego las temáticas y las distintas orientaciones de una buena parte de los comienzos de la antropología en España, y también las distintas denominaciones de los departamentos universitarios (unos de Antropología Social, otros de Antropología Cultural y alguno de Antropología Social y Cultural). A este respecto, el BOE es testigo de las discrepancias producidas por este motivo en los procesos de la institucionalización de la disciplina en nuestro país (área de conocimiento de Antropología Social) y de los consensos (título de Licenciado en Antropología Social y Cultural).

Además de las diferencias espaciales, resulta ilustrativo considerar el ámbito de la antropología a través del tiempo. Poco se parece la estructuración temática de Tylor en su *Antropología* de finales del XIX, donde el temario se limita casi exclusivamente a contenidos relacionados con el lenguaje, las artes, los saberes y el mundo espiritual, con los manuales de las décadas de 1960 y 1970, en los que, más allá de las diferencias por países, se incluyen capítulos sobre la ecología, la economía, el parentesco y la organización política, además de otros relacionados con las artes, las prácticas rituales y las creencias. Las novedades

actuales en los manuales más recientes tienen que ver con los fenómenos globales y urbanos, recogen problemas de gran impacto social como el de género o dan cabida a cuestiones relacionadas con la antropología aplicada.

Además de estos convencionalismos generales que determinan nuestra producción intelectual, existen otros más ocasionales que nos contaminan: unos nos afectan a todos por igual y otros tienen un carácter más particular. Entre los primeros quiero recordar la importante contribución de José Ramón Llobera a la antropología española de los setenta. Desde la Universidad de Londres contribuyó a su configuración facilitando publicaciones de la disciplina en la Colección Biblioteca de Antropología de la editorial Anagrama. Allí fueron apareciendo textos generales sobre la antropología en sus aspectos históricos y metodológicos y sobre la cultura, además de otros temáticamente más particulares, como la antropología económica, la antropología política, la antropología médica, e incluso monografías clásicas de campo como *Los Nuer* de Evans-Pritchard o *Sistemas políticos de la Alta Birmania* de Edmund Leach. Hay un segundo tipo de determinantes más particulares y que tienen que ver con las circunstancias personales y académicas de cada uno. No es lo mismo impartir antropología en un centro de enfermería o de trabajo social que hacerlo en otro de bellas artes, historia, filosofía o sociología. En mi caso tuvo una especial relevancia el hecho de impartir antropología en la Facultad de Psicología primero y en la especialidad de Psicología Social de la Facultad de Sociología después. Esta circunstancia me hizo acercarme a la llamada Escuela de Cultura y Personalidad y escribir algunas cosas sobre ella, aunque hoy día estoy muy lejos de esa temática y de algunos de sus presupuestos.

Con todo este bagaje de circunstancias compartidas y personales íbamos al campo (mayoritariamente al mundo rural en los años sesenta y setenta), recogíamos materiales y escribíamos sobre ellos. Hablábamos de lo que se hablaba y cuando llegábamos a la concreción temática de nuestras investigaciones recurriamos a una tradición disciplinar de la que extraíamos no solo los temas, sino las formas de abordarlos y las definiciones operativas al uso en nuestra disciplina. Estas orientaciones de unos y de otros dentro de la misma tradición justifican en cada momento las producciones científicas de referencia, considerando y reconsiderando los mismos problemas y tejiendo en torno a ellos críticas, acuerdos y alternativas. Más allá de las relaciones puras entre los datos y las teorías, las configuraciones espacio-temporales del saber abren la puerta a la contaminación analógica de los saberes, acercándolos a lo que he llamado ideologías epistemológicas.

Un ejemplo: mi primer trabajo de campo en Villanueva de Oscos en el año 1974. Carmelo Lisón había publicado ya varios tomos sobre Galicia. Otras pu-

blicaciones (Prat, 1977) nos informaban sobre las distintas formas de organización doméstica en España. Sabíamos que había zonas de familias troncales y otras en las que predominaban las nucleares. En unas y otras las relaciones parentales eran diferentes y las formas de herencia (es decir, la continuidad de las organizaciones domésticas) también. Yo llegué a Villanueva con ese bagaje conceptual y en mi *Antropología del territorio* (1976) tipifiqué la familia de la zona como troncal. Sin embargo, esta conceptualización no estaba muy en consonancia con la realidad, como tuve ocasión de poner de manifiesto bastantes años después (García, 1987), ya que la familia troncal, aunque existía, nunca fue mayoritaria en Villanueva, ni en los años setenta, ni ahora ni en el siglo XVIII, según podemos deducir del catastro de Ensenada. No se trata aquí de un problema de buena o mala información, ni de un proceso de observación correcto o incorrecto, sino más bien de las relaciones entre los datos y las definiciones operativas de las realidades sociales. Muchas de las herramientas conceptuales con las que trabajamos se compadecen mal con la naturaleza temporal de los fenómenos sociales. Asumimos hechos, conceptos, explicaciones y conclusiones por su aceptación en el espacio social en el que nos movemos. Con ellos se introducen en nuestro proceder elementos retóricos que solo con el tiempo se manifiestan como tales. Para comprender la importancia e incluso la generalidad de este fenómeno hay que reflexionar sobre la estructuración interna del conocimiento que producimos.

La llamada ruptura epistemológica es la estrategia necesaria para pasar del campo descriptivo, es decir del conocimiento cotidiano, al explicativo, es decir al saber científico. En las ciencias formales, como las matemáticas, el nivel epistemológico está libre de contaminación y, como consecuencia de ello, los saberes pueden alcanzar un carácter definitivo que los hace irrefutables. Por el contrario, en las ciencias naturales y humanas esta ruptura nunca puede ser completa. Sin duda este fenómeno se debe a la distinta naturaleza de sus contenidos (realidades ontológicas) y de sus explicaciones (formulaciones epistemológicas). Lo que llamamos definiciones operativas de las realidades sociales son constructos mediadores que facilitan la ruptura epistemológica. Son, por lo tanto, operadores estratégicos que difícilmente pueden evitar la contaminación onto-epistemológica de los saberes. Como en el resto de las ciencias humanas, los saberes antropológicos encierran, con frecuencia, una mezcla confusa de ontologismo y epistemologismo que los hacen sospechosos. Una definición operativa es siempre un constructo tocado por la analogía. Un ejemplo de esta situación se deja traslucir en las polémicas sobre el sentido (digamos la definición operativa) de uno de nuestros conceptos fundamentales: el de cultura. Es muy significativo que ya en 1952 Kroeber y Kluckhohn hayan sido capaces de recopilar más de

un centenar de definiciones del concepto fundante de la misma antropología. La única forma de explicar la coexistencia académica de esta diversidad es dar por hecho que cada una de ellas no es más que la formulación descontextualizada de alguno de los matices que coexisten en los modelos cognitivos de la cultura por parte de los formuladores de la definición. Los modelos culturales son básicamente organizadores de las experiencias sociales y como tales son en suma flexibles, pero en sí mismos tienen una realidad ontológica. Sus fronteras son siempre susceptibles de ser ampliadas o borradas, y dentro de ellas se mezclan aspectos muy diferenciados e incluso contradictorios, como son los que en las dimensiones del concepto académico de cultura apuntan, por una parte, a su internalización y, por otra, a su externalización, es decir, definiciones psicológicas centradas unas en la concepción de la cultura como forma de vida, y otras que insisten más en su carácter objetual. Cuando se habla de teorías antropológicas de la cultura, y se quiere hacer dentro de los convencionalismos científicos de la antropología, el producto suele ser una mezcla de descripciones y explicaciones, es decir, de elementos ontológicos y epistemológicos.

Veamos este proceso de forma más concreta en el problema expresado más arriba sobre la familia troncal en Villanueva de Oscos. Operativamente la familia troncal es una forma de organización doméstica en la que conviven tres generaciones: los padres mayores, uno de los hijos, generalmente el primogénito, que se ha casado y convive en la casa con su mujer, y los hijos de este matrimonio. Sin duda, cuando los manuales de antropología plantean esta definición, lo hacen partiendo de observaciones empíricas referidas a realidades ontológicas equivalentes en distintas partes del mundo. Pero en Villanueva de Oscos, como en las demás comunidades humanas, estas realidades no son estáticas, sino que están sometidas al tiempo ineludible que estructura la vida cotidiana. En otro lugar (García *et al.*, 1991: 37) me he referido a los avatares temporales de una de las familias del concejo, extraídos de un análisis minucioso de los censos municipales de población durante poco más de veinte años, concretamente entre 1958 y 1979.

En 1958 viven en esta unidad familiar ocho personas: los padres, cuatro hijos varones y dos hijas. En este momento la familia es, sin ninguna duda, nuclear. En 1961 una de las hijas se casa y abandona la residencia familiar, y un año más tarde el hijo mayor y el tercero de los hermanos emigran a Avilés. En 1965 el segundo de los hijos varones contrae matrimonio y lleva a su mujer a vivir en el grupo doméstico. De este matrimonio nacen dos hijos en los años 1967 y 1972. Desde 1965 a 1974 la familia es claramente troncal, con la salvedad de que el hijo casado en casa no es el primogénito sino el segundo. En 1974 fallece el padre y un año más tarde se casa el más pequeño de los hijos varones, que aban-

dona la casa. En 1978 se muere la madre, con lo que quedan en la casa un matrimonio, sus dos hijos y la hermana del cabeza de familia. La organización doméstica se parece más a una familia nuclear extendida que a una troncal.

Como se puede ver, la tipificación de las distintas formas por las que ha pasado esta familia tiene que incluir necesariamente cierta arbitrariedad. Reconocemos en lo descrito la familia troncal, pero sometida a una serie de circunstancias que complican su catalogación epistemológica. Habría que empezar a complementar la definición operativa a través de un sinnúmero de variables, por ejemplo, definiendo la duración mínima de las condiciones incluidas en la definición epistemológica o la del intervalo de tiempo necesario para que, a través de otras formas circunstanciales de organización, se restablezca la unidad troncal. Pero todavía quedaría un buen número de circunstancias necesitadas de precisión. Que la vida social cambia y que el ritmo con el que lo hace estranguela cualquier posibilidad descriptiva de las instituciones tal como solemos hacer los antropólogos, es algo que no puede ponerse en duda. Basta echar una ojeada retrospectiva a tantas y tantas descripciones sobre unos y otros pueblos, realizadas por los más clásicos de nuestros autores y en las más celebradas de sus obras, para darse cuenta de la inconmensurabilidad de las definiciones operativas y de la vida real. Es esta inconmensurabilidad la que hace que cualquier definición operativa sea analógica. Nuestros sujetos (generalmente pueblos o agrupaciones que hacen cosas anulando totalmente a los individuos) solo resisten las generalizaciones si el lector las asume con una tolerancia infinita. Un proceso social es siempre refractario a una tipología general.

El ejemplo de la familia troncal pertenece a una temática bien elaborada en la antropología; se refiere a una realidad social muy conocida y académicamente asentada. En casos como este, cuando vamos al campo llevamos con nosotros las claves operativas para localizarla y no es difícil sacar las conclusiones de nuestro hallazgo. Más complicadas resultan las investigaciones sobre lo que voy a llamar temáticas emergentes. Me refiero con este término a fenómenos sociales menos estudiados con los que nos podemos encontrar en el campo y para los que no disponemos en la tradición académica de definiciones operativas consensuadas. En estos casos el trabajo de campo nos obliga a ser condescendientes con los detalles. Es decir, ante la imposibilidad de considerarlos todos, seleccionamos aquellos que nos parecen más adecuados para nuestros objetivos. En mi experiencia académica tuve ocasión de investigar uno de estos temas emergentes: el de los prejubilados de la minería asturiana. Se trata de un problema estratégico porque su definición operativa tiene que elaborarse a través de una categoría social en construcción. Literalmente un prejubilado es una persona que se retira a una edad anterior a la que legalmente le correspon-

dería por su edad y años de dedicación al mundo laboral y al que expresamente se le prohíbe cualquier actividad retribuida. Cuando esto acontece masivamente, como sucedió en la minería asturiana con el cierre de las minas, los grupos sociales se ven invadidos por un número cada vez más numeroso de sujetos que ocupan espacios carentes de contenido social. Una situación inédita: más del 50% de la población activa de muchos municipios mineros tenía unos ingresos equivalentes a los de su vida en activo, pero sin obligaciones laborales de ningún tipo. Uno pronto constata que la definición formal de esta población no lleva a ninguna parte. El hecho de salir del mundo laboral a una edad temprana y en las condiciones en las que lo hacen los prejubilados de la minería, no crea ninguna característica social homogeneizante en los afectados. La diversidad interna del colectivo es tan grande que se puede afirmar con seguridad que hay muchas maneras de afrontar el problema en la vida social. Una solución estratégica para centrar la investigación es buscar, como en el caso de la familia troncal, organizaciones sociales en las que los sujetos afectados por la definición se muestren colectivamente. En el caso de los prejubilados asturianos, no hay muchos comportamientos colectivos que los tipifiquen. Algunos participan en grupos de montaña, de caza, de pesca o de bicis, como formas de pasar el tiempo, pero estas organizaciones existían ya antes de las prejubilaciones y en ellas participaban y participan tanto los futuros prejubilados como personas en activo y jubilados ordinarios.

La visualización de la diversidad conductual no es óbice para que en las cuencas se haya construido un discurso homogeneizante que los incluye a todos y que está dando contenido a esta nueva categoría social: un modelo cultural emergente, de gran fuerza social, que define al prejubilado como una persona más o menos ociosa, joven, con dinero y en constante riesgo de deterioro personal y social. El alcohol, los conflictos familiares y las alteraciones psicológicas son ingredientes fundamentales de esta forma de conceptualizarlos, o mejor imaginarlos, en el sentido literal de la retórica, es decir, evocar la imagen de un colectivo.

Estas son algunas observaciones e informaciones sobre los prejubilados. ¿Y ahora qué? ¿Por dónde tirar?, o, dicho de otra manera, ¿en qué punto producimos la ruptura epistemológica? Las opciones pueden ser muchas, pero lo que es cierto es que ninguna de ellas se va a poder librar del ontologismo que se deriva de las múltiples opciones personales, por los motivos que sea, del investigador.

Si además añadimos que la ciencia no solo trabaja con definiciones operativas, sino que busca también las causas que dan cuenta de los procesos sociales que trata de explicar, los peligros metonímicos la acosan por doquier. La teoría popular sobre los prejubilados lo tiene muy claro: se prejubilán jóvenes, tienen

dinero y tiempo libre y, en consecuencia, caen en el alcohol, tienen problemas familiares y trastornos psicológicos. La fuerza causal de la teoría se basa en la experiencia de algunos pocos casos que parecen cumplir esta concatenación de hechos: el *post hoc* se ha convertido en un *propter hoc*. En otro sitio (García, 2006) he tratado de demostrar que el modelo cultural con el que se da socialmente cuenta de los prejubilados incluye percepciones falsas de la realidad. La mayoría de los prejubilados no se comportan de acuerdo con él, pero casi todos lo comparten, aunque contradiga su propia experiencia. De esta forma el modelo es muy eficaz, pues el hecho de que los prejubilados se lo crean hace que una buena parte de ellos tome medidas para no caer en las situaciones descritas, es decir, la bebida, los problemas familiares y los trastornos psicológicos. Más preocupante es que las planificaciones políticas que se ocupan de los prejubilados se apoyen en la teoría popular, divulgada con éxito por los medios de comunicación, pero reproducida científicamente en los estudios previos a la puesta en marcha de programas de intervención social con los prejubilados. Desde el punto de vista ontológico nos encontramos entonces con un constructo fundamentalmente discursivo, un modelo cultural de gran performatividad, que se cuele en el plano epistemológico a través de definiciones operativas y de relaciones metonímicas de causalidad, que no pueden por menos que ser predominantemente retóricas.

Los problemas de las definiciones operativas, tanto en las temáticas tradicionalmente fijadas como en las emergentes, van más allá de los problemas concretos que acabo de describir. Su carácter general proviene precisamente de la necesidad de trascender el plano descriptivo de la realidad. Admitir, como hacia Geertz, que la mejor explicación es una descripción densa de la realidad es tanto como afirmar que el objetivo del antropólogo es convertirse en una especie de nativo superbién informado.

3. PATRIMONIALIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO

La ineludible presencia de las ideologías epistemológicas en las ciencias que se ocupan de las realidades ontológicas es la causa de la contingencia de los saberes a la que me refería más arriba. Los conocimientos que, en otra época, reteníamos como logros de las teorías que manejábamos, pasan rápidamente a formar parte de los espacios desdibujados por nuestras formas más actuales de entender la disciplina. Durante una buena parte de mi vida académica me ocupé de impartir la asignatura de Antropología Cognitiva en la Universidad Complutense. Nuestras convicciones de los años sesenta y setenta han quedado ya peri-

clitadas. Entonces, la antropología cognitiva, en el contexto de la etnociencia, buscaba un rigor casi matemático en sus explicaciones de los sistemas nativos de clasificación: taxonomías, claves y paradigmas eran herramientas obligadas al servicio de los análisis semánticos y componenciales. Sin embargo, su incapacidad para dar cuenta de la realidad social ha transformado por completo el panorama. Hoy se habla de esquemas y de modelos culturales, y de la forma de entenderlos como generadores y productos de las tomas de decisiones que tienen lugar en los diferentes contextos sociales.

Todas las teorías se practican como si fuesen definitivas e incluso algunas proclaman solemnemente su gran capacidad explicativa, como un argumento de superioridad. Así, irrumpió en los setenta, por citar un ejemplo de todo y nada, la llamada sociobiología, apellidada por Wilson (1975) «la nueva síntesis» (es decir, la teoría definitiva), capaz de explicar los fenómenos biológicos y los fenómenos sociales con los mismos principios. Hoy pocos se acuerdan de ella. Sin embargo, los saberes refutados, lejos de desaparecer del panorama disciplinar, pueden convertirse en *clásicos*, *pioneros*, *precursores* y otras muchas cualificaciones a través del proceso al que voy a llamar patrimonialización del conocimiento.

En otro sitio (García, 2007) he descrito este proceso referido a la famosa encuesta del Ateneo de Madrid de principios del siglo xx en un artículo titulado «Del conocimiento antropológico y de su patrimonialización». El motivo del texto fue un acontecimiento evocativo: el cumplimiento de un siglo de la obra de Rafael Salillas *La fascinación en España: brujas, brujerías y amuletos*. Como es sabido, Salillas era presidente de la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid y colaboró activamente en la elaboración del cuestionario de la encuesta. Una vez recopiladas las respuestas, Salillas fue el primero que trabajó sistemáticamente sobre ellas, aunque nos advertía, con razón, que los materiales recogidos no eran suficientes para dar cuenta de un problema complejo como el de la fascinación en España. Como consecuencia de esta insuficiencia se vio obligado a utilizar «otros datos eruditos, no directamente informativos» de los que tenía noticia por sus lecturas. Los resultados de la obra de Salillas, y en consecuencia la valoración de sus argumentos, se pueden considerar hoy de dos maneras: una paradigmática y otra patrimonial. Algunas de sus conclusiones son bastante lógicas en la forma de considerar la brujería paradigmáticamente. Sin duda, hay que valorar el análisis del discurso que realiza al tratar las expresiones con las que los demás se refieren a las brujas y la forma como llega a la conclusión de que las brujas no nacen brujas, sino que las convierten en brujas los demás. Con todo, por ese principio inexorable del carácter efímero del saber con el que comenzaba este texto, no creo que sean

muchos los colegas que hayan recomendado la lectura de *La fascinación* en España a los estudiantes interesados por el tema. Tengo que reconocer que la primera información sobre la encuesta del Ateneo de Madrid me llegó a través de la obra de Carmelo Lisón *Antropología social en España*. En este libro se dedican algunos capítulos a reclamar la atención sobre los antecedentes patrimoniales de la antropología española, entre los que se encuentran la gran encuesta del Ateneo y la obra pionera de Salillas. Se trata de una época en la que la antropología no estaba todavía institucionalizada en nuestro país. Como materia nueva necesita rebuscar raíces y apoyarse en argumentos locales para obtener reconocimiento académico. El descubrimiento obtenido en la búsqueda de estos precursores no pretende arrancar científicamente de ellos, pues en casi todos los casos sus conocimientos son extemporáneos. Se busca fundamentalmente una utilización simbólica de los descubrimientos. Lisón, a este respecto, convierte en precursores a todos aquellos autores que, de una u otra forma, hablaron de las peculiaridades o de las diferencias de los pueblos, desde san Isidoro de Sevilla e Ibn Jaldún, hasta Ortega y Pío Baroja, sin pasar por alto que la primera vez que se empezó a usar sistemáticamente el concepto de antropología en España fue en 1833, en la obra de Vicente Adam *Lecciones de Antropología ético-político-religiosa*. Es un caso claro de patrimonialización del conocimiento. Un ejercicio retórico en el que la lógica de su conservación es totalmente diferente a la lógica con la que se trataron de adquirir los conocimientos que se patrimonializan.

Es el mismo mecanismo por el que en el pasillo de mi departamento se instaló, hace cuatro o cinco años, un armario-vitrina en el que se exhiben todos los libros publicados por los miembros del departamento. Obviamente, no todo lo que se expone tiene el mismo valor científico, ni siquiera para sus autores. Pero todo lo que se exhibe es expresión retórica del departamento en su conjunto. Una exhibición-muestra del conocimiento desde su proceso interno y desde su valor institucional. La ciencia es una práctica social con estructuras jerárquicas, tradiciones y convencionalismos, que sirve para lo que sirve mientras sirve, y que cuando deja de tener valor como conocimiento de la realidad, es susceptible de patrimonializarse y de ponerse al servicio de nuevos objetivos.

Llegados a este punto casi nos vemos obligados a asumir que la historia de las ciencias puede considerarse, también, el gran campo de batalla del saber. Allí yacen teorías totalmente agotadas, otras llenas de amputaciones y remiendos, algunas que, tras largos letargos, emergen de nuevo a una segunda oportunidad anteponiendo a su primera denominación el prefijo «neo-», y sin duda también otras supervivientes de más o menos duración, a las que nadie, sin embargo, puede garantizar una inalterada permanencia. Todas ellas están ahí y

el hecho de que sigan apareciendo es una muestra del respeto y de la consideración que merecen. Esto quiere decir que la ciencia es profundamente social, que además de un conjunto de saberes dignos de ser retenidos mientras mantengan su eficacia, es también un legado, es decir, un patrimonio que se transmite, que construye identidades desde las que se posibilita la evolución constante del conocimiento. Por ello no deja de tener sentido la fórmula que Joan Frigolé y yo escuchamos sorprendidos de boca del rector de la UNED cuando, en el ritual de nombramiento de doctor *honoris causa* de nuestro amigo James Fernandez, le entregaba al homenajeado el libro de la ciencia y sabiduría: «reciba el libro de la ciencia y sabiduría, que es preciso enseñar y cultivar, y que sea para usted significación y aviso de que por grande que sea su ingenio, debe de rendir acatamiento y veneración a la doctrina de sus maestros y predecesores». Al oírla, Joan me comentó: «¡Qué fórmula más jerárquica!». Yo le prometí pensar sobre ella y darle mi opinión. Se trata de una buena muestra de la coexistencia de elementos lógicos y analógicos en la producción, transmisión y conservación de los saberes científicos.

4. BIBLIOGRAFÍA

- GARCÍA GARCÍA, J. L. (1987). «El discurso nativo sobre su propia cultura. Análisis de un concejo asturiano», *Fueyes Dixebraes de Lletres Asturianas*, 23: 113-124.
- (2006). «La construcción discursiva de la mala fama de la prejubilación entre los mineros: Imágenes de rechazo y hechos del contexto social», *Revista de Antropología Social*, 15: 63-84.
- (2007). «Del conocimiento antropológico y de su patrimonialización», *Política y Sociedad*, 44: 159-173.
- GARCÍA GARCÍA, J. L. *et al.* (1991). *Rituales y proceso social*. Madrid, Ministerio de Cultura.
- KROEBER, A.; KLUCKHOHN, C. (1952). «Culture. A critical review of concepts and definitions», *Papers of the Peabody Museum of Archeology and Ethnology*, 47(1).
- LISÓN TIOLASANA, C. (1977). *Antropología Social en España*. Madrid, Akal.
- PRAT CARÓS, J. (1977). «Una aproximación a la bibliografía antropológica sobre España», *Ethnica*, 13: 131-171.
- WILSON, E. O. (1975). *Sociobiology. The New Synthesis*. Cambridge (MA), Harvard University Press.

De epistolarios (1920) y crónicas (1971-1972) o el cambio de paradigma en la institucionalización de la Antropología Cultural en España¹

Luis Calvo Calvo

Institución Milá y Fontanals (IMF-CSIC)

1. A MODO DE PRESENTACIÓN

El 20 de noviembre de 2007 se celebró el 35 aniversario de la creación del Departamento de Antropología Cultural (en adelante, el Departamento) de la Universidad de Barcelona (UB), el primero como tal en la historia de la universidad española, acontecimiento que estuvo precedido por la consecución de la Cátedra del mismo nombre en dicha universidad por parte de Claudio Esteva Fabregat en 1971. La fundación del Departamento fue la culminación de la labor del propio Esteva Fabregat desde su regreso a Barcelona en 1968; como ya es conocido, este había dejado la dirección del Museo Nacional de Antropología en Madrid para trasladarse a Barcelona a impartir clases de etnología en la UB y, asimismo, hacerse cargo del Centro de Etnología Peninsular del CSIC (CEP-CSIC) —años más tarde este centro incorporaría a su nombre el adjetivo «Hispanoamericana».

La constitución del Departamento y su consolidación no fueron fáciles: contribuir a la institucionalización de una disciplina como la Antropología Cultural en un panorama universitario, político y social como el del tardofranquismo y, después, en el inicio y la consolidación de la democracia en España, con la creación del Estado de las autonomías y la posterior transferencia de las universidades a las Comunidades Autónomas, significó un más que relevante esfuerzo de gestión académica tanto en la propia universidad como en los organismos responsables de la ciencia y de la enseñanza en España. Además, la Antropología Cultural en España —y el propio Departamento—, como cual-

¹ El presente artículo recoge algunas ideas ya expuestas en otros textos del autor. Véase nota 2. Asimismo, este texto se enmarca en el proyecto de investigación MINECO HAR2013-48065-C2-1-P. Por otra parte, quiero dejar constancia de mi agradecimiento a los editores por su invitación a participar en esta obra colectiva de homenaje a Joan Frigolé i Reixach.

quier nueva disciplina en un panorama político-institucional como el apuntado, padeció aquello que podría denominarse como «los problemas de crecimiento de la disciplina», ya que se tuvo que asumir, en primer lugar, el reto de formar a los nuevos profesores en la materia propiamente dicha, preparando programas o realizando la labor docente correspondiente; en segundo término, forjar científicamente a aquellos, u otros, con la adquisición de las metodologías y teorías adecuadas para hacer frente a los retos de la investigación, llevando a cabo trabajos de campo como entrenamiento para la realización de tesis doctorales o buscando las conexiones internacionales para posibilitar estancias formativas en el extranjero.

De aquella época cabe recordar algunas actuaciones destacadas y que han quedado en la pequeña gran historia de nuestra disciplina en España, como fueron la creación de *Ethnica. Revista de Antropología*² o la realización del Primer Congreso de Antropología en España, celebrado en Barcelona del 28 de marzo al 2 de abril de 1977, congreso que fue presidido por Esteva Fabregat y que tuvo como uno de los ponentes estelares a Maurice Godelier —por aquel entonces director de la *École des Hautes Études de París*— con la conferencia «Una antropología de la sociedad capitalista». El Congreso se organizó en diversas sesiones y simposios, siendo los ámbitos más destacados los dedicados a etnohistoria, sociedades campesinas en España, relaciones interdisciplinares de la Antropología, Antropología Biológica, Historia de la Antropología y, finalmente, el dedicado a Antropología Española Contemporánea.³

Si este encuentro ya fue en sí mismo un hito, posiblemente la organización de la cuarta conferencia bienal de la European Anthropologist Social Association (EASA) en Barcelona en julio de 1996⁴ supuso la certificación de que la orientación que se dio en la década de 1970 a los estudios antropológicos fue la acertada, y más cuando en el caso de la UB, como en otras universidades españolas, hoy ya se han realizado tesis doctorales que han superado ampliamente los objetos «tradicionales» de estudio e investigación de aquella primera etapa.

2 Estos aspectos son bien conocidos ya que han sido estudiados en un significativo número de publicaciones; entre otros, Esteva Fabregat (1982), Prat y Martínez (1996), Calvo (1997), Capel (2009), Lagunas (2012).

3 Véase «I Congreso Español de Antropología», *Ethnica*, 13 (Barcelona, 1977), 189-190 y AA.VV. (1980).

4 El Departamento de Antropología Cultural de la UB y el Institut Català d'Antropologia fueron las entidades organizadoras, siendo Joan Bestard el responsable del comité local y otros antropólogos de las universidades —u otras instituciones— catalanas participaron también en el comité científico, como Verena Stolcke, Dolors Llopart o el propio Bestard.

Cabe insistir en la importancia del proceso de institucionalización de la Antropología Cultural en la España de hace cuarenta años: incorporar a la universidad española, en todas sus dimensiones, todo aquello que suponían las nuevas orientaciones teóricas y metodológicas contribuyó no solo a abrir nuevos ámbitos disciplinares y académicos sino también a generar nuevos horizontes intelectuales por y para el país.

A pesar de las diversas variables que siempre inciden en cualquier proceso, toda innovación tiene su «momento fundacional»; por ello, en una situación de auténtica penuria antropológica, la actuación combinada entre el Departamento y el CEP-CSIC supuso un motor de primer orden para llevar a cabo iniciativas que tuvieron como objetivo último insuflar nuevos registros y perspectivas con vistas a conseguir dar un vuelco a las visiones tradicionales que habían convertido a la Antropología en una disciplina meramente auxiliar de otras ciencias. Las diversas actuaciones que se llevaron a cabo, con el tiempo y junto al impulso en otras universidades y centros de investigación españoles,⁵ contribuyeron a afianzar la Antropología en nuestro panorama académico y científico.

Joan Frigolé participó en aquel momento fundacional, casi iniciático —permítaseme la licencia—: lo hizo no solo por el desarrollo de sus propias líneas de investigación sino, sobre todo, porque contribuyó a erigir la disciplina impartiendo docencia y por sus labores en pro del éxito de *Ethnica. Revista de Antropología*,⁶ redactando las primeras «Crónicas» (1971 y 1972) del CEP-CSIC. Gracias a estos sucintos informes tenemos noticia de aquellas primeras actuaciones que ya pusieron de manifiesto un marcado carácter diferencial con las ideas y las prácticas que hasta aquel momento se habían desarrollado en el ámbito etnológico en la UB y en el CSIC y, en buena medida, en la Antropología Cultural en España. Frigolé formó parte de aquellas primeras promociones que pusieron en pie nuestro edificio antropológico y su trayectoria resume, en buena medida, cómo se ha construido nuestra disciplina, ya que a partir de una formación digamos «clásica» —estudios dedicados a campesinado, parentesco, etc.—⁷ relativamente pronto, al igual que otros colegas, llevó a cabo nuevas investigaciones propias que le permitieron abrir fronteras conceptuales hasta el

5 A modo de ejemplo, véase Moreno (1971), Leizaola y Barandiarán (1971), Romero de Tejada (1971).

6 Véase Calvo (1996).

7 Véase su tesis doctoral (leída en la UB en 1974) *Diferenciación y estratificación sociocultural en el campo español: la Vega Alta del Segura (Calasparra)*. Uno de los primeros estudios publicados por Frigolé, fruto de su trabajo de campo en Murcia, fue: «Estructura social y diferenciación sociocultural: el sistema matrimonial y de herencia» (1974).

punto de romper moldes. De hecho, una parte significativa de su trayectoria podría enmarcarse en aquella denominación que acuñó el malogrado Alberto Cardín (e. p. d.) cuando se refirió a los «intereses no tematizados» de la Antropología; así lo atestiguan los estudios que Frigolé ha llevado a cabo a lo largo del tiempo dedicados a temas como Federico García Lorca, gitanos, genocidio, globalización, patrimonio cultural y natural.

Estos trabajos, y otros muchos, junto con el giro de 180 grados que dio nuestra disciplina a partir de la década de los noventa del siglo pasado, propiciaron que las investigaciones de Joan Frigolé contribuyesen a poner en valor la importancia del análisis antropológico para el estudio y la comprensión de nuestras sociedades. De hecho, incorporar y jugar, en el más amplio sentido de la palabra, con el concepto de «cultura» le permitió abordar temáticas escasamente estudiadas o fuera de los estudios tradicionales. Hoy, en el momento de la jubilación administrativa, que no profesional, solo cabe agradecer a Joan Frigolé su esfuerzo y su tesón por dotar de nuevas perspectivas a nuestro conocimiento antropológico, cultural y social. Por todo ello, Joan, ¡gracias!

2. SOBRE ANTIGUAS Y NUEVAS VISIONES DE LA ANTROPOLOGÍA: DEL ESTUDIO DE LAS «RAZAS Y ETNIAS PRIMITIVAS» A LA «APLICACIÓN DEL ENFOQUE ETNOGRÁFICO»

Tal como se ha señalado, la constitución del Departamento así como la labor desarrollada en el CEP-CSIC supusieron un cambio de primer orden en la concepción y en la orientación que debía tomar la disciplina en la España de 1970, tarea que tuvo otros referentes como Carmelo Lisón Tolosana o Julio Caro Baroja.

Referirse a aquella época puede parecer hoy un asunto menor, en especial porque es un período estudiado sobre todo en la década de 1990, cuando se realizaron diversas publicaciones sobre nuestro pasado disciplinar. Mas considero que cabe insistir en este aspecto por el momento específico en que nos encontramos, cuando ya no solo la antropología sino las humanidades en su conjunto están en un grave momento: el cuestionamiento continuado del por qué y del para qué de las humanidades, junto a los cambios de planes de estudio, están poniendo en grave riesgo el valor intrínseco que aquellas tienen para el desarrollo, en todos los órdenes, de nuestras sociedades, en una centuria ciertamente convulsa, no tan solo en lo geopolítico sino en lo socioeconómico y en lo cultural. Por ello, reflexionar sobre el cambio, conceptual y formal, que

se produjo en la década de 1970 en nuestra disciplina podría contribuir, hoy, a pensar qué papel ha de desempeñar la antropología cultural y social en este siglo XXI.

Con vistas a observar en qué consistió realmente el referido cambio, realizaré una sucinta comparación entre las ideas de Josep M. Batista i Roca, que pueden conocerse a través de su epistolario con la persona que en aquellos momentos era su mentor, Tomàs Carreras i Artau —catedrático de la UB y fundador del Archivo de Etnografía y Folklore de Cataluña (AEFC)—, y los ya citados informes que Frigolé elaboró para los primeros números de *Ethnica. Revista de Antropología*.

Batista i Roca viajó en el otoño de 1919 a Gran Bretaña⁸ para completar su formación antropológica y ampliar los estudios y trabajos que estaba llevando a cabo junto a Carreras i Artau cuando este fundó el AEFC en 1915. En aquellos momentos, las preocupaciones científicas e intelectuales de los estudiosos del momento en España, y de manera específica en Cataluña, en el ámbito de la etnología y de la arqueología tenían como principal motivación: «ir a buscar las raíces históricas de los pueblos, el nombre de los cuales conocemos a través de las fuentes clásicas (en nuestro caso, sobre todo, los íberos y los celtas)».⁹ En el caso concreto de Cataluña, tales planteamientos entroncaban directamente con las aspiraciones políticas de la Mancomunitat de Catalunya (1914-1925), aspiraciones que, a su vez, tenían un claro sostén en los planteamientos intelectuales del Noucentisme catalán. Por ello, los trabajos arqueológicos desarrollados por Pere Bosch i Gimpera, de los cuales se obtenían deducciones de carácter «etnológico», se convirtieron en una auténtica «clave de bóveda» para la etnología, hasta el punto de que este autor escribió que:

[...] la actividad desarrollada en los últimos años para la investigación de nuestra Arqueología [...] permite [...] incorporar [...] conclusiones etnológicas que permiten diferenciar diferentes pueblos que indudablemente son los elementos constitutivos del *ethnos* catalán [...] hay que proceder, para aprovechar, los datos arqueológicos para deducciones etnológicas [...] intentar una reunión de dichos hechos y una reconstrucción de la etnología de Cataluña (Bosch Gimpera, 1922: 11-12).

Por lo tanto, «lo etnológico» se interpretaba —y por ende, se supeditaba— al discurso historicista sobre todo cuando las ideas del *Kulturkreis* eran las pre-

8 Véase Calvo (1987).

9 Tarradell (1974).

dominantes en aquellos momentos.¹⁰ De esta forma, se puede decir que articular y comprender los estudios etnológicos desde este punto de vista comportó que la prehistoria y la arqueología fuesen vistas como los referentes de la etnología; así, identificar las etnias primitivas,¹¹ con sus particularidades físicas, que configuraron la Península Ibérica se convirtió en uno de los objetivos de los trabajos de Bosch i Gimpera y de otros estudiosos. De esta forma, la identificación de las diferentes etnias históricas pasaba por la comprobación arqueológica, junto a las contribuciones de la filología, la antropología y la etnografía. Esta, digamos, «arqueología antropológica» consideraba que se debían estudiar «las cuestiones etnológicas a través de las supervivencias de los antiguos pueblos o de las antiguas culturas» (Bosch Gimpera, 1922: 74).

En este sentido, Batista i Roca, desde el Exeter College de Oxford, apuntaba que era necesario un

[...] estudi intensiu y sistemàtic de, al menys, tota la Península ibèrica. Unicament així podrem averiguar científicament els diferents cercles de cultura popular q. en ella hi han, llurs influències recíproques y les corrents culturals y racials q. en ella hi hagi pogut haver, y sols així podrem entendre el verdader significat de la cultura popular catalana y sa valor en relació a les altres. L'estudi del S. de França y el N. de l'Àfrica, arriba un moment q.'s fa necessari.¹²

Para abordar este tipo de investigaciones, Batista i Roca concebía la antropología desde el siguiente punto de vista:

[...] la diferencia entre Antropologia Social com estudi general dels fenòmens socials de les cultures primitives (Religió, Família, Dret, Moralitat, Llenguatge, Art, etc.), Etnografia o estudi somàtic y cultural d'una raça o poble determinat, y Etnologia com estudi de les diferents races, llur distribució geogràfica y llurs relacions en una area determinada q. pot esser tot el mon. Aquestes tres ciències estan tan íntimament relacionades q. no pot fer-se l'estudi de la una sense passar constantment al camp de les altres, y les tendències modernes no fan sino estrenyer aquesta relació. Pero l'Etnografia d'una manera especial necessita no sols de

¹⁰ Véase Calvo (2013: 231-242). Sobre la importancia histórica de la idea de «área cultural» así como sus desarrollos y su actualidad, véase Barnard (2000) (cap. IV, «Difusionist and culture-area theories», 47-60).

¹¹ Serra Ràfols (1923: 162), en el análisis que hizo de la obra de Bosch i Gimpera, indicó que: «se trata de dibujar un cuadro de la evolución étnica de la Península en sus tiempos más antiguos de su historia siendo la primera vez que esto se hace de una manera seria».

¹² Epistolario de Josep Maria Batista i Roca (Exeter College, 8 de enero de 1920) a Tomas Carreras i Artau (Fondo documental AEFC, Institución Milá y Fontanals, CSIC). Se mantiene la ortografía original.

les altres dues, sino també de l'Antropologia Física per marcar les característiques somàtiques d'un poble y de la tecnologia o estudi de la cultura material primitiva. q. juntament ab l'Antropologia social formen l'Antropologia Cultural, q. es una de les branques de l'estudi de l'home com la Psicologia (individual, col.lectiva y étnica) y la Llingüística.¹³

De esta forma, cuando Batista i Roca se planteó el estudio concreto del «folklore», propuso que el método principal fuese el geográfico, usado ya por los lingüistas de la época, como Jules-Louis Gilliéron (1854-1926) en Francia para el estudio de la historia y de las variantes dialectales de la lengua francesa cuando realizó el *Atlas lingüístico de Francia* (1902):

Així com ells han publicat el monumental «Atles llingüístic» nosaltres haurien de publicar un altre gran «Atles de la cultura popular catalana», consistent en mapes de Catalunya a on a cada poble s'indiqués la variant d'un tema folklòric allí en ús. Així, p. ex., hi podria haver un gran mapa destinat a les formes de cabanya usades a Catalunya, en el qual per medi d'un signe s'indicaria la forma usada a cada poble. Els mapes haurien d'esser en gran escala, y en gran nombre —varis centenars— per tal de cobrir tots els aspectes principals de la nostra cultura popular. Cada mapa hauria de destinar-se a un sol tema. Aquest mètode s'ha usat per l'estudi de dialectes pero no tinc noticia de q. s'hagi usat may per estudis etnogràfics, de manera q. aquesta obra fora original. Els resultats q. s'obtindrien foren del major interès: es podrien delimitar arees y fronteres culturals, havent-se d'investigar després les rahons étniques y històriques q. les han determinades, es podrien veure els llocs a on superviuen materials més primitus y d'això també se n'haurien d'investigar les causes, es podrien ficar les influències, estudiar les coincidències ab altres arees de diferent origen, etc. Per dur a terme aquest treball caldria fixar bé previament la llista de temes a investigar (cosa diferenta dels qüestionaris) y despres triar els pobles en q.'s farien les recerques.¹⁴

Frente a este tipo de argumentaciones y metodologías, aquello que recogía Joan Frigolé en sus «Crónicas» de los años 1971 y 1972 marca una clara diferencia con estos planteamientos, que, de hecho, es lo que permitió ya no solo el cambio, sino la homologación de la nueva investigación antropológica en nuestro país. Frigolé, de manera sucinta, puso el acento en el cambio que significó

13 Ibídem, Josep Maria Batista i Roca (Berlín, 20 de julio de 1920).

14 Ibídem. Sobre la importancia de la vinculación, conceptual y formal, entre filología y etnología, así como su trascendencia para el desarrollo de la teoría difusionista y de las áreas culturales, véase Barnard (2000).

el enfoque a partir de «la aplicación del enfoque etnográfico, es decir, la observación directa y personal de los fenómenos que son objeto de estudio» (Frigolé, 1971: 232). Cabe pensar que, en aquellos momentos, este enfoque y la propia incorporación de la disciplina a la universidad española suponían romper con la mencionada dependencia de la prehistoria y de la arqueología, así como con otros aspectos como el uso de métodos conceptuales y descriptivos, el autodidactismo, la baja profesionalización y la ausencia de lo que significa el trabajo de campo junto a la falta de financiación y de planes de estudio.¹⁵ Estos planteamientos se basaron en la convicción que Esteva Fabregat tenía, como director del Departamento y del CEP-CSIC, de que las investigaciones antropológicas debían fundamentarse en la antropología culturalista norteamericana de tradición boasiana, que, cabe recordar, abrazaba la arqueología, la lingüística, la etnología y la antropología física y, por ello, la orientación de los estudios a desarrollar debía combinar al unísono lo orgánico y lo superorgánico, lo preterito y lo contemporáneo. De hecho, el propio Esteva Fabregat escribió que la antropología cultural podía definirse como la

[...] ciencia que se ocupa del estudio comparado de las culturas y de las costumbres humanas en su evolución y adaptaciones en el tiempo y el espacio [siendo] su objetivo el conocimiento de las leyes que rigen el proceso histórico de las formas culturales en sus variedades ecológicas y su transmisión y transformaciones (Esteva Fabregat, 1993: 26).

De esta forma, lo que se hizo fue definir e identificar claramente lo que suponía la «antropología cultural» como tal, buscando su auténtico terreno de juego, rompiendo la supeditación a otras disciplinas, marcando las diferencias con otras ciencias sociohumanísticas, poniendo en valor lo «etnológico» como parte del discurso y del análisis antropológico, gracias a definir la importancia de «lo comparativo» como elemento distintivo de la antropología cultural,¹⁶ tal como se pudo comprobar en uno de los primeros trabajos de campo del CEP-CSIC: «Etnología comparada de la cultura pirenaica».

¹⁵ Esteva Fabregat (1969) citado por Prat (1992: 21).

¹⁶ Este posicionamiento teórico tiene su origen en la propia trayectoria académica de Esteva Fabregat, quien en sus años de estancia en Madrid trató temas como los de «Etnología Andina» o «Etnología Azteca» y, con posterioridad y ya en la Universidad de Barcelona, incorporó asignaturas como Etnología de los Pueblos Primitivos o Etnología de los Países Catalanes. En la actualidad, en el Grado de Antropología Social y Cultural de la UB todavía se mantiene una materia bajo la denominación de «Etnología Regional».

A partir de estas nuevas ideas, otros aspectos se incorporaron al, ahora ya, nuevo discurso antropológico, con conceptos como los de «proceso» o «conflicto social», ideas que, en buena medida, han participado en la transformación de la antropología contemporánea, que, con mayor rotundidad a medida que ha ido pasando el tiempo, ha puesto su énfasis en la necesidad de observar los múltiples factores que inciden en los sistemas culturales y sociales. De esta forma, estas nuevas ideas permitieron que en aquellos primeros momentos se despertasen nuevos intereses por conocer aspectos como las estructuras y los procesos cognitivos, los cambios socioculturales, la etnicidad, la aculturación o el mestizaje (Voget, 1984: 10). Cabe indicar que algunos de estos aspectos ya no solo entraban en confrontación con las ideas más tradicionales y acendradas sobre el concepto de «cultura», sino que también lo hacían con el propio contexto intelectual y político del momento. Así, cabe pensar que estudiar la «eticidad» suponía chocar con las corrientes ideológicas e intelectuales predominantes del momento, que, en gran medida, negaban todo lo referido a este diacrítico social, ya que se consideraba que los análisis debían basarse en parámetros como el de «clase social».¹⁷

El cambio en los objetos de investigación y en las metodologías para abordar las nuevas temáticas se plasmó en un conjunto de estudios cuya naturaleza era —refiriéndose al citado estudio comparativo pirenaico— «dinámica y empírica, ya que la teoría sigue a los datos. Es también experimental, ya que pondrá en evidencia la clase de condicionamientos y determinismos relativos que concurren o han concurrido en el desarrollo de las diferencias culturales» (Frigolé, 1971: 228),¹⁸ siendo el

[...] objeto de esta investigación [...] obtener materiales sobre aculturación y cambio social en el Alto Aragón. El desenvolvimiento teórico [...] consiste en verificar la tesis de que el paso de la economía familiar ganadera al empleo asalariado fijo ha constituido el punto de partida para la urbanización cultural de esta región.¹⁹

Tales argumentaciones contrastan con lo expuesto más arriba por Batista i Roca, para quien el objeto de estudio consistía en: «... delimitar arees y fronteres culturals, havent-se d'investigar després les rahons ètniques y històriques q. les han determinades [...] veure els llocs a on superviuen materials mès primitus».

17 Véase Esteva Fabregat (1973).

18 Véase Frigolé (1971: 232).

19 Al respecto, véase Esteva Fabregat (1971), Comas y Pujades (1975).

Romper con este tipo de argumentaciones solamente fue posible gracias al tesón de Esteva y sus alumnos en las diversas investigaciones que llevaron a cabo en aquellos años, como el referido estudio comparativo pirenaico,²⁰ una etnomusicología del Pirineo a cargo de Josefina Roma, un estudio de la estructura cultural de Chinchero (Cuzco) que se llevó a cabo en el marco de la Misión Española en el Perú²¹ o una etnología de la Rioja a cargo de August Panyella, entonces director del Museo Etnológico de Barcelona y secretario del CEP-CSIC.

Junto a estas actividades de campo (Frigolé, 1971: 232) se llevaron a cabo otras acciones como el inicio de la creación de una bibliografía etnográfica de Cataluña a cargo de Ignasi Terradas, la clasificación de informes de los trabajos de campo llevados a cabo en Bielsa y en el Pirineo Aragonés por parte de Gloria y Josep Oriol Romaní, la formación de una biblioteca especializada en antropología o la lectura de las primeras tesinas.²²

Posiblemente, el momento en que se puede apreciar mejor el cambio de orientación entre la concepción de Batista i Roca y, por ende, de una parte significativa de los estudiosos antes de la década de 1970, y el edificio antropológico que se empezó a erigir a partir de la constitución del Departamento, es cuando se comparan las argumentaciones de algunos de los grandes proyectos de un momento u otro. Así, para Batista i Roca el estudio basado en la idea de los círculos culturales debía proporcionar las claves para la delimitación de áreas y fronteras culturales que permitiesen, a su vez, conocer las «supervivencias primitivas». De esta forma, el conjunto de ideas, trabajos de campo y demás debía tener como punto culminante la creación de un museo de la cultura mediterránea en Barcelona, museo que no solo debía explicar la cultura catalana y sus orígenes, los contactos e influencias con otras culturas mediterráneas, sino que también debía convertirse en la mejor expresión del «imperialismo» cultural catalán que, en aquellos instantes, el Noucentisme estaba difundien-

20 Este estudio, dirigido por Esteva Fabregat, tuvo asimismo como objetivo adiestrar, entrenar y supervisar el trabajo de campo de algunos de los futuros profesores del Departamento como Joan Frigolé, M. Jesús Buxó, Alberto Gordillo, Jesús Contreras, Ignasi Terrades, Juan J. Pujades y Joan Prat.

21 Esteva Fabregat fue responsable del Programa de Antropología Social y contó con la participación de Julián Santos, Jesús Contreras, M.^a Jesús Buxó e Ignasi Terradas.

22 Las primeras tesis de licenciatura fueron las siguientes: Josefina Roma: «Los A-ni'to y su función en la sociedad Igorrote de Filipinas», Joan Frigolé: «Estudio histórico-sociológico de la villa de Bañolas en el año 1900», Jesús Contreras: «Empirismo y superstición en la medicina popular y en la medicina académica del siglo XVIII», Dolores Soriano: «Aspecto socioeconómico de un pueblo del Pirineo: Campeñas», María Jesús Buxó: «Etnografía del habla: modelos de relación diádica en Cataluña»; Montserrat Camps: «Tópicos y estructura social»; Joan Prat: «Estudio de los cuentos infantiles»; Manuel Moreno: «Essai sur le Don».

do, mostrando que las raíces de la cultura y la sociedad catalanas se hundían en las culturas clásicas.²³ De esta forma, Batista i Roca dejó dicho que

[...] les meves idees sobre lo q. hauria d'esser nostre Museu, així com sobre el problema més general de l'estudi de la cultura tradicional popular. Cronològicament, jo no posaria limitacions als objectes q. haurien d'ingressar en ell, de manera q. al costat de l'objecte popular d'ús actual hi hauria d'haver el ja desusat, tan si fa pocs anys o molts q. ha perdut l'utilitat. Com V. comprendrà això ens porta cap a l'Arqueologia y la Prehistoria, cosa completament lògica per explicar la cultura popular actual si aquesta en sa part més interessant es supervivencies d'èpoques remotes. L'altra problema es el de l'extensió geogràfica de nostre camp d'estudi. Cada dia em vaig convencent més de q. si'ns reduïssim dins Catalunya, ni tan sols la cultura popular catalana lograriem explicar. Ens cal, l'estudi intensiu y sistemàtic de, al menys, tota la Península ibèrica. Unicament així podrem averiguar científicament els diferents cercles de cultura popular q. en ella hi han, llurs influències recíproques y les corrents culturals y racials q. en ella hi hagi pogut haver, y sols així podrem entendre el verdader significat de la cultura popular catalana y sa valor en relació a les altres. L'estudi del S. de França y el N. de l'Àfrica, arriba un moment q.'s fa necessari. Com a programa màxim y ideal, hauria de fer-se l'estudi de la cultura popular del Mediterrà occidental [i] fer a Barcelona un gran Museu de la Cultura Mediterrànea. Realment no hi pot haver imperialisme més bell q. aquest q. per a l'estudi de la cultura mediterrànea, mare de totes les altres, fos necessari anar a Barcelona!²⁴

Este proyecto museístico era una de las piezas del gran proyecto que Batista i Roca, animado por Carreras i Artau, estaba concibiendo; así, si el museo debía ser la proyección material, el propio AEFC debía tener una función mucho más conceptual, ya que esta entidad debería:

[...] dedicar-se a l'estudi del poble català en tots ses aspectes, si es q. ha de esser destinat a l'Etnografia de Catalunya. A més de l'estudi de la cultura popular tradicional, q. es la materia en q. fins ara hem treballat, s'hauria d'empendre l'estudi de les característiques antropològiques del poble Català, creant una secció d'Antropologia Física, q.'s dediqués a fer medicions antropomètriques, estudis de tipus y sobretot recol.lecció de cranis pel Museu. Les relacions ab el Dr. Bosch Gimpera, y la seva escola de prehistoriadors, s'haurien d'estrenyer intimament, fent plans de treball en comú, y l'ideal fora q.ell s'avingués a ajuntar el seu seminari a

23 Al respecto, véase Calvo (2010). Véase también Ucelay-Da Cal (2003).

24 Josep Maria Batista i Roca (Exeter College, 8 de enero de 1920). En relación con el concepto de «imperialismo», este debe entenderse como una metáfora política, tal como es formulado por Ucelay-Da Cal (2003).

l'obra de l'Arxiu. Igualment, y en aixó, ja estem avençats, ens hauriem de relacionar força ab els filòlegs. Y una altra branca d'estudis q.'ns interessaria molt fora la Geografia, sobretot ab les noves tendències de l'Antropogeografia, per estudiar les influències del mitj ambient sobre'l nostre poble, vies de comunicació, etc. [...] Finalment, coronant totes aquestes investigacions y treballs, hi hauria de haver l'Arxiu de Psicologia y Etica hispanes, reunint dades, el.laborant y extranent la quinta-essencia de l'ànima del nostre poble per comparar-la ab la dels altres pobles peninsulars.²⁵

Cabe decir que, a pesar de la distancia conceptual y temporal, no se debe desmerecer este tipo de argumentaciones de Batista i Roca, ya que esa búsqueda de un tipo de estudio mucho más holístico, en el que se pretendía el aprovechamiento de los recursos formales y conceptuales de diferentes disciplinas, fue muy novedosa en su momento, novedad que, por desgracia, no pudo ir más allá de estas declaraciones y unos pocos trabajos porque los acontecimientos sociopolíticos de la España de las décadas de 1920 y 1930 y posteriores impidieron su evolución.

Mas, y en especial a lo que se presenta en este texto, el gran y novedoso proyecto que el CEP-CSIC quiso llevar cabo fue un «estudio etnográfico o cultural de la ciudad de Barcelona» [*sic*]. Si hasta aquel momento la labor había estado centrada en la preparación académica, universitaria e investigadora a través de proyectos como los mencionados más arriba en el Pirineo, en Perú y Guatemala, teniendo a las culturas campesinas como eje, ahora Esteva y sus alumnos se plantearon

[...] ampliar la visión que puede proporcionarnos la metodología etnográfica, extendiéndonos al estudio e investigación de las ciudades [...] una perspectiva casi inédita en las tradiciones de nuestras disciplinas [que] puede proporcionarnos claves importantes para el entendimiento de los fenómenos de la cultura moderna.²⁶

El interés por abrirse al mundo urbano tenía su preocupación en el hecho de que los citados «fenómenos»

[...] afectan no sólo al hombre urbano sino que también su influencia llega a los centros rurales de una manera que convierte a éstos en una función de las ciuda-

25 Josep Maria Batista i Roca (Berlín, 28 de julio de 1920).

26 «Memoria de las actividades del Centro de Etnología Peninsular (1970-1972), de Barcelona», *Ethnica*, 5: 218 (Barcelona, 1973).

des [...] hoy no podemos determinar claramente si un campesino es absolutamente campesino, pues lo que realmente ocurre con su dependencia del mercado urbano es que, en realidad, es ya una variable del mundo de las ciudades.²⁷

Esa «perspectiva casi inédita» quería devenir en sí misma una «novedad experimental» que permitiese comprender mejor «la etnografía rural desde el punto de vista de las fuerzas dinámicas que la condicionan [...] porque el mundo, en su proceso de urbanización creciente, es ya una función de las ideologías urbanas».²⁸ Tal como se ha indicado con anterioridad, incorporar al diseño y al método antropológico la idea de «proceso», tal como se acaba ver en esta cita, fue por sí mismo definitorio de los nuevos tiempos y, con ello, del cambio de paradigma antropológico que se vivió en la década de 1970, que, entre otros aspectos, se visualizó ya en la propia terminología que se empezó a utilizar: cognición, estructura social, proceso, enfoque etnográfico, cambio sociocultural y otros.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN

Hoy en día, una vez asumido plenamente lo que ha significado la reflexividad antropológica, se puede evaluar mucho mejor lo que representaron realmente aquellos primeros años de definición, construcción e institucionalización de la antropología cultural en España, años que permitieron que, con el tiempo y la contribución de muchos profesores e investigadores, se consolidase la disciplina en el medio académico, científico y social. En relación con este aspecto, y en un texto de estas características, no se puede dejar de señalar una última reflexión: la importancia que la citada consolidación tuvo ya no solo para la propia disciplina o la universidad española sino, sobre todo, para la sociedad española: en la España de hace ya casi medio siglo, incorporar una visión innovadora y moderna de lo que significaban los factores culturales, entendidos antropológicamente, supuso, tal como ya se ha apuntado, abrir nuevos caminos, para salir de la negra noche, en las formas de entender la tradición y la modernidad en las que el país estaba sumergido desde hacía décadas.

Por ello, la institucionalización de la antropología sociocultural supuso contribuir a que se abriesen nuevos caminos para reconocer la diversidad social, política y cultural en España y, por ende, al fomento de nuevos horizontes de-

²⁷ *Ibidem*: 218-219.

²⁸ *Ibidem*: 219. Uno de los resultados más destacados de esta investigación fue un texto de Esteva Fabregat dedicado a la aculturación: véase nota 22.

mocráticos por y para nuestra universidad y nuestra ciudadanía, tal como se ha reflejado en la obra global de Joan Frigolé i Reixach.

4. BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1980). *I Congreso Español de Antropología. Actas*. Barcelona, Universidad de Barcelona.
- BARNARD, A. (2000). *History and Theory in Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BOSCH GIMPERA, P. (1922). «Assaig de reconstituïó de l'etnologia de Catalunya», en *Discursos llegits en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*. Barcelona, Real Academia de Buenas Letras de Barcelona.
- CALVO, L. (1996). «Claudio Esteva-Fabregat, *Éthnica* y la antropología», en J. PRAT y A. MARTÍNEZ (eds.). *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, pp. 42-49. Barcelona, Ariel.
- (1987). «Viaje de formación de un etnólogo catalán, 1919-1920», *Anthropologica*, 2: 103-III.
- (1997). *Historia de la antropología en Cataluña*. Madrid, CSIC.
- (2010). «La Escuela Española de Historia y Arqueología de Roma y el Noucentisme», en R. OLMOS, T. TORTOSA y J. BELLÓN (eds.). *Repensar la Escuela del CSIC en Roma. Cien años de memoria*, pp. 193-200. Madrid, CSIC.
- (2013). «En torno a la “metamorfosis por contacto”: antidarwinismo, etnología y evangelización», en L. CALVO, A. GIRÓN y M. A. PUIG-SAMPER (eds.). *Naturaleza y Laboratorio*, pp. 231-242. Barcelona, Residencia de Investigadores.
- CAPEL, H. (2009). «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*, XII(287). Disponible en: www.ub.es/geocrit/sn/sn-287.htm.
- COMAS, D.; PUJADAS, J. J. (1975). «Elementos para un modelo del proceso urbanización/desruralización en el Alto Aragón», *Ethnica*, 9: 37-74.
- ESTEVA FABREGAT, C. (1969). *La etnología española y sus problemas*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- (1971). «Para una teoría de la aculturación en el Alto Aragón», *Ethnica*, 2: 6-75.
- (1973). «Aculturación y urbanización de inmigrados en Barcelona. ¿Cuestión de etnia o cuestión de clase?», *Ethnica*, 5: 135-189.
- (1982). «Autobiografía intelectual de Claudio Esteva Fabregat», *Anthropos, Boletín de Información y Documentación*, II: 4-38.
- (1993). «Antropología cultural», en A. AGUIRRE (ed.). *Diccionario temático de antropología*. Barcelona, Boixareu.
- FRIGOLÉ, J. (1974). «Estructura social y diferenciación sociocultural: el sistema matrimonial y de herencia», *Ethnica*, 7: 87-120.

- (1971). «Crónicas. Barcelona», *Éthnica*, 1.
- LAGUNAS, D. (2012). «Claudio Esteve Fabregat, interpelado», *Biblio 3W. Revista bibliográfica de Geografía y Ciencias sociales*, xvii(974). Disponible en: www.ub.edu/geocrit/b3w-974.htm.
- LEIZAOLA, F.; BARANDIARÁN, I. (1971). «Crónicas. País Vasco», *Ethnica*, 1: 235-238.
- MORENO I. (1971). «Crónicas. Sevilla», *Ethnica*, 2: 231-234.
- PRAT, J. (1992). *Antropología y etnología*. Madrid, Editorial Complutense y Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Madrid.
- PRAT, J.; MARTÍNEZ, A. (eds.) (1996). *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteve-Fabregat*. Barcelona, Ariel.
- ROMERO DE TEJADA, P. (1971). «Crónicas. Madrid», *Ethnica*, 1: 238-239.
- SERRA RÀFOLS, J. (1923). «Ensayo de una reconstrucción de la etnología prehistórica de la Península Ibérica», *Butlletí de l'Associació Catalana d'Antropologia, Etnologia i Prehistòria*, vol. 1.
- TARRADELL, M. (1974). «Pere Bosch Gimpera», *Serra d'Or*, xvi, 182: 30.
- UCELAY-DA CAL, E. (2003). *El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, D'Ors y la conquista moral de España*. Barcelona, Edhasa.
- VOGET, F. (1984). *Storia dell'etnologia contemporanea*. Roma-Bari, Laeterza.

Joan Frigolé: «Un hombre»

Susana Narotzky
Universidad de Barcelona

Conocí a Joan Frigolé tarde, una vez terminados mis estudios de antropología en la Universidad de Barcelona. No tuve la suerte de tenerlo como profesor en los primeros años de formación y la primera vez que entablamos una conversación antropológica fue durante la defensa de mi tesis doctoral, ya que Joan era miembro del tribunal. Evidentemente, yo había leído algunos de sus artículos y libros y me sentía próxima a su perspectiva que enfatizaba las relaciones sociales en contextos políticos de desigualdad. Sin embargo, no fue hasta que leí «Ser cacique» y «ser hombre» (Frigolé, 1991) cuando comprendí lo innovadora e importante que era la obra de Joan Frigolé. De hecho, ese artículo y su libro *Un hombre* (Frigolé, 1997) han marcado de forma indeleble mi aproximación a la antropología, una evidencia cada día más palpable para mí. El modo en que en esta obra se entrelazan los aspectos económicos, políticos, culturales y morales para delinear la vida de «un» hombre que es también la realidad de una «clase» inicia una perspectiva teórica con la cual me siento totalmente identificada. Para mí esta obra es una de las expresiones más claras de la necesaria conjunción antropológica de procesos que remiten a la «economía política» y procesos que podemos definir como «economía moral» (en un sentido amplio de marcos culturales de responsabilidad). Además, lejos de presentar una visión rígida de estos marcos culturales (siguiendo cierto estructuralismo al uso por entonces), lo que emerge con fuerza es la historia de los conflictos que se dan en torno a la fijación de conceptos morales que guían la práctica cotidiana y dan sentido a una vida.

En *Un hombre*, Joan Frigolé nos presenta la vida de alguien que nace a principios del siglo xx, es joven durante la Dictadura de Primo de Rivera, maduro durante la Guerra Civil y la posguerra, y jubilado en los años setenta. Y este relato construido siguiendo la temporalidad biográfica, pero que retoma las palabras exactas del protagonista, plasma la vida corriente de un trabajador murciano contada por él mismo. Tiene una fuerza, una crudeza y una delicadeza que emocionan pero que también son un alarde de innovación en el estilo monográfico de la antropología, ya que inserta ese relato en dos registros de voz adicionales. Por un lado, los dos breves capítulos de introducción y conclusión

que enmarcan la voz del protagonista en la voz del antropólogo, aunque, como muy bien indica Frigolé en la introducción, en el relato del protagonista, el antropólogo, cuya interrogación no aparece directamente, está, sin embargo, «atrapado». Por otro lado, las profusas notas a pie de página remiten a otros protagonistas y a sus explicaciones, y nos permiten entrever la riqueza del trabajo etnográfico. Alguna de estas notas también nos lleva a fuentes secundarias que amplían el marco de referencia.

Quiero resaltar aquí una de las aportaciones importantes de Joan a la antropología y es, en concreto, su interés en explorar formas de escritura etnográfica o, más simplemente, de comunicación etnográfica, distintas pero a la vez sólidamente ancladas en el deseo de alcanzar lo que Ignasi Terradas denomina el «realismo etnográfico» (Terradas, 1993). Si *Un hombre* es el inicio de este experimento con el material etnográfico y su comunicación, la reciente publicación de los cuadernos etnográficos de Calasparra (Frigolé, 2015) es la continuación. En efecto, uno de los grandes problemas a los que se enfrenta la antropología es que las fuentes directas (el material recogido durante el trabajo de campo) solo en raras ocasiones se archivan y se abren al público para su consulta posterior. Aunque existen legados de algunos antropólogos ilustres y algún proyecto de archivo reciente (Fic, 2011 y 2012; Weber y Gramain, 2014; Sanjek, 1990; Lutkehaus, 1990), esta práctica de compartir las notas de campo, los diarios de campo, es complicada e inusual. Esto se justifica de muchas maneras: desorden y confusión de las notas (nadie las entendería); relación personalizada de confianza entre sujetos antropológicos e investigador (desvelar las notas o entrevistas directamente sería violar la confianza y plantearía problemas éticos); proteger la propiedad de los datos (ya que es a menudo la base sobre la cual se va a sustentar la obra del antropólogo durante años). Todos estos argumentos tienen su razón de ser. Sin embargo, los destilados de la monografía etnográfica, ya construida como un objeto teórico dentro de un debate antropológico, nos dejan ver solo el rastro del material inicial, de la evidencia que sirve para justificar un entramado intelectual mucho más complejo. Es como si los documentos históricos que sirven para producir las monografías de los historiadores estuvieran en manos privadas (como en realidad ocurre a veces) y nadie más pudiera acceder a ellos. De hecho, los papeles etnográficos son documentos históricos que nosotros generalmente extraemos del diálogo con otras fuentes y de su reanálisis futuro por otros antropólogos, cerrando así la puerta de la interpretación. Joan Frigolé ha señalado un camino a seguir con su publicación de los cuadernos de campo. Queda mucho por pensar y por hacer, pero es un reto de transparencia científica que la antropología debe iniciar.

Lo que me parece magistral en *Un hombre*, sin embargo, es su importancia teórica. Y me refiero no solo a lo que el antropólogo nos señala, como buen Pulgarcito, marcando el camino con piedrecitas de notas que resaltan conceptos y apuntan a lo que en esa vida concreta conecta con procesos más amplios, movimientos y transformaciones más generales. Me refiero, sobre todo, a lo que a mí personalmente me parece más fascinante de la antropología: el descubrir la teoría vivida, los entramados lógicos que sustentan la razón cotidiana de las personas. Aquello que descubrimos con asombro en el encuentro etnográfico.

¿Qué es ser hombre en el contexto social e histórico de la Vega Alta del Segura (Murcia) durante la primera mitad del siglo xx? En efecto, el problema de la identidad surge una y otra vez en las palabras del protagonista, pero se va plasmando en un concepto: «ser hombre». Este concepto marca una frontera moral entre los que lo son y los que no lo son, y esta frontera es, también, política (véase Frigolé, 1991). El «ser hombre» se articula en torno a la idea de honradez que se expresa en diferentes facetas de la experiencia cotidiana: el cumplimiento del deber (respecto al trabajo, a los hijos), la creencia en la igualdad y la búsqueda de la justicia social.

Ser hombre implica para él no solo ser honrado sino también *tener conciencia de la explotación, sentido de la justicia social* y, por tanto, una conciencia política que canaliza a través del socialismo. Para él las tres cosas están estrechamente unidas. No se trata de una reflexión abstracta sobre ética y política sino de una *respuesta moral y política a los peligros que acechan la supervivencia física, social y moral de él y de los suyos*.

La noción de padre se superpone y refuerza la de hombre, para bien y para mal (Frigolé, 1997: 14-15, la cursiva es mía).

Me parece que la frase subrayada expresa con fuerza los ejes de ese conocimiento situado que nos viene de los otros en el encuentro etnográfico. Esta es la «teoría vivida», la lógica que guía las acciones en el día a día y les otorga sentido. Y esta lógica vemos aquí que está insertada en la continuidad de la vida, esa noción de «padre» que marca la generación y proyecta el presente en un futuro (Frigolé, 1997: 47). Podríamos hablar aquí de reproducción social en su doble sentido de continuación de una realidad vivida en lo específico (*la supervivencia física, social y moral de él y de los suyos*) y de intento de transformación (es decir, de no-continuación) de un sistema de interrelaciones colectivo, una sociedad. Ese segundo nivel de la reproducción social expresa precisamente una lógica, una teoría de lo vivido en lo inmediato y produce esa *respuesta moral y política* que consiste en *tener conciencia de la explotación, sen-*

tido de la justicia social y buscar en el socialismo otra lógica que pueda generar otra experiencia.

Este «hombre», Juan, vive una época turbulenta y su experiencia de la vida es áspera. Empieza a trabajar como mozo para un labrador a los ocho años y desde entonces se suceden o solapan todo tipo de trabajos. Como tantos otros, hace lo que puede para poner pan en la boca de sus hijos: habla del hambre continuada, el hambre como motor de trayectorias laborales, como desveladora de injusticia, como expresión de relaciones de explotación. Y sobre todo esa miseria del alma, del cuerpo, de la sociedad. El concepto de «miseria», como el de «hombre», engloba una verdad vivida y teorizada:

Aquella vida no se puede decir con la boca lo miserable que ha sido. ¡Miseria doble na más! ¡Y si al menos cuando te acostabas hubieras descansado! No descansabas. Le diré por qué. Porque entonces no había nada para matar la miseria. Además de la miseria que pasábamos, la otra miseria que se producía en el cuerpo. Una persona con el sudor y con todo, quince días sin mudarse, porque no podía ser. Esa miseria por dentro. Y te acostabas y una vez que estaba el cuerpo quieto, parece que esos animalillos es cuando más. Que si una pulga, que si en la cabecera un chinche, es decir que no dormías tampoco (Frigolé, 1997: 156).

Este concepto de miseria que vemos emerger en las palabras del protagonista apunta por un lado a la simultaneidad de las diferentes escalas en la experiencia vivida. Ese «saltar escalas» del que habla Neil Smith (1993) aparece aquí descrito simultáneamente como la miseria de la explotación, de la opresión, de la injusticia del sistema, y la miseria del cuerpo: el hambre, la suciedad, los animalillos. En la reflexión del protagonista la realidad más inmediata *no es distinta* de la realidad más abstracta, pero sí tiene otro valor, porque si la primera es la experiencia vivida, la segunda permite ampliar el radio de la acción colectiva y fortalece la lucha por mejorar la vida. En este sentido, Raymond Williams (1977) habla de «estructuras del sentir» para describir sentimientos emergentes en la práctica cotidiana que dan vida a unas estructuras socioeconómicas y políticas que representan formas sociales, fijadas mediante instituciones o ideologías, pero que «solo se tornan conciencia social cuando son vividas, activamente, en relaciones reales» (Williams, 1977: 130). Unos sentimientos que al tiempo que expresan estas estructuras son también la base de una conciencia práctica que es un inicio de abstracción y que permite la comunicación y la formación de proyectos sociales diferentes:

La conciencia práctica es casi siempre diferente de la conciencia oficial, y esto no es solo una cuestión de libertad o control relativos. Ya que la conciencia práctica

es lo que está de hecho siendo vivido, y no aquello que se piensa que se está vi-
viendo. Sin embargo, la alternativa a las formas fijas recibidas y producidas no es
el silencio: no es la ausencia, el inconsciente, que la cultura burguesa ha mitifica-
do. Es un tipo de sentimiento y de pensamiento que es, en efecto, social y mate-
rial, pero cada uno en una fase embrionaria anterior a poder convertirse en inter-
cambio plenamente articulado y definido (Williams, 1977: 130-131).

El protagonista de *Un hombre* expresa esto con sus palabras:

Los trabajadores debemos luchar por nosotros mismos y compadecernos unos de
los otros, y ayudarnos mutuamente unos a los otros. Y si todos pensáramos *como
es debido*, no es menester para mí, pensando como yo pienso, no es menester tan-
to estudio, tanta reunión y tanto de na, na más que pensar, aunque modestamente,
y decir: «este es el camino que tenemos que llevar los trabajadores» (Frigolé, 1997:
357-358, la cursiva es mía).

Personas que están elevados en cultura, que yo verdaderamente no tengo ningun-
na, no más que años y por los años viene la experiencia, y hablo así de esta forma
por la experiencia, en fin, esto es muy largo y habría mucho que contar... Pero yo
reconozco que no pensamos todos *como tendríamos que pensar*. En una palabra,
esa *entereza*. Y yo muchas veces lo digo a estos que tanto saben [...]. «Pues voso-
tros sabéis mucho y yo no os quito a ninguno vuestras ideas ni nada, pero yo creo
que *las ideas no se practican solas, hay que ponerlas a la práctica y sobre la práctica
se sabe cada uno lo que es*» (Frigolé, 1997: 360, la cursiva es mía).

Hay en este fragmento un fascinante lenguaje que expresa algo del orden de
la experiencia y de la teoría, de la práctica que convoca una estructura y al tiem-
po la desafía. Algo previo a la acción colectiva que es del orden de una homología
entre experiencia y pensamiento, pero emergente. Ese «como es debido», «como
tendríamos que pensar», esa «entereza», esa coherencia entre ideas y práctica
«que se sabe cada uno lo que es», es en definitiva lo que hace a un hombre. Pero
el fragmento señala a la vez una fisura, una falla, en donde esa homología no
siempre se materializa y quizá pueda achacarse a una forma brutal de esclavitud
sustentada por el analfabetismo y por la propia estructura de la miseria.

Y además, nuestros padres no nos enseñaban absolutamente nada, no nos ense-
ñaban absolutamente nada. ¡Si no tenían gusto siquiera! (Frigolé, 1997: 60).

Eso era en aquellos hombres lo que pensaban, no pensaban en nada, en nada, en
nada, por falta... por falta de escuela, por falta de... Oscuridad que había en aque-
llos tiempos tan atrasados. [...] Y no había ningún hombre decidido, en puesto

estar así, decir: vamos a pensar en esto, vamos a organizarnos nosotros de esta forma, como ya después. No hubo nada, encima de esclavitud. Es que los hombres no discurrían nada, nada, nada (Frigolé, 1997: 61).

Toda la obra desvela la complejidad de las condiciones de posibilidad de llevar una vida honrada, las dificultades de convertirse en un hombre (véase también Bourdieu, 2003). Pero, quizá, lo que más perturba de este relato es la voz. Esa inmediatez gramatical con la que percibimos el esfuerzo de creación de una coherencia biográfica (como señalaba Bourdieu, 1989) mediante el entramado espeso y deshilachado de la experiencia. Joan Frigolé nos dice que el texto de la narración es la transcripción fiel de las entrevistas, a pesar de que ha hecho un trabajo de reorganización cronológica y temática para facilitar la lectura. Sin embargo, lo más fascinante es sentir la discontinuidad, los anacolutos de la experiencia, los vericuetos sorpresivos de la memoria.

Cuando uno termina de leer esta vida de un hombre, de un socialista de a pie de los que construyeron con su honradez el Partido Socialista de antaño, uno siente congoja del panorama actual, uno siente nostalgia de aquella coherencia sentida entre práctica y pensamiento que hacían a «un hombre», pero nuevas estructuras del sentir están produciendo nuevas coherencias, nuevos «hombres» y «mujeres». Al final, como dice Juan, «el hombre tiene que tener un concepto que nunca se lo puedan revocar por ninguna parte. Decir, si está lloviendo, si hace aire, si hace sol, lo que venga, y decir: “Éste está en su puesto y tiene los pies muy bien sentados ahí, y no hay quién se los levante de ahí”» (Frigolé, 1997: 356).

Una vez, Joan me explicó que para él la antropología había sido una forma de hacer política por otros medios (Narotzky, 2002: 35). *Un hombre* es quizá la expresión más clara de esta vocación. Joan Frigolé, un antropólogo, un hombre.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, P. (1989). «La ilusión biográfica», *Historia y Fuente Oral*, 5(2): 27-34.
- (2003). *Méditations pascaliennes*. Edición revisada y corregida. París, Seuil.
- FIC, C. (2011). *Register to the papers of Sydel Silverman*. Suitland (MD), National Anthropological Archives, Smithsonian Institution. Disponible en: www.anthropology.si.edu/naa/fa/silverman.pdf (consultado el 20-5-2015).
- (2012). «Sydel Silverman and Her Quest to Preserve Anthropological Records», *The Atlantic*, 16 de enero de 2012. Disponible en: www.theatlantic.com/health/archive/2012/01/sydel-silverman-and-her-quest-to-preserve-anthropological-records/251396/ (consultado el 20-5-2015).

- FRIGOLÉ, J. (1991). «Ser cacique» y «ser hombre» o la negación de las relaciones de patronazgo en un pueblo de la Vega Alta del Segura», en J. PRAT, U. MARTÍNEZ, J. CONTRERAS e I. MORENO (eds.). *Antropología de los pueblos de España*, pp. 556-570. Madrid, Taurus.
- (1997). *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador*. Barcelona, Muchnik.
- (2015). *Las conversaciones y los días en Calasparra. Diario etnográfico 1971-1974*. Valencia, Neopatria.
- LUTKEHAUS, N. (1990). «Refractions of Reality: On the Use of Other Ethnographers' Fieldnotes», en R. SANJEK (ed.). *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, pp. 303-323. Ithaca, Cornell University Press.
- NAROTZKY, S. (2002). «The Political Economy of Political Economy in Spanish Anthropology», en W. LEM y B. LEACH (eds.). *Culture, Economy, Power. Anthropology as Critique, Anthropology as Praxis*, pp. 33-46. Albany, State of New York Press.
- SANJEK, R. (1990). «Fieldnotes and Others», en R. SANJEK (ed.). *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, pp. 324-340. Ithaca, Cornell University Press.
- SMITH, N. (1993). «Homless/Global: Scaling Places», en J. BIRD, B. CURTIS, T. PUTNAM, G. ROBERTSON y L. TICKNER (eds.). *Mapping the futures. Local cultures, global change*, pp. 87-119. Londres, Routledge.
- TERRADAS, I. (1993). «Realismo etnográfico. Una reconsideración del programa de Bronislaw Malinowski», en J. BESTARD (ed.). *Después de Malinowski*, pp. 115-145. Tenerife, VI Congreso de Antropología – FAAEE.
- WEBER, F.; GRAMAIN, A. (2014). «Un système d'archivage informatique des enquêtes qualitatives au Centre Maurice Halbwachs: ARCHETHNO». Documentation du 25 août 2014.
- WILLIAMS, R. (1977). *Marxism and Literature*. Oxford, Oxford University Press.

RELACIONES DE PARENTESCO Y MODELOS DE PROCREACIÓN

Sexualidad y parentesco¹

Anne Cadoret

Centre National de la Recherche Scientifique

Conocí a Joan Frigolé en 1980 con ocasión de un coloquio en Córdoba, del cual no recuerdo ni el tema ni el resto de las intervenciones; tan solo recuerdo la suya. Ese encuentro fue el principio de una fiel amistad y, para mí, de una aventura en la historia contemporánea de la familia y de la procreación. Joan comenzaba entonces a pensar en su libro *Llevarse a la novia*. Yo había terminado pocos años antes una tesis de tercer ciclo sobre la estructuración de un pueblo de colonización espontánea situado al sur de Sevilla, y, en el momento de nuestro encuentro, trabajaba sobre el rol de la familia en el acceso a la clase media en un importante pueblo agrícola del norte de esa misma provincia. A pesar de que las circunstancias de la vida me hicieron abandonar todos mis trabajos en Andalucía, guardé siempre un cariño particular hacia esa región, y tuve ocasión de escribir todavía una vez más sobre una historia familiar andaluza emblemática de lo que me parece una posición cultural de cara a la procreación y la sexualidad, a la filiación y la alianza. Para analizar esta historia me he inspirado en los trabajos de Joan, antes de desplazar mi mirada hacia el universo francés e interesarme por la familia homoparental.

La homoparentalidad —por su misma existencia— proclama que alianza, filiación, procreación y sexualidad ya no forman un solo bloque, a pesar de que esa ha sido la regla durante numerosas generaciones. La sexualidad, esa pulsión vital para la reproducción de la especie, es también el lugar de todos los desarreglos posibles; debe ser social y moralmente encuadrada. Durante mucho tiempo, estaba autorizada en nuestro entorno (para las mujeres) solo en el marco de la unión marital, y no tanto por el placer del cuerpo sino hacia un fin procreativo: la joven esposa se convertía en una mujer completa y su esposo, al embarazarla, daba testimonio de su virilidad y se convertía a su vez en un hombre completo. Esta regla no era siempre respetada en los hechos; por ejemplo, la práctica de «llevarse a la novia», al dejar imaginar la existencia

1 Texto traducido del francés por Camila del Mármol.

de relaciones sexuales entre los novios, obligaba a los padres a casarlos lo más rápido posible y sin grandes fiestas dispendiosas para respetar la regla, al menos en apariencia... Pero aparecieron también otros juegos con las mismas reglas. Daré un ejemplo de ello presentando la historia de Mari (*cf.* Cadoret, 1999), la sevillana que conocí en la década de 1990. Después evocaré rápidamente el establecimiento de una filiación que no nos habla tanto de un juego de variación sobre la regla, sino de un cambio completo de esta en dos historias de homoparentalidad.

1. JUGAR CON LAS REGLAS

Mari, la heroína de mi historia, pertenece a una familia burguesa de Andalucía. Tiene unos cuarenta años, es soltera y se gana bastante bien la vida gracias a un empleo administrativo; acaba de instalarse en un apartamento que ha heredado y vive con su sobrina, Fátima, hija única de su hermano menor, a quien ha educado desde pequeña y de quien en consecuencia pide la adopción. Esta situación me intriga. Durante nuestras entrevistas, Mari no me habla de ella misma sino de la historia de su madre y abuela, tías y tías abuelas, de su parentela extendida en el tiempo y en el espacio. También me explica una historia de circulación de niños que ella no hace más que prolongar: en la generación -2 (*cf.* figura 1), vemos que una tía abuela célibe se ocupa de la madre de Mari; después, en la generación -1, una prima, Ana, también soltera, entrega a su niña a la pareja formada por su hermana y su cuñado. En la generación 0, queda en manos de Mari mantenerse soltera y hacerse cargo de la niña de su hermano.

Detengámonos brevemente en cada una de estas situaciones. En la generación -2, vemos una hermana casada (la abuela de Mari) que pide a su hermana soltera que la ayude después de un tercer nacimiento, muy próximo a los dos primeros. Teniendo ella misma otros hijos, no se siente con el derecho de privar a su hermana de esa fuente de alegría. Mari escuchó en varias ocasiones a su madre diciendo: «Mi madre, al darse cuenta de que yo era la alegría de su tía, le producía lástima... así que con el nacimiento de una hermana pequeña... El tiempo pasaba, y finalmente me quedé allí hasta mi casamiento». En la generación -1 es una prima quien ofrece su niña a una hermana casada y estéril: «Asunción, una de las primas de mi madre, está casada pero no tiene hijos; su hermana, Ana, soltera, se queda embarazada. Rápidamente, Ana decide marcharse a Madrid y quedarse en un convento. Un año después, cuando mi prima Remedios tiene un año, descubrimos que la niña

que Asunción adoptó es la de Ana. La madre, Ana, vive con la madre adoptiva, Asunción».²

Cuando estamos en la generación 0, observamos a un hermano que deja a su hija, nacida de un amor pasajero, no de un casamiento, a su hermana más cercana: «Mi hermano tuvo esta hija de una mujer gallega [...]. Pero los dos tienen problemas de drogas y, desde su nacimiento, dejan al bebé en casa de mi madre. En esa época, yo vivía todavía con ella [...]. Ellos dejan a la niña, la recogen, la vuelven a tomar... y entre los dos y los seis meses se queda siempre allí. Cuando la niña tenía seis meses, su madre la coge durante un mes... para después volverla a dejar». «¿Y crees que su madre la ha alimentado?» «No. De hecho soy la primera en comprarle biberones, ya que al no tener dinero...».

Mari, también la segunda hija de la familia, eligió quizá la opción del celibato, como la mayor parte de sus tías, tías abuelas y primas; de hecho, ella manifiesta claramente su rechazo a la pareja y a la procreación, aunque afirma su deseo de tener un niño: «Yo no he querido casarme». «Si no hubiera habido la historia de esta pequeña, ¿habrías adoptado de todas formas a un niño?» «Oh, yo habría adoptado o... eventualmente habría tenido un niño... sin padre. Porque siempre he tenido la idea de tener un niño; y cuando tuve a la niña se me pasó la obsesión de tener un niño.»

La historia familiar de Mari nos ofrece tres situaciones de circulación de niños y de maternidad en el contexto de configuraciones familiares distintas. En la generación -2, la madre genitora no renuncia a su hija, pero le confía la educación a su hermana. En las generaciones -1 y 0, la madre genitora renuncia a la niña para que la madre social la pueda adoptar. En todo caso, esa transferencia de niñas se efectúa de una manera velada en la generación -1,³ mientras que se pide expresamente en la generación 0. La vida de estas mujeres nos obliga a reconstruir un modelo familiar no fundado exclusivamente sobre la pareja reproductora que se convierte sin pensarlo en madre y padre, sino también la naturaleza de la maternidad. Ya que todas las «tías-madres» o «madres-tías» educan, quieren y reclaman a un niño que ellas no habrían traído al mundo, lo que supone una genitora que se retira. ¿Podemos entonces tener dos madres o bien, para ser más precisos, dos figuras maternas? Por otro lado, las mujeres de esta crónica son un ejemplo de la evolución de las costumbres; las madres solteras ya no engendran bastardos, las familias se separan y eventualmente se recomponen, las mujeres han conseguido, si no la igualdad respecto a los hom-

2 Todavía tenemos a la tía soltera de Mari (que también se llama Mari), que se mantiene muy cercana a Esperanza y a sus hijos, incluso ha vivido algún tiempo con ellos.

3 Se podría decir que se trata de una situación de «madre-portadora» antes de hora...

bres, sí al menos una autonomía profesional, familiar y sexual.⁴ Andalucía ha entrado en la posmodernidad, pero guardando valores específicos como la matrifocalidad⁵ y respetando las leyes de decoro en vigor: aunque el celibato no permitía la maternidad, fue una hermana célibe quien educó a la hija de la hermana casada, o bien se cede a una niña, procreada indebidamente, a la hermana casada que lamentablemente no podía tener hijos. En la última generación, matrimonio y procreación/filiación aparecen disociados; es entonces cuando la hermana soltera pide la adopción plena de la hija de su hermano.

El fin del siglo xx ha sido testigo de una evolución importante del parentesco, con el reconocimiento de la pareja homosexual en Europa y la reivindicación, todavía no aceptada en todos los países europeos, de la homoparentalidad. ¿Podemos preguntarnos si la construcción de la filiación en las parejas homosexuales no será otra forma de circulación de niños? Sobre el tema de la circulación de niñas y de la maternidad, vamos a conocer dos historias, la de una pareja de dos mujeres, Amélie y Françoise, y la de dos hombres, Basile y Théo.

2. CUESTIONAMIENTO DE LA REGLA: CIRCULACIÓN DE NIÑOS EN LAS FAMILIAS HOMOPARENTALES

2.1. El don y la historia de Amélie y de Françoise⁶

Amélie y Françoise quieren «formar una familia», quieren tener hijos (*cf.* figura 2). Justo después de haberse instalado en el campo, Sarah, una amiga americana que conoce su deseo de tener hijos, se ha quedado embarazada sin buscarlo y las llama para proponerles la donación de su cuarto hijo. Mis interlocutoras aceptan y, gracias al hermano (y a la cuñada) de Amélie, dan con un montaje jurídico para que el niño les sea confiado: la amiga americana vendrá a dar a luz a Francia, y dará su nombre pero rechazará la filiación.⁷ El hermano de Amélie, él mismo casado y padre de dos hijos, reconocerá al niño como suyo (como si el niño fuese el fruto de una relación extramarital) y confiará su edu-

4 No me he detenido aquí en los divorcios ni en los hijos ilegítimos. Para más información, véase Cadoret (1999).

5 Dos circulaciones de niños se realizan entre hermanas y la última entre un hermano y su hermana. Esto es así porque el nacimiento tiene lugar en Andalucía cerca del domicilio de esta última...

6 *Cf.* Cadoret (2006).

7 En este caso, no se trató de un parto anónimo, llamado «el parto con X».

cación a su hermana. Sarah, en su séptimo mes de embarazo, se instala con Amélie y Françoise. Su propia familia (sus tres hijos y su compañero) se unirá a ellas en el momento del nacimiento del bebé, un niño llamado Claude. Se toman fotografías de esta gran familia, que así me la describe Amélie: «Ahí se ve a Sarah con Claude en sus brazos, bueno, ahí estoy yo y después está Françoise, la otra es la madrina de Claude (una muy buena amiga); y ahí los tres niños de Sarah, G., su compañero, y allí un sobrino mío».

Algunos años más tarde, un juicio de adopción simple confirmará a Amélie en su función parental; ella será a partir de ese momento la madre legal de Claude y ostentará la autoridad parental. Por el contrario, su compañera, Françoise, tan madre en la vida cotidiana de Claude como su pareja, no puede reclamar ninguna existencia legal de cara a ese niño. A ese primer niño le seguirá otro bebé, ya que Françoise, gracias a un hombre que acepta donar su espermatozoide (se tratará de una inseminación artesanal) a cambio de una total discreción sobre su identidad, da a luz a Dominique, pocos años después de la llegada de Claude. Françoise tendrá también el estatus de madre soltera. Cada niño lleva el apellido de la madre, al que se le agrega el de la compañera como apellido de uso. Mientras tanto, las funciones parentales de educación son cumplidas tanto por Amélie como por Françoise: «Nosotras somos dos mujeres para dos niños. Cada uno de ellos nos considera sus madres. Tenemos este tipo de configuración, y está muy claro para los niños. No hay preferencias».

2.2. La familia de Théo y de Basile: llamarse padres⁸

Mientras que Théo ya es padre (de una unión heterosexual, su mujer murió poco después en un accidente), Basile no lo es aunque lo desea ardientemente. Este último conocerá a Marion, que vive con una pareja lesbiana y también desea ser madre. ¿Por qué no hacer coincidir los dos deseos?: un hombre gay (Basile), una mujer lesbiana (Marion), cada uno de ellos con su propia pareja homosexual, quieren educar a su niño con su propia pareja conyugal sin por ello ignorar al donante o la donante de gametos. Deciden entonces convertirse en padres por medio de un intercambio restringido de gametos, y no como en el esquema levistraussiano clásico de alianza matrimonial (yo te doy una hermana y recibo a cambio otra de otro linaje, o incluso, yo te doy a mi hermano y tú me das a tu hermana). Habrá una fecundación *in vitro* con el óvulo de Marion

8 Cf. Cadoret (2009).

y el esperma de Basile, una parte de los embriones así obtenidos serán implantados en el cuerpo de Marion, madre del niño que está por nacer, mientras que el resto serán implantados en el cuerpo de una gestante que dará a luz a los hijos destinados a Basile. La madre de alquiler, Irene, fue contactada a través de una agencia americana. Esta joven mujer, casada y ya madre de dos niños, pertenece a la clase media americana; se sensibilizó por la cuestión de la procreación difícil gracias a su propia hermana, que sufrió durante mucho tiempo de esterilidad.

Sin embargo, el primer ensayo de transferencia de ovocitos fecundados fracasó. Solo queda un embrión congelado para un segundo ensayo de implantación y Marion no quiere volver a vivir las tensiones y peligros de la estimulación ovárica. Mis interlocutores siguen empeñados en estrenarse en la paternidad y buscan en sus círculos otras amigas capaces de relevar a Marion. Será en vano. Vuelven a ponerse en contacto con la agencia que les encontró a la primera gestante con el fin de encontrar una donante de óvulos. Será Valérie. Irene volverá a ser la gestante y el embrión resultante de la primera fecundación le será implantado al mismo tiempo que los embriones de la segunda fecundación, «porque queríamos dar una oportunidad al proyecto que habíamos tenido con Marion, no lo queríamos dejar en el congelador para siempre, aun cuando eso pudiera complicar la situación, ya que corríamos el riesgo de tener dos niños de madres diferentes». En efecto, Irene tuvo un embarazo gemelar, nacieron dos niños, Paul y Auguste (véase la figura 3).

Los niños nacen en Estados Unidos,⁹ en un estado en el que la utilización de un vientre de alquiler es legal. Un tribunal puede otorgar los derechos parentales del niño que está por nacer a los padres de intención, con el acuerdo de la gestadora y de su pareja. Nuestros interlocutores, Basile y Théo, designados como «padres de intención», llenan y firman el formulario habitual del acto de filiación sobre el que figuran dos casillas correspondientes respectivamente a la inscripción de los apellidos del padre y de la madre. En la casilla del padre está inscrito el nombre de Basile, «padre natural y legal del niño que está por nacer entre... (tal y tal fecha)». En la de la madre figura el nombre de Théo.

De esta forma, los padres legales de Paul y de Auguste son Basile y Théo por la ley americana, pero solo Basile según la ley francesa. Gracias a esta inscripción legal de paternidad, Basile se quiere beneficiar al volver a Francia del permiso de paternidad que la ley concede en este país. La duración reglamentaria de esos permisos para los padres de gemelos es de 15 días; pero cuando el adoptante es soltero, ya se trate de un padre o de una madre, ese permiso es de

9 Basile es, por cierto, de nacionalidad estadounidense.

cinco meses. Padre de niños sin madre legal, Basile pide el permiso de cinco meses, como si fuera un padre soltero que adopta. Pero la empresa, con el pretexto de que él no adoptó a los niños, ya que es el padre «natural», rechaza el permiso de adopción y no le otorga más que los días que les corresponden a todos los padres. Basile no acepta la decisión y mantiene su demanda... Tras varios meses de negociación con su empleador, le será finalmente concedido ese permiso de paternidad.

Si bien gracias al lazo entre la maternidad y los cuidados maternos, nuestras interlocutoras pueden considerarse y ser reconocidas fácilmente madres de los niños a los que crían, no es tan fácil en el caso de los hombres. Nuestros interlocutores utilizarán dos rituales de inserción social para afirmar su nueva paternidad: el comunicado de nacimiento y un bautizo civil.

El comunicado de nacimiento permite la proclamación dentro de un círculo más o menos amplio, según el canal de difusión elegido, de un nuevo miembro de la familia, y pone en escena a un grupo de parentesco reivindicado: el padre, la madre, los hermanos y hermanas, pero también la familia extensa, como los abuelos o los primos, pueden anunciar la llegada de un nuevo miembro de su parentela. Con ocasión del nacimiento de sus hijos, Basile y Théo escribieron tres comunicados de nacimiento diferentes. El primero, muy oficial, sería publicado en un diario francés reputado: «M. Basile X y M. Théo Y tienen la alegría de comunicar el nacimiento de sus hijos Paul y Auguste X-Y, el..., a ... (Estados Unidos)». Un segundo comunicado apareció en el diario de la Asociación de Padres y futuros padres Gays y Lesbianas: «Basile y Théo tienen la alegría de comunicar el nacimiento de sus hijos Paul y Auguste X-Y, el..., a ... Pesa 3,5 y 3,4 kilos. La madre de los niños, Irene, se encuentra bien. Los papás están agotados pero felices». Finalmente, un tercer comunicado será enviado por correo a un círculo de conocidos determinados: «Basile X y Théo Y tienen el placer de anunciar el nacimiento de sus hijos Paul Valéry y Auguste Antoine X-Y (3,5 kilos, 48 cm y 3,4 kilos, 48 cm). [fecha y hora]». Este comunicado se acompaña de un montaje de 9 fotos donde se puede ver o bien a los niños solos, o bien a cada padre con los dos niños en brazos, o incluso a Basile sosteniendo la cuna con los dos niños. Destacamos que en cada uno de los comunicados, así como en las fotos, los dos padres aparecen en igualdad de condiciones de paternidad, aun cuando siempre se cite a Basile, el padre biológico, en primer lugar.¹⁰ Por el contrario, la figura de la madre no aparece más

¹⁰ Es necesario tener en cuenta que es también el primero si seguimos el orden alfabético de nombres y apellidos.

que en el comunicado de la revista de la asociación de homopadres, asociación que promueve la legalización de la madre de alquiler. Esta última, evocada solo por su nombre de pila, es calificada de «madre de los niños» sin otra precisión. El hecho de que se cite a la madre de nacimiento y no a las madres genéticas, ¿podemos interpretarlo como un guiño a las legislaciones europeas que sientan el principio de que la maternidad resulta del acto de dar a luz según la regla *Mater semper certa est*?

El bautizo republicano, llamado también bautizo civil o incluso padrinazgo republicano, apareció en 1794 tras la Revolución Francesa, en el mismo momento que el casamiento civil. Como en el caso de este último, es celebrado por los alcaldes o adjuntos, representantes locales del Estado republicano. Sin embargo, aunque los ediles están obligados a celebrar el matrimonio civil de aquellos de sus administrados que lo deseen, y que será siempre debidamente anotado en los registros de estado civil, no están obligados a celebrar un bautizo civil, pues no da lugar a ningún registro o entrada con consecuencias legales.

Théo y Basile, en su correo de invitación al bautizo republicano de sus dos pequeños, decían querer «celebrar nuestra felicidad por el nacimiento de nuestros dos niños, reuniendo a aquellos que nos son próximos en una ceremonia ciudadana y laica». Al utilizar la frase «It takes a village to raise a child»,¹¹ están recordando una de las grandes lecciones de la antropología del parentesco: un hombre y una mujer no son nunca suficientes para hacer un niño, ya que es necesario todo un orden simbólico y cosmológico para transformar a ese hombre y a esa mujer en padre y madre.¹² Nuestros interlocutores, al reunir a sus amigos y parientes para la celebración de ese ritual, no buscan tanto proclamar su fe en los valores republicanos —pensados como superiores a los valores cristianos—, como construir simbólicamente un parentesco abierto.

Pero su historia no se detiene aquí. Cinco años más tarde, volví a encontrarme con Théo y Basile, quienes, naturalmente, me mostraron las fotos de sus niños: primero una foto donde solo aparecían Paul y Auguste; luego otra en la que al lado de los dos niños se veía a una pequeña de aproximadamente tres años. «¿Quién es?», les pregunté. «Su hermana», me respondió Basile. «¿Tuvisteis una tercera hija?», les repliqué sorprendida. «No, pero es la hija de Marion, de la que soy también el progenitor...». Su proyecto de intercambio de sustancias reproductivas se ha consumado.

11 Título de un libro de Hillary Clinton, nos señalaron nuestros interlocutores en relación con la invitación del bautizo.

12 Como, por ejemplo, lo recuerda Godelier en las *Métamorphose de la parenté*.

3. NUEVO ACUERDO DEL PARENTESCO

Esta construcción del parentesco es muy intrigante para nosotros los occidentales, donde el modelo de referencia es todavía el modelo bio-conyugal (*cf.* Gratton, 2008), basado en un solo padre y una sola madre unidos por los lazos de alianza. Para aprovechar toda la lección de las filiaciones presentadas aquí, que se escapan de una manera u otra del modelo base, es necesario desmenuzar parcialmente todas las fases de la entrada en filiación, tanto si somos mujeres, hombres, madres, padres o hijos. Es necesario reflexionar sobre el parentesco que esos hombres y mujeres proponen a sus niños, que, efectivamente, no tendrán un padre y una madre en el mismo hogar. Sin embargo, esas madres les dicen que los hombres eran necesarios para su existencia, y que ellos siempre estarán allí; pero ellos no son sus padres. Igualmente, esos padres nombran figuras maternas.

Las configuraciones familiares que nos ofrecen nuestros interlocutores homoparentales o nuestra interlocutora sevillana revelan un parentesco en el que el niño procede de mujeres y de hombres identificables, reconocidos en el proceso procreativo del nacimiento. Pero esos dos conceptos nos reenvían a otro universo de sentido que el de los modelos familiares de referencia de padre y madre. Así, Irene está presente, incluso ha venido a Francia con su marido para celebrar los cinco años de los niños; Valérie es nombrada; Basile, padre de Paul y de Auguste, no es padre de su «hermana»; Marion, madre de su «hermana», tampoco es su madre. Claude, el hijo de Amélie y Françoise, conoce a su genitor; Fátima, la hija de Mari, conoce toda la historia de su adopción. Ya no nos encontramos con una co-parentela, con dos células familiares para el niño: la de la madre y la del padre, pues en estos casos la parentalidad no está repartida entre las dos parejas conyugales. Insistamos: el parentesco, el hecho de atribuir a un niño un padre o una madre, es una construcción social y jurídica que tiene una historia (*cf.* Perreau, 2012). Nuestro modelo familiar se ha reconstruido sobre la alianza matrimonial de los padres: el padre era el esposo de la madre, y la legitimidad de los niños dependía de la alianza de sus padres. Se establecía así una jerarquía entre descendientes bastardos y legítimos.

La filiación forma parte de un orden político. Este orden familiar se inscribe en un poder de soberanía del que hablaba M. Foucault y que podría ser ejercido por diferentes personajes como el soberano, el rey o el cura. «Pour qu'il y ait un rapport de souveraineté, il faut qu'il y ait quelque chose comme un droit divin, ou comme une conquête, une victoire, un acte de soumission,

un serment de fidélité, un acte passé entre le souverain qui accorde des privilèges, une aide, une protection, etc., et quelqu'un qui, en revanche, s'engage; ou il faut quelque chose comme une naissance, les droits du sang. Bref, si vous voulez, le rapport de souveraineté regarde toujours vers quelque chose qui l'a fondé une fois pour toutes» (Foucault, 2003: 44-45). A los personajes a los que Foucault asigna un poder de soberanía —el soberano, el rey y el cura— yo agregaría al padre.

Hoy en día, el poder de soberanía, ya sea político con el monarca o familiar con el jefe de familia, así como la jerarquía que supone ya no existen. Si el cambio de régimen político data de hace más de dos siglos, el cambio de régimen familiar es increíblemente más reciente. La soberanía del padre de familia, expresada en su poder paterno, no desapareció en Francia hasta 1970 con la custodia compartida de los progenitores. Las relaciones que se establecen entre los esposos ya no son de protección y dominación del hombre sobre la mujer, sino que son relaciones complementarias entre individuos semejantes. La familia, estructura siempre presente y valorizada, se diversifica en su presentación. Puede convertirse en monoparental o recompuesta. Los padres, tanto los hombres como las mujeres, no conciben necesariamente a sus hijos, sino que pueden adoptar o recurrir a terceros para procrear, reconociendo siempre la identidad de esas figuras distintas pero implicadas en el nacimiento de las cuales sus niños toman especificidades corporales. Finalmente, los hombres y las mujeres pueden, todavía y siempre, desear unirse y convertirse los dos en padres de los niños resultantes de su unión. Pero la verdad de la familia no está reservada obligatoriamente a este modelo. Ya no hay una sola verdad de familia, sino una diversidad de modos de construirla. Aceptemos la diversidad democrática al presentar y garantizar a los niños el lugar que cada individuo tiene en esa construcción.

Yerma, la heroína de la cual nos habla Joan Frigolé en su *Ensayo antropológico sobre Federico García Lorca*, no tendría necesidad hoy en día de casarse para ser madre, ni, ante la esterilidad de su marido que la convierte en estéril a ella también, de llegar al extremo de matarlo.

Gracias a Joan Frigolé por haberme abierto el camino hacia esta reflexión.

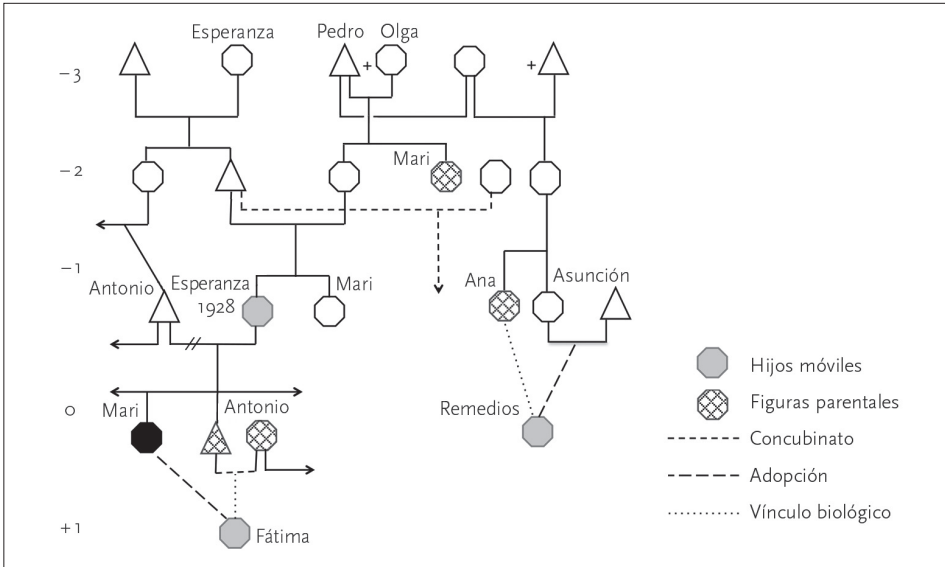


Figura 1

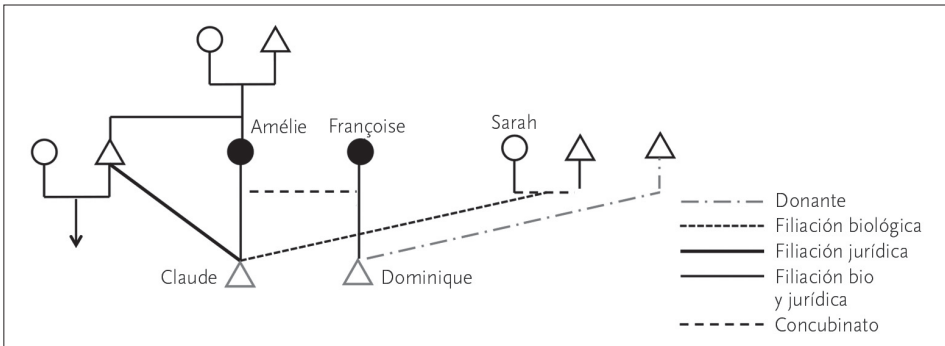


Figura 2. Amélie y Françoise

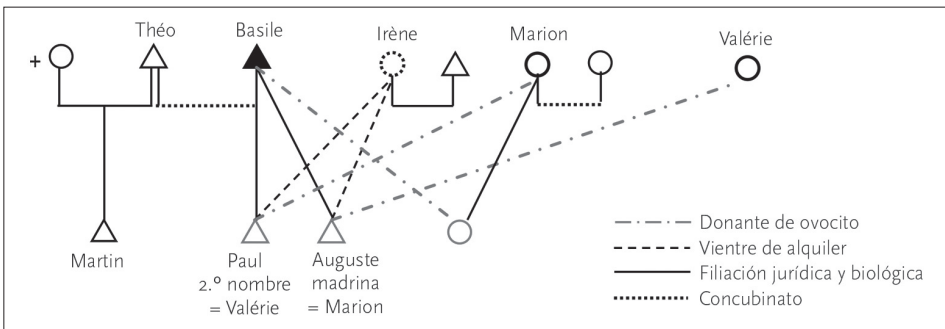


Figura 3. Basile, Théo

4. BIBLIOGRAFÍA

- CADORET, A. (1999). «Chronique familiale andalouse et histoire de femmes», *L'Homme*, 150: 119-138.
- (2006). «Vous avez dit “Père”? Qui est le père?», *Dialogues*, 173: 45-57.
- (2009). «Parentesco y figuras maternas, 2009. El recurso a una gestante subrogada por una pareja gay», *Revista de Antropología Social*, 18: 67-82.
- FOUCAULT, M. (2003). *Le pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France, 1973-74*. París, Gallimard/Seuil/EHESS.
- GRATTON, E. (2008). *L'homoparentalité au masculin. Le désir d'enfant contre l'ordre social*. París, PUF.
- PERREAU, B. (2012). *Penser l'adoption. La gouvernance pastorale du genre*. París, PUF.

Fugas en Mallorca: una perspectiva histórica de llevarse a la novia

Enric Porqueres

École d'Hautes Études en Sciences Sociales

Joan Bestard

Universidad de Barcelona

The old order of marriage and family (is) based neither on
absolute freedom nor on complete and rigid compulsion.

B. MALINOWSKI¹

En un reciente libro sobre antropología de la ética, James Laidlaw (2014) insiste en la necesidad de introducir los juicios éticos de la gente en los trabajos etnográficos. Las personas que encontramos en el campo hacen constantes juicios de valor sobre lo que encuentran bien o mal. En este sentido, son sujetos morales libres. A pesar de ello, las ciencias sociales han sido más bien ciegas a esta capacidad humana. El determinismo de las ciencias sociales se ve claro en los análisis del matrimonio. Ante la sospecha de ser etnocéntricos, los análisis del matrimonio se han hecho en términos de seguir normas y estrategias. En una institución dedicada a la reproducción social no tenía cabida la capacidad de decisión y motivación individual. La teoría de la práctica de Pierre Bourdieu,² que tanta influencia ha tenido en el estudio de las relaciones de parentesco, se ha reducido a una dialéctica entre agentes y estructuras donde esta última parece que tiene la última palabra.³ A través del matrimonio el sistema social se reproduce a sí mismo y queda poco espacio para considerar analíticamente a los protagonistas del matrimonio, por lo que prevalece el dominio de las estrategias familiares. En estos análisis es como si los protagonistas fueran los «cabezas de familia», que hacen un contrato para maximizar su capital

¹ Brifault y Malinowski (1956).

² Nos referimos principalmente al concepto de estrategias matrimoniales. Véase Bourdieu (1972 y 1980).

³ Para una discusión crítica de la perspectiva bourdesiana y del concepto de estrategia matrimonial, véase Porqueres i Gené (1995).

social en el proceso de reproducción. Los sujetos centrales del matrimonio parece que no cuentan. Este cuadro de la vida social ha dejado casi invisibles prácticas que no implicaban la puesta en juego del capital social de la familia. Una de ellas es la que Joan Frigolé (1986) denominó «llevarse a la novia», una práctica de «poner casa juntos» habitual entre los jornaleros de la zona de Murcia.

En este artículo queremos dar una perspectiva histórica a esta práctica matrimonial. Para ello vamos a comentar los libros de matrimonios con *fuga* que se encuentran en el Archivo Diocesano de Mallorca. Comprenden el periodo entre 1688 y 1775. En esos momentos la diócesis mallorquina cuenta con unas 100.000 personas, de las cuales 30.000 son de Ciutat de Mallorca, Palma desde el siglo XVIII. En total hay unos 600 matrimonios por año en el conjunto de la diócesis. Durante el periodo del que tenemos documentación sobre los matrimonios con fuga, constatamos una presencia fuerte y creciente de este tipo de matrimonios. Hay 48 en 1690, 33 en 1691, 43 en 1692, 62 en 1693. En 1700 los matrimonios con fuga son 94; en 1701, 97; en 1702, 123. Todos los medios sociales se hallan representados, desde los nobles hasta los campesinos, así como notarios, mercaderes, cirujanos, artesanos. Los *xuetas* (judíos conversos), que habían sido excluidos socialmente desde finales del XVII, también practican este tipo de matrimonios. La fuga como forma de contraer matrimonio de forma autónoma en contra de la voluntad de los mayores, forma claramente parte del horizonte de vida de las jóvenes mallorquinas. Como dice una canción popular: «Jo el vull i mu mare no; no se com s'ha de seguir; lo millor serà fugir en tenir ocasió». Ocasiones no faltaban para llevar a cabo un proyecto matrimonial para el que se habían dado palabras de futuro de matrimonio. Se trataba de un arma en manos de los jóvenes en contra de la voluntad de los mayores, que se oponían a la realización de un determinado proyecto matrimonial. Como dice otra canción: «Si no ho volen es majors en farem una fugida» (Ginard Bauçà, 1966: 395).

Veamos cómo se desarrollaba la secuencia de este tipo de matrimonio. Una pareja que tiene la mayoría de edad matrimonial —doce años para las jóvenes y catorce para los jóvenes— se presenta ante el vicario general exponiendo que se han dado palabra de matrimonio. En algunos casos además de la palabra de matrimonio se han donado, en representación del compromiso, joyas o lazos de color. Otras veces el símbolo de la palabra de matrimonio son las relaciones sexuales. En este caso, para que la novia no quede deshonrada, se pide la celebración de un matrimonio *de prompte*. Normalmente, además de la palabra de matrimonio, expresaban que había algún inconveniente para no poder celebrar el matrimonio y tener así que recurrir a la fuga. Cuando se especificaban

los inconvenientes, en algunas ocasiones ya había otra promesa de matrimonio. Declaraban que dicha promesa había sido hecha por parte de algún miembro de la familia de la novia en contra de su propia voluntad. Es otros casos, la mayoría, hay alguien de la familia que se opone al matrimonio, dilatando su celebración o simplemente poniéndose en contra. Hay dos maneras de presentarse en la Curia: o bien comparecen los dos futuros esposos, o bien es el novio quien se presenta solo. En ambos casos, y esta es la prueba principal, hay que averiguar si se trata de un acto libre o ha habido violencia contra la voluntad de la joven. Si es fuga y no raptó. Cuando solo aparece el novio hay tres posibles preguntas: si sabe por qué ella se ha ido de casa de sus padres, por qué se ha llevado a la novia de su casa o por qué se han fugado. El novio contesta que, de mutuo consentimiento, han decidido que la novia deje su casa para irse a otra casa, de un pariente de la novia o del novio, o bien a una casa importante donde ella espera el permiso para casarse. Este punto es corroborado por una carta que lleva el novio, escrita por el vicario de su parroquia, donde este explica las circunstancias de la fuga, y una vez analizada la voluntad de los jóvenes, considera que es un acto libre. El consentimiento de la novia en el momento de abandonar su casa y el hecho de que no haya habido ningún tipo de violencia permiten establecer claramente que no se trata de un raptó. La promesa de matrimonio es lo que determina en todos los casos la legitimidad moral para pedir licencia de matrimonio. La palabra dada es un acto moral que permite forzar la situación en contra de la voluntad de los mayores de la familia. Para la novia, abandonar su hogar implica hallarse protegida en otra casa hasta obtener licencia de matrimonio y poder poner casa para vivir juntos. Como expresa el cancionero popular, la voluntad de los jóvenes está por encima de la de los mayores: «Si no ho volen es majors que em comanden, fugiré; estimat meu, me'n 'niré a fer mort i vida amb vós» (Ginard Bauçà, 1966: 395).

Algunas veces es la joven la que es citada ante el vicario general tras la demanda del joven. Este es el caso de Joana Anna Bover Castello, de trece años, vecina de la parroquia de Sant Nicolau de la ciudad de Palma. El 14 de enero de 1701, le pregunta el Vicario General «si sab de ordre y a instancia de qui la citaren sots als 6 corrents a la tarde y fonch depositada de orde nostra en cassa de la Sra. Magca. Geronima Andreu». La joven responde:

[...] tinch per cert que dit die als 6 corrents fonch citada per el Dr. en medecina Gaspar Bastar fadri de la vila de Binisalem per haverli donat paraula pro medi de tersera persona, de matrimoni; per quant fonch depositada en casa de de dita Sra. Geronima Andreu per a que ab total quietut deliberás de la mia voluntat.

A esta palabra de matrimonio Gaspar había respondido enviando «un sintet de plata que es mateix que tinch ensenat á V. M. Molt Illtre, y jo per terse- ra persona li embii altre anell de plata y axi ratifich y declar la mia voluntat que el vull per mon marit, y no per amenasses ni violentias sino per la mia voluntat libera». A menudo la citación se produce de común acuerdo, siendo la joven la que da las indicaciones para llevar a cabo el procedimiento. Así, el 14 de enero del mismo año, Margarida Aina Serra Garcies explica que el prometido «me ha feta citar de mon consentiment».

En otras ocasiones los prometidos llegan juntos para someter su caso a la autoridad eclesiástica. Así lo hacen Francina Fuster y Rafel Pinya, quienes declaran ante el vicario general que han intercambiado palabra de matrimonio «y en señal de dita paraule som vinguts los dos mano mano sos de nits a supli- charly que nos don llicentia de effectuar el matrimoni». El motivo es que los padres del prometido «noy venian be». En el procedimiento, se identifican las personas, inscribiendo sus lugares de nacimiento y residencia, su edad y profesión, su filiación paterna y materna. Luego, cuando los dos están en la Curia, se interroga a los jóvenes prometidos. A veces, si se trata de personas que viven fuera de la capital, Palma, solamente aparece el joven prometido, puesto que la joven, como se ha indicado, ha quedado en lugar seguro, una casa de prestigio próxima a su lugar de residencia habitual. Este es el caso de Catalina Jaume, del pueblo de Algaida y de diecinueve años de edad. Ha sido depositada en una *possessió*, una casa aislada en el campo perteneciente a un notable, denominada Son Moll. Este es el caso también de Rosa Deià, quien el 30 de noviembre de 1700 fue llevada por su prometido, el viudo de cuarenta años Llorenç Bauça, al presbiterio de Sóller, y luego a casa del noble Joan Morell. En estas situaciones el dossier va acompañado de una carta del vicario de la parroquia, en la que este responde al cuestionario sobre las circunstancias de la fuga. Así, el cura de Algaida, el 20 de marzo de 1701, informa de que «Barthomeu Garsias de esta vila sê á aportat á Joana Fullane laqual esta depositada en casa de Juane Fullana vda. y havent explorat la sua voluntat diu que liberament es fuyta y que vol a lo dit Barthomeu de loqual don tramit a V. md. Molt Illtre...».

Es importante señalar que cuando la fuga se produce en los pueblos de la isla participan diferentes personas. Francisca Crexell y Francesc Saurina, vecinos de Sineu, salen de noche de la casa de Francina, en «companya de Antoni Desmanu mon cunyat y Antoni Riutord mon cosigirma y altres personas de nits per no poderse effectuar a la bona a causa que ma mares y mos germans ham volien casar ab Andreu Barcelo». Van hasta la *possessió* de Son Vendrell, del señor don Baltasar Serra. Allí esperan al vicario: «Estigueren allí tots fins que el vicari els digué de venir a Ciutat».

En la Curia de Ciutat las cuestiones planteadas son tres. Primero a la prometida, si está presente, y después al prometido. La primera está relacionada con la motivación. Aquí los jóvenes prometidos responden que se han dado palabra de matrimonio, es decir que se han intercambiado palabras de futuro, pero que existen obstáculos, normalmente por parte de los padres o hermanos de uno de los prometidos, para llevar a cabo su proyecto matrimonial. La segunda cuestión está relacionada con la existencia de impedimentos para la celebración del matrimonio. Los impedimentos son: votos de castidad por una promesa previa de entrar en una orden religiosa; una promesa de matrimonio anterior y, finalmente, impedimentos por lazos de parentesco entre los prometidos. En último lugar, se cuestiona la libre voluntad de los prometidos: ¿quieren tomarse por esposos de forma plenamente libre? ¿Ha habido amenazas o violencias para celebrar el matrimonio? ¿Ha ejercido violencia alguno de los prometidos para que sea aceptado el matrimonio?

Después del cuestionario, se registran las disposiciones tomadas por el vicario general. Ordena matrimonio inmediato en el caso de que haya habido relaciones sexuales entre los prometidos. Tal es el caso de Barbara Barenys y Guillem Mayrata, los dos de veintiún años, que solicitan un matrimonio inmediato para proteger la reputación de Barbara. En tales circunstancias se procede, si no hay ningún impedimento, a un matrimonio *de prompte*, el mismo día que se han presentado los prometidos ante el vicario general. Sucede lo mismo para Rosa Timoner y Antoni Vicens, que, el 16 de enero de 1701, declaran haber realizado múltiples cópulas durante los últimos dos años bajo la promesa de matrimonio. Margarita Convidad Ferrer y Guillem Grimat, ambos hijos de cirujano, habitantes del barrio de Santa Creu de Palma, de veinticuatro y veinticinco años de edad respectivamente, explican, por boca de la joven prometida, que ha ido a casa del vicario general, porque se dieron palabra de matrimonio: «y baix de la matexa paraula me ha coneguda carnalment diffarents vegades, y suplich a V. Md. Molt Illtre. nos man desposar de present per causa de que se poden ocassionar molts inconvenients de lo contrari. Com son ausentarse y altres de que yo quedaría diffemada y sens poderme casar ab altri».

El papel de acelerador de la pretensión de cópula carnal parece ser bien conocido por los actores. Así se desprende de la declaración de Jaume Sampol, de veintiún años, quien explica el 24 de enero de 1701 que el 22 compareció en la rectoría D'Aleró con Elisabeth Mas Caymari, y declaró «que la havia coneguda carnalment per facilitar desta manera el que nos desposasen de prompte com en effecte el Rdo. Rector de la Parroquia de Alero ho executa». Después se arrepiente de haber hecho esta declaración pública: «pero per el jurament tinch prestat dich, y declar que la veritat es que no la he coneguda carnalment sino

que pera facilitar dit matrimoni publicui dita copula y no per altre reho». Si resulta evidente que pretender haber tenido relaciones sexuales hace posible un matrimonio inmediato, la evocación de otro tipo de contactos también parece ser eficaz. Así, declara Maria Serra Vaquer, hija de notario, de trece años de edad. Pide casarse *de prompte* con Mateu Palou Sempo, de veintiséis años de edad y doctor en medicina, «perque dit Dr. Palou ha tingut tactos ab mi diversos, y me ha donat differents bessos, y per el parill de quedar disfamada». El prometido confirma que le ha dado palabra de matrimonio, «baix de la qual jo li he donat besos, y tactos he tinguts ab ella», añadiendo que empleó el recurso de la fuga «perquant mon pare no veina a bé a est matrimoni, y yo voler adimplir la paraula li tinch donada». El mismo día, el vicario Michel Mora de Sant Nicolau celebra el matrimonio. Los valores relacionados con la protección de la honra femenina se revelan eficaces para llevar a cabo la promesa de matrimonio, afirmando la propia voluntad contra las estrategias matrimoniales de los mayores.

En ausencia de la mención de relaciones sexuales, el vicario general separa a los futuros esposos confinando a la prometida en una casa honorable *pro sua custodia*, y se inician los pasos necesarios para llevar a cabo la ceremonia religiosa del matrimonio. Cuando se trata de una persona —normalmente un hombre— extranjera, se solicitan las «informaciones matrimoniales» a la diócesis de origen. Se elabora entonces una pequeña historia de vida de dicha persona que se envía a Mallorca, indicando en particular su estado civil. Este es el caso de Josep Calvi, de veintinueve años, nacido en Caltenseta en el reino de Sicilia; habita en la Pobla y se quiere casar con Joana, embarazada de cinco meses y en aquel momento puesta bajo custodia en la casa del cura del pueblo de Muro. La unión matrimonial también sufre un retraso cuando se conoce que existe un lazo de parentesco entre los contrayentes, como es el caso de Francina Martorell y Pere Antoni Ferragut, que se fugan el 6 de marzo de 1703 a causa de la oposición al matrimonio del hermano de la prometida. Parientes en cuarto grado canónico de consanguinidad, se confía la custodia de Francina al noble local don Guillem Pont de la Terra i Vich, hasta la obtención de la dispensa. A veces el proyecto de fuga es concebido con mucha antelación y la dispensa a los impedimentos de matrimonio se presenta cuando se produce la audiencia frente al vicario general subsecuente a la fuga. Este es el caso de dos habitantes del pueblo de Andraitx, Catherina Alemany Bosch, de dieciocho años, y su primo en cuarto grado, Pere Anselm Alemany Berga, de treinta años. Se habían dado palabra de matrimonio, y puesto que los padres de la prometida se oponían a la unión matrimonial, deciden fugarse, solicitando en secreto con antelación la dispensa necesaria. Con mucha frecuencia los prometidos disponen ya de una dispensa cuando recurren a la fuga para superar los obstáculos

familiares. Este es el caso, en marzo de 1702, de la magnífica (título de los ciudadanos militares, el escalón más bajo del brazo noble mallorquín) Elisabeth Font i Rossinyol, de quince años, y el ciudadano militar de veintinueve años *Magnífic* Pere Andreu Campos, su primo en cuarto grado por dos líneas separadas. La misma situación se da para Guillermo Guinovart y Bárbara Moll, del pueblo de Artà. El prometido se presenta con la dispensa ante el vicario general el 19 de junio de 1702, después de haberse fugado debido a la oposición del padre de Bárbara.

Sin estos obstáculos, se realizan las amonestaciones y la publicidad necesaria para cualquier matrimonio. A veces, el vicario general reitera en su escrito la ausencia de impedimentos matrimoniales y, principalmente, el carácter libre del compromiso matrimonial: «constat de muto consensu discto X y Y in ordine ad matrimonium contrahere, et non constat llegalitimo impedimento...». El mutuo consentimiento es el punto esencial que da sentido a todo el procedimiento. Así queda manifiesto en un proceso que reúne claramente elementos del matrimonio que queremos subrayar. El 16 de junio de 1702, Joan Rosselló, de veintidós años, declara ante el vicario general la razón por la que se había llevado a Antonina Llull de casa de su padre para confiarla a la custodia de la casa del conde de Ayamans. Presenta así ante el vicario general una carta del reverendo ecónomo de Manacor, quien describe las circunstancias de la fuga y analiza la libertad de la motivación:

Som anat allí y devant dos testimonis li he preguntat porque era fuita de casa de sos pares y ha respost que sos pare la volian casar ab un jove y ella no el vol y es fuita per casarse ab altre jove qui es diu Juan Rosselló. Jo li he preguntat a dit Juan si la avia robada, o li havia fet alguna violencia o si se len avia aportada y ha dit que no, sino que de sa plana voluntat acompañada de una parenta sen era fuita per casarse ab dit Rosselló y que el vol per marit. Despues som anat en el jove y li he fet les preguntes si avia robada la jove qui es diu Antonia Llull [...] ni avia robada la jove ni fet violencia conforme ella podia dir y que es vol casar ab ella y la vol per esposa, con que *no es rapto sino fuga*. La jove esta depositada en la casa de dit Sr. Conde Togores per estar en lloc segur...

Consideramos ahora los motivos que conducen a las parejas a solicitar la autoridad del vicario general para llevar a cabo sus proyectos matrimoniales. Recurren al principio del libre consentimiento que está en la base doctrinal del matrimonio de la Iglesia. El vicario general procede a dar permiso de matrimonio a favor de personas que alegan alguna oposición a su promesa de matrimonio. El caso típico es el de dos jóvenes que declaran que sus padres se oponen al matrimonio. Esta desaprobación es a menudo evocada por un simple

«nuestros padres se oponen». A veces la oposición viene de los padres de la novia, a quienes ella se enfrenta. El cancionero popular recoge las palabras desafiantes de una joven prometida: «Tanmateix m'hi casaré, amb aquest que no voleu, perquè com vos temereu, robada me n'aniré». El 17 de julio de 1700, Magdalena Plenaflor, de quince años, habitante de la parroquia de Santa Creu, dice que se ha fugado «perque lo dit son Pare y se mare li feyan amenasses, y en particular se mare la singlade diferents vegades, paraque volgues per marit á Joseph Nadal fadri, y lo dit son Pare amenaçarli de llevarli la vida sinó volia lo dit Nadal per son marit, o que la tencaria á las miñonas orfens, per forsa».

Aunque la objeción de los padres es la más frecuente, otros miembros de la familia también pueden contrariar los deseos de los jóvenes. Los hermanos ocupan un lugar importante en este grupo, tratando en ocasiones de impedir el matrimonio de sus hermanas, como en el caso de Catalina Marroig, de veinticuatro años, quien se fuga con Joan Picornell el 17 de mayo de 1702. Catalina explica que «per quant dos germans meus, no voliem quem casès ab ell, ni ab altres, es estat forsós compareixer devant de V. S.». Las hermanas podían también actuar en contra de una hermana. Gabriel Ferrer, de Selva, declara el 18 de octubre de 1702 que si él se ha llevado a Joana Vey a las casas de Massanella «fou per complir paraula de matrimoni, y ella a mi, y per quant la mare y sa germana la havien promesa contra la sua voluntat a Jaume Juan Alsina, determinarem fer dita fuga». Vicente Florit de Sineu se fuga con su prometida, Antonina Font, el 16 de agosto de 1702, debido a que una hermana de la prometida se opone a su proyecto matrimonial. Un tío puede también obstaculizar el proyecto matrimonial. Joana Montserrat, joven de quince años de Lluçmajor, el 30 de septiembre de 1702 acude a la curia en compañía de su prometido de veintitrés años. Se fuga porque uno de sus tíos la quería casar con otra persona contra su voluntad. El 7 de febrero de 1702, la joven Antonina Vives, de trece años, de la parroquia de Santa Eulalia, declara querer casarse con el joven Sebastià Guardiola, soltero de veintiún años, para cumplir palabra de matrimonio, en señal de la cual «li he donat un anell de or pedre verda y ell men ha donat un altre pedre color de rubi». Su madrastra quería casarla con otro hombre «contra la mia voluntat». Por ello, explica la joven, «no se ha pogut dit matrimoni efectuar-se ab altre forma sino donar el consensu de que hem fes citar devant de V.M. Molt Illtre, á qui suplich, nos don llitentia en son cas y lloch de efectuar dit matrimoni ab dit Guardiola». Por su parte, Joana Palou, de veinticuatro años, criada en una casa de Palma, el 13 de mayo de 1701 invoca su voluntad contra la oposición de los señores de la casa: «la causa paraque jo som vinguda devant V. Sria. ab dit Garau, es per quant a la casa ahont jo havitava per criada no venien a be á que jo effectuas matrimoni».

Como hemos podido constatar, la presencia de un prometido impuesto por la familia explica a veces la fuga. Así lo manifiesta el 5 de junio de 1701 Onofre Pons, de Sa Pobra:

[...] es veritat que yo un die de esta semana pessada me envia a demanar Maria Crespi Donzella en casa de Bartomeu Serra de Gayeta ahont ani luego, y trobant a dita Crespi ly demení porque me enviava a demenar a lo que em respongue que la causa porque hem demananva era porque son pare la avia tretrat de casarla a Mahteu Clavo que ella no volia de ningun modo y que sols per temor de son pare y no voluntariament havia permes fer lo acte de sponcialicis y per estar resolta de no casarse ab dit Calvo hem digue yo si la volia, que ella hem volia a mi a lo que ly respongué yo que si que la volia per muller y los dos nos donarem paraule de matrimoni un al altre.

La fuga constituye un acto irreversible que se opone a una promesa de matrimonio impuesta por los padres. Así, explica que Llorens Ferragut, de diecinueve años, el 17 de mayo de 1701 se lleve a Esperansa Gallur, con quien antes había intercambiado promesa de matrimonio. El padre de Llorens lo quería casar con otra joven; temiendo la reacción de su padre, él al principio aceptó, pero expone que fue contra su voluntad: «jo a dit mon pare per ser tant del vostro gust consent a la resolutio de dit matrimoni y no de ma voluntat ans be vos dich que no hem desposaré ab ella». En estas circunstancias, dado que el derecho canónico concede a las promesas de futuro un valor de inicio de matrimonio, es necesario llamar a la primera prometida para llegar a un acuerdo. A veces, el acuerdo se establece antes de la fuga. El 17 de abril de 1700, Antoni Crespi, vecino del barrio de Santa Eulalia, declara que antes de fugarse con Joana Sales, de veinticuatro años, por la oposición de la madre de Joana, había anulado la promesa de matrimonio que él tenía con Aina Rosselló. En presencia de testimonios, Aina habría declarado absolver y liberar a Antoni Crespi de su promesa de matrimonio: «are ja estih absolt, y alliberat de dita paraule per medi de testimonis devant dels quals havem dissentit de la paraule nos teniem donade, dihentme que fes lo que voldria, que ella no m'impedia en cosa alguna respecte de contractar yo matrimoni ab qui voldria».

Algunas veces se lleva a cabo una fuga para descartar a un pretendiente no deseado. Es el caso de Gabriel Joan Frontera, de Sineu, quien el 11 de agosto de 1701 «se lleva» a Coloma Rosa, acompañado de otras personas. Los dos jóvenes habían intercambiado palabra de matrimonio, «y per fugir de la importunetions que dita Coloma patia de Michel Ferriol qui la importanuva paraque se casas ab ella, determinarem de fer dita fuita de anar en dita Rectoria». En la misma situa-

ción se encuentra Caterina Sastre, quien el 23 de marzo de 1704, ante el presbítero de Selva, declara que su padre aprueba el matrimonio pero que de todas maneras se ha fugado porque sabía que otro joven la quería raptar: «haventli preguntat perque sen hera anade si hera el gust de son para ha respost que avia tingut notities que altre jove la volia robar y per dit affecta se nera anada».

Aunque la fuga se produce la mayoría de las veces debido a la oposición de la familia, no necesariamente actúa esta en bloque ante las pretensiones matrimoniales individuales. Los actores de la fuga mencionan a menudo la complicidad de algunos miembros de la familia. Así sucede el 4 de abril de 1700, cuando ante el desacuerdo de un hermano y de otra hermana de su prometida, Jaume Thomas, soltero de veintinueve años del pueblo de Inca, se fuga con Margarita Amengual: «y per quant un germà y germana de la dita Margarita no volian ques casas ab mi a vista de lo qual jo li digui que fugís ab mi pera casarnos, y ella futí y sen anà en casa de una cosina germana sua, de qui no sé el nom, y después sen ana en casa de una germana anomenada Antonina Amengual, muller de jaume Madil, qui venen be á est matrimoni». Consideremos ahora la situación descrita por la joven de diecinueve años Magdalena Horrach, vecina de Inca. El 27 de diciembre de 1701 declara que su padre pretende casarla con Jaime Oliver. Ella se opone y se apoya en uno de sus hermanos y en el cura de Costitx para hacer comprender a Oliver que ella no lo quiere como marido. Tras la fuga de Magdalena, Oliver declara que dada la oposición de Magdalena hacia el proyecto matrimonial elaborado por su padre, la libera de dicha promesa y que está de acuerdo en que se case con quien ella libremente elija. El 26 de mayo de 1702, en la carta del cura de Manacor dirigida al vicario general motivada por la fuga con Miquel Bauça, se relata cómo la hija de Joan Fiol se ha fugado con la ayuda una tía y dos tíos:

Molt Iltre V. G., Mestre Juan Fiol, ahir a la tarda, me digué anes a casa del Sr. Conte Togores, a on abita el Ro. Andreu Jaume, per que en dita casa Barbara Fiol, doncella, sa filla qui sen era anada de sa casa y casarse ab Michel Bauza fadri, fill de Juan y de Margarita, y tambe mateix me digue dit Juan Fiol que havia donat paraula de casament de dita sa filla ab Tomas Riera, fadri, a lo que preguntí si dita sa filla havia també donada paraula de casarse ab dit Tomas Riera, diguem no. Avui en dita casa del Sr. Conde, preguntí a dita Barbara Fiol, les preguntes necessaries y ordinaries, responque dita Barbara que no havia estada robada ni forçada, ans be de son ple consentiment sen era anada de casa de son pare ab una tia seva y dos oncles per casarse ab dit Tomas Riera, depositada a dita casa del Sr. Conte, a mon entendre en case y lloc tuto y segur...

Además de las divisiones en el seno de una fraternidad y de las solidaridades entre algunos hermanos y hermanas frente a las decisiones de los padres, la entrada en escena de tíos y tías pone en evidencia que tampoco la generación de los mayores forma necesariamente un todo compacto. El 30 de septiembre de 1702, Miquel Burguera se presenta ante el vicario general con una carta del rector de su parroquia, quien describe que tío y sobrina se presentaron ante el citado rector después de que Damiana Rosa se fuera de casa de su padre para refugiarse en casa de su tío, a fin de poder contraer matrimonio con el citado Miquel Burguera:

Damiana Rosa ha comparagut avui en esta Rectoria ab companyia de Miquel Visens son onclo, preguntantli que es lo que buscava ha respost que desitjo de contreure matrimoni quant la Isglesia li donaria lloch ab Miquel Burguera el qual matrimoni impedia Batista Burguera son pare, per esta causa avia feta ausencia de casa de son pare y era anada a casa del dit Miquel Vicens son onclo y ara era vinguda a donarmen noticia perque evisas al Molt Il. donas permís de cap publicacions et presento juramento de la interrogada si per dit afecta es estada forsada y violentada y ha respost que tot se es executat de sa plena voluntat y libero consentiment. Esta deposada en casa de dit Miquel Vicens son onclo y he presentat a ell y sa muller en pena de excomunicatio no permetrà estar sola ni baix de una taulada ab lo dit Miquel Burguera...

En otros casos el recurso a la fuga se inscribe en un proceso de negociación con algún miembro de la familia. Así sucede con Magdalena Moranta Serra, de la parroquia ciudadana de San Nicolau, de quince años, que el 11 de noviembre de 1700 explica al vicario general que dio palabra de matrimonio a un joven, Andreu Daviu, de veintiún años, con la condición de que la madre de él estuviera de acuerdo. Ello se produjo cuando el joven le hizo llegar un anillo de oro con la cabeza de san Anastasio (que se cree que aleja a los malos espíritus) en señal de palabra de matrimonio, y «la dita me mare li doná un anell de or pedre turquesa y un dintillet de plata lliurat de mon consentiment y para que los donas al dit Daviu en señal de dit matrimoni». Sin embargo, el padre de la novia está en contra del matrimonio. Con motivo de su presentación ante el vicario general amenaza a su hija: «si tu dus sí no hem tornes pujar esta escale». Por ello reclama un tiempo de reflexión, «per veure mon Pare si hi vendrá bé». La joven es puesta bajo la guarda de Bartomeu Vivo, «quosque ipsa deliberat de sua spontanea voluntate».

A veces la fuga opera como un acelerador del matrimonio. El 29 de marzo de 1701, Climent Noguera explica que su prometida se había ido de casa de su hermano porque este nunca se decidía a darle permiso de matrimonio: «es es-

tat necessari ferse ab esta forma porque son germa nunca acabava de determinar-se á casarle». Francina Suau, hija de cirujano, se fuga con un joven, también cirujano, y explica su huida alegando que, bajo palabra de matrimonio, su prometido «me ha conegut moltas y diferents vegades». A pesar de ello, prosigue la joven, «la mia mare, y dames parents, no obstant el volen, dilataren lo dit matrimoni». Dentro de la lógica de la celeridad del matrimonio, Josep Valcaneira de Alaró, quien lleva a Margarita Bauça a casa del presbítero de Valldemossa el 2 de julio de 1701, así lo justifica: «per ser jo estern en dita vila he judicat que a la bona no se podria efectuar nostron matrimoni sino per ex medi». Un viaje fuera del reino puede igualmente motivar una demanda de matrimonio por fuga. Joana Reynaldo, de diecinueve años, vecina de la parroquia de Santa Creu, y su prometido Andreu Planells, de la misma parroquia y de veintiséis años de edad, recurren a la fuga para obtener un matrimonio *de prompte*. La copulación sexual bajo palabra de matrimonio —«baix la mateixa paraula dit Andreu me ha coneguda diferents vegades carnalment»— va acompañada con un inminente viaje de Andreu. Así, él argumenta ante el vicario general: «y per quant estich de partida pera anarmen a viatja, y podria temer alguna desgracia y quedar la jove desonrada havem determiant venir los dos junts a esta hora a suplicar a V.S. mos man desposar de present».

A través de esta descripción de los fundamentos morales⁴ de los matrimonios *cum fuga* hemos trazado un paisaje de esta institución, donde los prometidos son los sujetos centrales del lazo de afinidad. No hemos contemplado el matrimonio como un mecanismo de reproducción social en manos de las estrategias matrimoniales de las familias de origen, sino como el resultado de la autonomía individual de dos sujetos. Contemplando la figura del matrimonio desde el punto de vista de las «fugas», hemos querido restituir la agencia de sus actores fundamentales. Este paisaje moral se configura, como hemos visto, a través de una serie de valores y decisiones éticas. En primer lugar, un marco jurídico-teológico que sitúa la voluntad individual y el mutuo consentimiento como elementos centrales del matrimonio. Por ello, la palabra dada de matrimonio entre dos personas tiene fuerza de ley. En segundo lugar, el concepto de honor es un valor moral que dibuja claramente determinadas conductas de los jóvenes prometidos, tales como los intercambios de objetos valiosos que son símbolo de la promesa de matrimonio, o las relaciones sexuales mantenidas bajo promesa de futuro, que aceleran el matrimonio de presente. Por otra parte, el honor de la mujer que se fuga siempre queda protegido por

4 Sobre el concepto de fundamentos morales de la familia, véase Bestard (2011).

la casa donde queda acogida. En tercer lugar, en esta descripción que hemos hecho de las fugas, la mujer, joven prometida, no es un sujeto que sigue pasivamente los dictados de su familia o de su prometido. Todo lo contrario, pues su voluntad es siempre tenida en cuenta. La «fuga» debe llevarse a cabo por acuerdo entre los prometidos esposos y la mujer tiene que tomar la iniciativa de «salir de casa».

Las «fugas» ponen de relieve algunas características del matrimonio y el parentesco que son invisibles en otras circunstancias. Se trata de una acción personal libre. Los prometidos se presentan libremente ante la autoridad eclesiástica y la doctrina cristiana del acuerdo mutuo en el matrimonio es el garante de esta libertad ante las presiones de la familia. Ya hemos visto que no necesariamente estas voluntades familiares son homogéneas y unánimes. Tal como relata en el siglo xvii Marie Catherine Aulnoy en su *Relation du voyage en Espagne* (1691), el cura aparece en el polo opuesto de la familia en cuestiones de elecciones matrimoniales: «Hay otra costumbre que me parece bastante singular, es que cuando una joven quiere casarse, y ya es mayor, si ya ha hecho su propia elección, aunque su padre y su madre se opongan, no tiene más que hablar con el cura de su parroquia y declararle su proyecto» (2012: 88). Quien pregunta después de una fuga y distingue entre fuga y rapto es un representante de la autoridad eclesiástica, la mayoría de las veces el cura de la parroquia de quien habla Marie Catherine Aulnoy. Cuando la joven prometida se va de casa de sus padres sin perder su honor para poder celebrar un casamiento, se muestra de forma explícita que el matrimonio comporta un aspecto individual ligado al mutuo consentimiento. Se han hecho promesa de matrimonio, que se expresa diciendo que se han dado palabra de matrimonio de futuro y ha habido intercambio de objetos valiosos en nombre de esta palabra. Para cumplir esta palabra han hecho fuga, dado que hay algún impedimento para llevar a cabo la promesa. Normalmente se trata de impedimentos familiares o de la existencia de alguna promesa matrimonial dada contra la voluntad. Se fuerza la situación en el sentido de que la prometida, una vez que ha dejado la casa familiar, ya no puede volver si no está casada. El matrimonio se expresa a través de este cambio de la futura esposa de la casa de sus padres a otra casa.

Las fugas expresan así la tensión entre las relaciones de parentesco ya establecidas y el matrimonio como iniciador de nuevas relaciones de parentesco. La filiación, como línea de descendencia, representa lo que le viene dado a la persona y se asocia con la normatividad. Sin embargo, el matrimonio determina la creación de nuevas relaciones de parentesco. En la lógica del sistema de parentesco promovido por la Iglesia, la diversidad del matrimonio —acción

individual— se impone a la continuidad de la genealogía inscrita en el eje filial. El control de las familias, como hemos visto, se ejerce sobre sus miembros, pero, al mismo tiempo, estructuralmente el matrimonio es una acción individual y autónoma que crea nuevas relaciones y diversifica las parentelas. La individualidad y la diversidad, como indicó Strathern (1992), son los dos hechos del parentesco. Las fugas se sitúan en el sistema de parentesco en la medida en que afirman la individualidad del matrimonio.

Este tipo de matrimonio se fue expandiendo durante un tiempo. Ya hemos comentado que a lo largo de los años los expedientes de matrimonio con fuga van aumentando, y aunque siguiera siendo una práctica minoritaria, no era marginal ni extraña, puesto que llegó a caracterizar a la cuarta parte de los matrimonios insulares. Se trataba de una práctica llevada a cabo tanto en zonas rurales como urbanas. Se había extendido a los miembros de todas las clases y estamentos de la sociedad. Era una representación cultural que, como diría D. Sperber (1996), tuvo la capacidad de diseminarse y contagiar la imaginación de los jóvenes mallorquines. Para que se contagiara tenía que ser una representación atractiva, y de hecho se inscribía en la concreción de uno de los momentos más importantes del ciclo vital de los mallorquines, pues modificaba el horizonte de posibilidades de todo proyecto matrimonial. Además, gozaba de un soporte moral en la medida en que era considerada una conducta justa a pesar de la oposición familiar. El soporte institucional de la Iglesia, cuyos representantes tenían la capacidad de cualificar la libertad de conciencia y la ausencia de violencia que legitimaban la fuga, inscribía con fuerza el nuevo *repertorio de experiencias*⁵ de que tratamos.

Se produce, no obstante, un cambio en el soporte institucional a las fugas, dándose finalmente soporte a la autoridad de los mayores sobre las decisiones de los menores. En 1764, el obispo de Mallorca publica un edicto —que tenía que leerse en todas la parroquias los domingos— que prohíbe las fugas. El año siguiente un nuevo edicto recuerda las penas de prisión, la excomunió y la multa a las personas que recogen en su casa a los que «ab pretexto de cotraurer Matrimoni, cometen atentat de fugir ab les que pretenen per mullers». Inicialmente la práctica de la fuga sigue manteniéndose. En 1779 el obispo aumenta las penas ya establecidas por sus predecesores, que «no han contenido el escandaloso desorden con que las mujeres se huyen con sus pretendientes de la casa de sus padres».

⁵ Véase el uso de este concepto en el análisis comparativo de las prácticas de inscripción social propias de grupos mestizos ubicados en distintos contextos coloniales (Zúñiga, en prensa).

A partir de este momento los fundamentos morales de la familia parecen bascular hacia la autoridad paterna. Una nueva configuración del matrimonio se va construyendo sobre el principio del necesario consentimiento paterno frente al anterior suficiente consentimiento mutuo de los cónyuges. Por otra parte, se enfatiza la importancia de la homogamia como garante de la estabilidad de la nueva familia. Ello viene naturalizado en el marco de las teorías del contrato social. Estas sitúan el consentimiento mutuo en el nivel primario de la sociedad pero, al mismo tiempo, definen a la familia como una institución anterior al contrato: la familia es natural y, por ende, la autoridad paterna sigue el principio de la naturaleza. En palabras de Norbert Elias (1974), la familia se erige en «una fortaleza» donde las relaciones de poder se definen como naturales. Tanto en la teoría como en la práctica, las fugas pierden su soporte institucional. Su presencia va perdiendo fuerza, aunque algunos grupos sociales situados en los márgenes se resisten al cambio institucional. Bajo el principio de que nada se pierde completamente en la historia, las fugas se convirtieron en «costumbre consuetudinaria» de un pasado tradicional. Esto es lo que observamos los antropólogos en los años setenta del siglo xx cuando la gente hablaba de su pasado. Todo ello requiere, sin duda, análisis precisos que dejamos para otro artículo.

BIBLIOGRAFÍA

- AULNOY, M. C. (2012). *Relation du Voyage d'Espagne*. París, Hachette/BNF.
- BESTARD, J. (2011). «Familia y transformaciones en el parentesco», en F. CHACÓN y J. BESTARD (eds.). *Familias. Historia de la sociedad española*, pp. 983-984. Madrid, Cátedra.
- BOURDIEU, P. (1972). «Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction», *Annales*, 27(4-5): 1105-1125.
- (1980). *Le sens pratique*. París, Minuit.
- BRIFAULT, R.; MALINOWSKI, B. (1956). *Marriage: Past and Present. A debate between Robert Brifault and Bronislaw Malinowski*. Edición e introducción de M. F. ASHLEY MONTAGU. Boston, Porter Sargent. Se trata de la reedición de una serie de emisiones de la BBC publicadas durante seis semanas en *The Listener* (Londres), entre el 7 de enero de 1931 y el 11 de febrero de 1931.
- ELIAS, N. (1974). *La civilisation des mœurs*. París, Pocket.
- FRIGOLÉ REIXACH, J. (1986). «Llevarse a la novia»: *Matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*. Barcelona, Publicaciones de Antropología Cultural / Universidad Autónoma de Barcelona.
- GINARD BAUÇÀ, R. (1966). *Cançoner popular de Mallorca*. Palma de Mallorca, Moll, vol. III.

- LIDLAW, J. (2014). *The Subject of Virtue. An Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PORQUERES i GENÉ, E. (1995). *Lourde alliance. Mariage et identité chez les descendants des juifs convertis de Majorque*. Paris, Kimé.
- SPERBER, D. (1996). *La Contagion des Idées*. Paris, Odile Jacob.
- STRATHERN, M. (1992). *After Nature. English Kinship in the late twentieth century*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ZÚÑIGA, J. P. (en prensa). *Constellations d'Empire*.

La pertinença i la nació. Metàfores genealògiques i naturalistes

Dolors Comas d'Argemir
Universitat Rovira i Virgili

Fa uns anys, Joan Frigolé em va enviar un article que havia publicat a la revista *Alteridades*, de Mèxic, amb el títol «Genocidio y procreación» (2009). He de dir que em va impressionar, pel tema que tractava i per la manera d'analitzar-lo: brillant. Explica l'eliminació de la procreació com una de les estratègies per aniquilar un poble, i ho exemplifica en casos com el de la dictadura miliar argentina amb els desapareguts i els robatoris de bebès, el genocidi armeni, els conflictes de l'antiga Iugoslàvia, les pràctiques d'anihilació dels nazis i també les d' Austràlia respecte als aborígens. Aquesta mateixa temàtica la tractava de manera més àmplia en el llibre *Cultura y genocidio*, publicat l'any 2003.

En aquest text no parlaré de genocidi, sinó de la seva vessant inversa, la pertinença a una nació. En ambdós casos, hi ha un substrat cultural en el seu fonament, en el qual les concepcions culturals es vinculen a les idees sobre la procreació. Aquesta vinculació es troba de forma transversal en l'article «Genocidio y procreación», i correspon al contingut del capítol 3 —«La representació de la procreación en el sistema simbólico del estado nación»— del llibre que ja he esmentat. Partint de la idea de nació com a comunitat imaginada (Anderson, 1993), Frigolé repassa les continuïtats entre les construccions del parentiu i la nació centrant-se en els relats fundacionals de la nació i en l'ordre simbòlic de la nacionalitat i la ciutadania.

Em proposo seguir la línia apuntada per Frigolé, i treballada per Bestard (2001 i 2006) i Llobera (1999 i 2003) a Catalunya i per Porqueres (2001 i 2007) al País Basc. Recuperaré en part un text que ha quedat sepultat en un llibre força gruixut publicat a França en què tractava aquesta temàtica (Comas d'Argemir, 1996). Em centraré específicament en les metàfores genealògiques i naturalistes que es fonamenten en les representacions de la procreació, tot vinculant-les a la cultura a partir de la qual es defineix la identitat d'un grup i que està impregnada d'aquestes metàfores. Partiré de la noció de pertinença com a construcció social del «nosaltres» oposada i complementària a la categoria d'estranger, i a partir del cas de Catalunya intentaré arribar a unes conclusions d'abast més general.

La noció de pertinença està vinculada a les nocions de parentiu. Com assenyala Strathern (1982), les idees sobre la família —expressades a través del discurs de la genealogia i de la biologia— proporcionen un model a partir del qual es representen les característiques i el grau d'inclusió de l'individu en les estructures més àmplies de la vida comunitària. Així doncs, la pertinença a nivells suprafamiliars, com per exemple la comunitat local, la classe social o la nació, que són entitats abstractes i poc tangibles, es representa a través d'operadors simbòlics proporcionats pel parentiu. Es tracta de metàfores genealògiques i naturalistes que l'individu interioritza a partir de les seves experiències més immediates en relació amb la família i el parentiu.

1. ENTRE LA PERTINENÇA I L'ESTRANGERIA

La noció de pertinença troba el seu fonament en la presència de certs trets o característiques de l'individu que justifiquen la seva inclusió en el grup. La noció d'estrangeria es fonamenta en un altre conjunt de trets que justifiquen l'exclusió del grup. Si la noció de pertinença enclou mecanismes d'identificació, la d'estrangeria genera els d'allunyament. Es tracta de dues concepcions dicotòmiques que es troben, però, en oposició aparent.

En el seu article «Digressions sur l'étranger», Simmel (1979) afirma que l'estranger és un membre del grup: és el membre que es troba en el grau màxim de llunyania en relació amb el seu nucli, fins al punt de situar-se fora dels límits socials o simbòlics pels quals es defineix el grup. En la mateixa mesura, pot considerar-se que hi ha graus de pertinença, i per aquesta raó hi ha individus que es consideren més propers que d'altres dels elements centrals per als quals es defineix el grup.

A aquesta més gran proximitat es corresponen expressions corrents en el llenguatge popular (com per exemple «français de souche», «español de pura cepa», «real English», etc.) que, sigui en l'àmbit local o en el nacional, designen els qui són considerats «veritables autòctons». Així, les categories de «veritable autòcton» i «estranger» són dos extrems d'un contínuum dins del qual les nocions d'inclusió/exclusió s'organitzen jeràrquicament. Mentre que la noció de pertinença representa una construcció jerarquizada de les formes d'inclusió, la categoria d'estranger representa una construcció jerarquizada de les formes d'exclusió. Són els dos pols d'un sol procés continu de construcció social de qui és l'amic o el potencial enemic, de qui és més proper o més llunyà.

Malgrat les diferències existents entre els diversos països o regions d'Europa, els conceptes de pertinença i d'estrangeritat es construeixen sobre unes bases

molt similars. Aquestes manifestacions de la identitat i del conflicte reposen sobre un substrat constituït per un conjunt de codis culturals i simbòlics que utilitzen el llenguatge del parentiu, amb l'ús d'unes metàfores genealògiques i naturalistes assentades en les idees sobre procreació per representar una entitat complexa i jerarquitzada amb diferents graus d'inclusió i exclusió. Aquests codis i símbols s'adapten a les experiències específiques i canviants de cada societat, cosa que es tradueix al seu torn en processos socials i polítics molt diversos (codis de nacionalitat, lleis d'estrangeria, etc.). Aquesta reinterpretació fa possible la continuïtat dels codis subjacents malgrat la discontinuïtat dels processos socials i els canvis històrics.

Les metàfores genealògiques i naturalistes, fonamentades en les idees sobre la procreació, constitueixen un llenguatge a partir del qual es representa la idea de nació. Marcel Mauss considera que una nació és «una societat suficientment integrada, amb un poder central democràtic en algun grau, que té en tot cas la noció de sobirania nacional, i que, en general, situa les seves fronteres en una raça, una civilització, una llengua, una moral, en una paraula, un caràcter nacional» (2013: 114). També diu que alguns d'aquests trets pot estar-ne absent, i en dóna alguns exemples. En aquesta definició, Mauss passa d'allò objectiu al que és subjectiu, de la política a la cultura. La raça ha estat històricament un tret definidor de les nacions (Wade, 2007), però els principis d'adhesió voluntària a la nació i de sobirania posen en primer pla la dimensió social i cultural de la nació.

La pertinença a una nació es configura a partir de sentiments subjectius en què la cultura té un paper important. Però amb la construcció dels estats nació, la pertinença a l'Estat s'assenta en una relació jurídica que es tradueix en la condició de la nacionalitat que, al seu torn, atorga els drets de ciutadania. Com ho mostra Stolcke (2000), en el procés de construcció dels estats nació, la nacionalitat va ser naturalitzada progressivament. Ciutadania i nacionalitat es confonen en una mateixa categoria i es consideren inherents als individus, més que no pas adquirides. La confusió entre nacionalitat, ciutadania i identitat nacional, insisteix Stolcke (2000: 26), té les seves arrels en la necessitat de regular la pertinença en els estats moderns, de manera que no tan sols es creen drets i obligacions civils, sinó també mecanismes d'exclusió per a tots aquells que són declarats legalment estrangers. La naturalització de la nacionalitat esdevé així un instrument per a la inclusió i l'exclusió, que s'assenta en els mateixos operadors simbòlics a partir dels quals es construeix la identitat nacional.

La pertinença a la nació i la identitat nacional es vehiculen a partir de la cultura, que sintetitza els trets que comparteix un grup i que el diferencien d'un

altre. Substitueix amb eficàcia el concepte de raça, desacreditat científicament i socialment. La força de la cultura rau en el fet que és la idea subjectiva d'especificitat el que compta i no tant l'existència o no de trets diferencials, i per això, la cultura expressa un espai d'identitat a partir del qual un determinat grup marca els seus límits i les seves diferències en relació amb altres grups (Friedman, 1990) i es vincula fàcilment a unitats polítiques o que desitgen tenir un rol polític (Goody, 1992). L'altre element que dóna força a la cultura és que combina unitat i diferència, igualtat i desigualtat. I és que la cultura no sols marca l'especificitat d'una comunitat respecte a una altra, sinó que marca també diferències dins del mateix grup (Wallerstein, 1990). Així, es pot considerar que hi ha algunes persones que són «veritablement» franceses, catalanes o italianes, enfront d'altres que es consideren allunyades pels seus orígens o estil de vida d'aquest nucli central (Comas d'Argemir, 1996). Així com la noció de cultura evoca la idea d'unitat, inclou també la desigualtat i les jerarquies internes. Per això, el concepte de família s'aplica molt sovint a les comunitats nacionals, perquè conté aquests mateixos components estructurals. Però ja hi arribarem. En tot cas, subratllem ara que la polaritat màxima se situa entre els «veritables autòctons» (els «nosaltres») i els estrangers. Estrangers que, com ens recorda Joan Frigolé (2003 i 2009), poden convertir-se en enemics, i que poden ser enemics externs a l'estat nació o interns, dins del mateix estat nació.

És, doncs, la cultura la que vehicula la pertinença. L'important a destacar aquí és que el grau màxim de pertinença pressuposa la naturalització de la cultura, que és teòricament artificial i fruit de la condició humana. Efectivament, per als qui han nascut en un país determinat, la cultura es vincula automàticament a l'individu, és quelcom que neix amb ell, com una prolongació de la natura. L'estranger, en canvi, ha d'aprendre una cultura diferent a la seva, que li és externa. Així, la cultura és instintiva en nosaltres i assimilable per a l'estranger, és artificial i natural a la vegada. La cultura, doncs, és també objecte d'un procés de naturalització.¹

Les pràctiques socials i la interacció en situacions pluriculturals revelen interpretacions específiques d'aquest substrat de codis culturals. La dicotomia nosaltres/estrangers expressa, de fet, la posició diferencial i jerarquizada dels grups en interacció en contextos de pluralitat cultural. El cor del debat consisteix a saber com es manipula aquesta oposició aparentment antinòmica, el nosaltres enfront de l'estranger, en el context d'aquest nou i exacerbat fonamen-

1 Aquesta naturalització de la cultura es pot observar molt bé en l'actitud de pares i mares adoptius, que volen transmetre als seus fills o filles la «seva» llengua i cultura originàries, com si haguessin nascut amb elles (Marre, 2007).

talisme cultural (Stolke, 1996) que es troba en la base de conflictes ètnics a Europa i que modifica les formes jurídiques i polítiques que els regulen.

2. LA CULTURA EN LA IDENTITAT DELS CATALANS

Catalunya és una nació, o així ho considera almenys una part important dels seus habitants. No es correspon amb un estat, però té les característiques per les quals es defineix una nació: una llengua pròpia que ha subsistit durant segles i que encara és viva, un territori delimitat i també una història que explica aquesta absència d'estat. És en la Catalunya meridional inclosa en l'Estat espanyol on s'han desenvolupat un fort sentiment d'identitat i processos polítics de reivindicació nacional.

Catalunya presenta una gran heterogeneïtat en l'origen i la composició de la seva població, i les dades subministrades per la demografia són altament reveladores (Cabré, 1990). Des de l'inici del segle xx, Catalunya ha mantingut les taxes de natalitat més baixes de tot Europa —inferiors a les dels països més malthusians com són França, Alemanya o els països nòrdics— i, malgrat això, la població catalana no ha deixat d'augmentar, de manera que ha passat de dos milions a set milions en tan sols cent anys. El nombre d'immigrants que s'hi ha instal·lat en aquest període (més de quatre milions) és proporcionalment superior al de països considerats terra d'immigració (com és el cas de l'Argentina, per exemple). En el segle passat, es tractava de persones procedents de diferents regions d'Espanya, andalusos, extremenys i castellans principalment; en la primera dècada del segle XXI, els immigrants han estat fonamentalment d'origen estranger.

Els catalans em recorden els mbaïà-guaicurú, descrits per Lévi-Strauss (1955: 186) a *Tristos tròpics*. Solament un 10% dels mbaïà són «fills de sang». L'adopció és la forma més generalitzada de continuïtat del grup, de manera que un 90% dels seus membres són fills de pobles vassalls que han passat la seva infància lluny de la tribu de la qual formaran part més tard. Els mbaïà es cobreixen el cos amb una gran quantitat de tatuatges i pintures que consisteixen en complicats arabescs i figures geomètriques. Es considera que una persona pertany al grup quan se li apliquen aquests tatuatges. Els elements que donen especificitat als mbaïà i que demostren la seva pertinença a la tribu —a la mateixa tribu i, dins d'ella, a una casta determinada— són, doncs, de caràcter purament cultural.

En el cas dels catalans, és la llengua la que té aquest paper de diferenciar qui és català i qui no ho és. Els líders catalanistes recorden constantment que

Catalunya ha estat al llarg de la història una terra d'immigració i que l'assimilació progressiva ha integrat aquests immigrants en la comunitat. Aquesta heterogeneïtat pel que fa als orígens de la població, així com el fet que Catalunya no tingui els instruments de poder d'un estat, fa que la cultura sigui l'essència de la nació i la llengua el seu símbol més emblemàtic. El català de soca-rel, el que tindria ascendents catalans i noms clarament catalans, és molt difícil de trobar, i per això la cultura és molt més útil per definir la pertinença al grup que la raça, categoria que fou utilitzada fins a finals del segle XIX. De fet, es considera català qui es comporta com a català, essent la llengua el marcador més visible d'aquesta catalanitat.

La cultura no sols és la base fonamental de la identitat catalana, és també un important element de mobilització en les negociacions i lluites per fer front als constants intents d'homogeneïtzació i de centralització per part de l'Estat espanyol. En aquest context, la definició com a «catalans» té com a confrontació els altres, representats genèricament com els «castellans» o, més sovint encara, com a «Madrid», seu i símbol del poder de l'Estat. I la unitat de la cultura catalana no impedeix l'existència d'una diferenciació interna, essent la llengua un marcador de pertinença que permet identificar fàcilment els «veritables» catalans dels nouvinguts (Barrera, 1985; Woolard, 1989).

3. METÀFORES GENEALÒGIQUES

Una nació és una família espiritual.

RENAN (1882: 25)

El parentiu posseeix un sistema nuclear de relacions i significats a partir del qual l'individu conceptualitza la seva pertinença. Més enllà de les seves dimensions organitzatives i relacionals, el parentiu és una mena d'idioma a partir del qual es representen altres relacions i entitats més abstractes i allunyades de l'experiència quotidiana. Un dels operadors simbòlics més eficaços que subministra el parentiu en relació amb la pertinença es troba en la manera de conceptualitzar la filiació i el matrimoni com a centre de les relacions generadores de vincles entre les persones.

En el seu estudi sobre el parentiu americà, Schneider (1968) mostrava que en la definició d'una persona com a parent intervenen dues dimensions complementàries: és parent aquell a qui correspon per posició genealògica (per «substància») i qui juga el rol de parent (per «comportament»). Fixem-nos que aquesta conceptualització és la mateixa que hem donat per definir la pertinença a la nació: per naixement (per substància) i per assimilació cultural (per comporta-

ment). De fet, el parentiu és el sistema referencial a partir del qual es construeix la pertinença i que es transfereix a entitats supranacionals com és el cas de la nació. En aquest sentit, família i nació són metàfores l'una de l'altra. Això implica que les imatges respectives es troben juxtaposades, malgrat que es tracta d'entitats amb bases socials i lògiques separades (Strathern, 1982). Ens recorda Godelier que «les relacions de parentiu i de família no són suficients per constituir el fonament de la societat. Calen relacions polítiques i religioses que s'exerceixen sobre un territori, defineixen la sobirania i els vincles privilegiats de determinats grups». La transposició de la idea de família a la nació aconsegueix diluir les dimensions de poder que s'hi inclouen.

El diferent pes que el parentiu dona a la filiació respecte al matrimoni és també significatiu. La filiació entesa com a «vinde de sang», com a consanguinitat, conforma l'element de continuïtat i de solidesa enfront del vinde contractual, l'establert pel matrimoni, més fràgil i feble.² Així es concep la família, com el conjunt de consanguinis al qual s'incorporen nous membres a través del matrimoni. La perspectiva és sempre etnocèntrica: els «nostres» són els consanguinis, i el parent per matrimoni és el «sobrevingut», l'estranger, l'aliat necessari en tot cas, ja que possibilita la perpetuació de la família. Des de l'òptica familiar, el matrimoni és important si incorpora persones, no si se'n van. Per això, les relacions de parentiu (genealogies) es presenten en forma d'arbre, que permet identificar el tronc central de les ramificacions. El vinde amb el passat es fa amb els ascendents amb qui es comparteix la «mateixa sang». El vinde amb el futur es fa amb els descendents i, com que cada matrimoni aporta «sang nova», el vinde consanguini es dilueix a mesura que passen les generacions, per la qual cosa les relacions de parentiu es classifiquen per graus, amb parents que es consideren més propers o més llunyans.

En l'excel·lent anàlisi sobre el poble anglès d'Elmdon, Marilyn Strathern (1982) mostra la concreció d'aquest sistema localment. Hi ha la idea, fortament arrelada, que en el poble tothom està emparentat, encara que no sigui possible reconstruir tots els vincles. Això crea una sensació d'homogeneïtat i d'unitat davant el foraster (o l'estranger). Metafòricament, el poble constitueix un sol grup; és una família perquè tots són parents, i els veïns són «fills» del poble. També metafòricament, el parentiu per afinitat: qui es casa amb algú del poble

2 El caràcter contractual del matrimoni es reflecteix en les terminologies de parentiu. Així, els parents adquirits per matrimoni són anomenats *in-law* en anglès (per llei), *políticos* en espanyol (polítics), *postissos* en català, *affine* en italià (afins), *thallat* en maltès (barrejats). És interessant la inversió simbòlica del francès, que utilitza les prefixos *bon* i *belle* per anomenar els parents per matrimoni (Zona-bend, 1987).

és un estranger. Aquesta concepció del poble com una unitat no impedeix que sigui considerat també heterogeni interiorment. Certament, la pertinença local es vincula amb el fet d'haver nascut al poble, però només les famílies riques poden demostrar que tenen un llarg passat en el poble i que són els «veritables elmdonians». La dimensió de classe estableix, doncs, una jerarquia de pertinença i la profunditat genealògica no fa res més que representar la continuïtat i la profunditat dels llaços de sang.³

En una altra escala, la de la nació, es produeix un esquema de representació similar. Si la nació és una família espiritual, com deia Renan, una gran genealogia podria representar de manera hipotètica els vincles existents entre tots els seus membres. La distinció entre consanguinitat i afinitat intervé paradigmàticament en la imatge de la nació. Les persones que han nascut en el territori on s'assenta la nació són els consanguinis i els que s'hi incorporen (forasters o estrangers), igual que passa amb els cònjuges, han d'acceptar-ne la lògica existent. Metafòricament, els «vincles de sang» aporten l'element que consolida la nació i li dona el seu contingut central. Mitjançant les nocions de parentiu, la nació es concep com una entitat natural —es neix en una nació, no se la pot escollir—, inevitable —les característiques culturals de la nació s'adquireixen més enllà de la pròpia voluntat— i transhistòrica —és fruit dels antecessors i es transmet als descendents—. Són imatges que sustenten aquella doble conceptualització de la cultura a la qual ens referíem: és natural per als membres de la nació i pot ser apresada pels estrangers. A través del sistema de parentiu es conceptualitza aquesta naturalització.

Jordi Pujol, que ha estat president de la Generalitat de Catalunya, va publicar l'any 1979 un llibre titulat *Construir Catalunya*. En aquest text, Pujol utilitza les imatges d'un temple i d'una casa per referir-se a Catalunya, sacralitzant així la metàfora de la família i donant-hi una forta transcendència. És interessant reproduir un paràgraf d'aquest text, perquè hi aboca nítidament els símbols genealògics que hem comentat i la dimensió cultural de la pertinença. Mostra també que els símbols del parentiu no s'expressen necessàriament mitjançant una terminologia específica, sinó des del seu esquema conceptual:

Quin és el contingut del nostre poble? Un poble és un fet de mentalitat, de llengua, de sentiment. És un fet històric i de vocació històrica, i és un fet d'ètnia es-

3 És interessant el cas de Grècia, on hi ha un sol terme per designar les posicions dominants en la família i en l'espai social. És el terme *canacare*: designa les famílies més riques del poble, però també els hereus d'una família. Els *canacare* perpetuen el nom familiar i són els qui compten en la vida social. Posseeixen riquesa i celebritat i representen el conjunt de la comunitat (Vernier, 1991).

piritual. És, finalment, un fet de voluntat. En el nostre cas, és també en grau important un fet de llengua.

És missió de la nostra generació defensar i enfortir en tots sentits la llengua catalana: estimular el sentiment català; resoldre el problema que representen els immigrants mitjançant la creació d'una nova comunitat catalana que els inclogui plenament; conrear la mentalitat catalana, aquesta manera nostra d'entendre i de veure les coses i fer-ne participar tots els catalans (Pujol, 1979).

Cal ressaltar especialment les referències al procés d'inclusió dels immigrants. L'aprenentatge de la llengua és allò que els assimila a la nació, entesa com una comunitat, com una gran família. Però la cultura, diu Pujol, és també sentiment i mentalitat: es tracta, doncs, de fer participar els immigrants en la vida i en la memòria col·lectiva. És el fet de compartir la cultura el que li permet parlar de tots els catalans. I els qui són els dipositaris de la cultura tenen la responsabilitat de defensar-la i de fer que l'adoptin els «nous catalans», com sovint són anomenades les persones immigrades. Aquest plantejament no és aïllat: a Catalunya, la imatge de la família ha estat utilitzada amb profusió per ideòlegs, polítics i folkloristes (Prats, 1988).

Les idees sobre la família tenen un enorme poder de connotació i sovint són utilitzades com a metàfores en el marc de la vida social. El poder d'aquesta metàfora es vincula als continguts que transmet. La família evoca la idea d'unitat, cosa que no impedeix reconèixer diferències en el seu interior. Aporta també la idea de complementarietat entre els seus membres i això no nega l'existència de jerarquia ni d'autoritat. Transmet alhora la idea que la lògica del col·lectiu preval sobre les voluntats individuals, i és en aquest marc on l'esforç i els sacrificis prenen sentit. Organitzar aquests esforços és la missió dels dirigents de la nació i, congruentment, són representants com a pares. La imatge de la família vehicula, doncs, la noció de pertinença.

Si la família serveix de metàfora per a parlar de la nació, la casa que l'alberga serveix com a metàfora per a parlar de la pàtria. La casa, com a llar, evoca l'espai comú on es desenvolupa la vida familiar, la que es considera un espai que no admet ingerències exteriors. La casa és, a més, el marc de la intimitat, de la vida domèstica, representada idealment de manera idíl·lica. La casa és l'espai on s'expressen els sentiments i les emocions, on s'ofereix protecció i suport, on es troba l'amor i l'altruisme. No és per atzar que la pàtria, al seu torn, es representi com una dona, sovint com una dona mare, que condensa la idea de ser el centre i el cor de la família. En les metàfores genealògiques es troben recollides les representacions sobre la procreació. Les metàfores naturalistes la recullen d'una manera molt més clara.

4. METÀFORES NATURALISTES

Amb saba les alzines i roures m'alletaren,
foren mon bres les fondes afraus del Pirineu;
aprés del torb, les ones del mar me bressolaren,
i els hèroes de la pàtria me feren llur hereu.

JACINT VERDAGUER, *Pàtria* (1888)

La pàtria és la terra on s'ha nascut, el país al qual es pertany. La transposició dels atributs femenins a la terra queda expressada nítidament en aquestes estrofes del poema de Jacint Verdaguer. La terra és el cos maternal: és la natura mateixa la que alleta, bressola i protegeix. A la imatge femenina s'oposa la masculina. Els homes creen la nació mitjançant el treball de la terra i la defensa de la pàtria. El treball masculí fa fructificar la terra, que engendrarà nous infants. Els fills de la terra són la nació, són els hereus del llegat dels ancestres, que han de seguir transmetent en una lògica encadenada. La nació encarna l'ordre simbòlic masculí.⁴ És l'oposició entre natura i cultura, entre allò femení i el masculí (Ortner, 1972).

En aquestes imatges, la genealogia de la nació es concep des d'un ordre plenament naturalista. És la metàfora d'una altra metàfora. En efecte, si el parentiu és el llenguatge que ens permet representar estructures més àmplies i abstractes —com el poble, la comunitat o la nació—, la biologia és el llenguatge que permet representar la lògica del parentiu. I la vinculació entre biologia i parentiu conforma el llenguatge de la reproducció com a expressió de la pertinença. Així, quan es tracta de representar d'una manera figurativa les relacions de parentiu, s'adopten imatges que es prenen de la natura. La filiació es fonamenta en una imatge plenament naturalista (els vincles són «de sang»)⁵ I aquells rols de parentiu que es vinculen al sexe i a l'edat es consideren basats en diferències naturals (Yaganisako i Collier, 1985). Recordem que els arbres són paradigmàticament escollits per representar les genealogies perquè condensen molts dels símbols que transmet el parentiu. Els arbres permeten expressar les diferències derivades de la consanguinitat i del matrimoni (mitjançant el tronc i les

4 En el cas de l'Alemanya nazi, aquesta associació entre allò masculí i l'ordre simbòlic de la nació esdevé explícita (Russell, 1992). Tant és així que la nacionalitat, com a expressió jurídica de la pertinença, la transmetia l'home, i la dona l'adquiria a través del pare o del marit. Les dones tenien, doncs, una nacionalitat dependent (Stolcke, 2000).

5 Els maltesos utilitzen el terme *razza* o *ta'demm wiehed* per designar els parents de sang (cognats). En aquest cas, es produeix l'ús directe d'una categoria naturalista com a categoria de parentiu (Boissevain, 1986: 130).

branques). Els arbres evocuen les idees de força i sobretot d'arrelament i fixació en el sòl.⁶

Eugeni d'Ors va propagar, a l'inici del segle xx, una imatge que arrelà en l'imaginari popular. Es tracta de la representació de la nació catalana mitjançant la figura d'una dona, que anomena la Ben Plantada —amb el doble significat que comporta: arrelada a la terra i de molt bon aspecte—, metàfora moral i de país del Noucentisme. Ella és una dona, però també és un arbre. Està ben arrelada a la terra, però les seves branques es dirigeixen al cel. És naturalesa, perquè en forma part, però és també cultura perquè per desenvolupar-se cal que sigui cultivada. Es nodreix de la terra i converteix en saba la sang dels ancestres que hi estan enterrats. Encara que ja he explicat els principals elements simbòlics, val la pena reproduir les seves pròpies paraules:

Així és la nostra Teresa (la Ben Plantada). La carn divina de què és fabricada la Teresa beu de la saba noble de tots els morts de la seva Raça, que és la nostra Raça, i de la Cultura. És molt antiga i molt cultivada aquesta carn, i això és el que li dona olor. Però la forma d'ella i el moviment d'ella reben la gràcia per l'atracció poderosa de l'avenir. Tenen també en el cel les seves arrels i nutrició. La Raça disposa de la Teresa per a recobrar-se i florir i fruitar en una cultura nova. I és aquesta oculta atracció, aquest plantament en el futur el que parla per la seva boca, quan ella diu, gairebé sense adonar-se'n, aquella paraula de tal castedat i tan ben dita d'admirar, que desitjaria haver criatures seves. Ben Plantada, Ben Plantada, perquè ets ben plantada, ben fruitada seràs! (Ors, 1912).

En aquestes imatges podem veure una articulació del passat amb el futur. El passat és representat pels ancestres i la terra. El present (la nació) és producte d'aquest passat perquè es forma a partir d'ell —recordem la importància de la memòria col·lectiva en la identitat de les nacions—. Les arrels penetren aquesta terra i són les que permeten alimentar-se del passat i formar el present. La saba, metàfora de la natura vegetal, es converteix en sang, metàfora de la natura humana. Els vincles de sang, la consanguinitat, són també producte d'un fort arrelament a la terra. Per això, el grau d'arrelament, de profunditat en la terra, mesura el grau de pertinença. I per això també es parla de naturalització per referir-se a l'adquisició de nacionalitat. La Ben Plantada, finalment, és la

6 Segons Segalen i Michelat (1991), les representacions genealògiques es desenvolupen a l'edat mitjana, associades a les estructures de llinatge. La metàfora més utilitzada inicialment fou la del cos humà. Els arbres van ser preferits perquè la idea de filiació arrelada en el passat (les arrels) es combina amb l'esperança de futur (l'elevació de les branques fins al cel).

dona fèrtil que, representada per un arbre, dóna fruits, els fills de la nació. És la mare de la nació, la mare de la pàtria.

En aquest conjunt simbòlic trobem les claus de la noció de pertinença com a construcció social de formes jerarquitzaades d'inclusió. Així, els «veritables autòctons», els qui es consideren al nivell més elevat d'inclusió en la cultura, sigui local, sigui nacional, es representen mitjançant metàfores clarament naturalistes. Vegem algunes d'aquestes metàfores d'autenticitat existents a Europa:

français de souche	português de gema
andorrà de soca	full-blooded English
català de soca-rel	reinrassiger Deutsche
español de pura cepa	en ekte nordman
italiano puro sangue	

Algunes d'aquestes expressions utilitzen com a símbol la imatge del tronc —és el sentit literal de l'expressió francesa i de l'andorrana—; d'altres ho reforcen introduint l'arrelament (català de soca-rel). L'espanyol introdueix la imatge del cep que suggereix la profunditat de les arrels, un tronc curt i molts fruits; també incorpora la idea de puresa, de no-barreja. L'expressió portuguesa —literalment, «português de rovell d'ou»— és molt interessant perquè ens condueix cap a un altre gènere de metàfores naturalistes, la de l'ou, origen de la vida i, específicament, el rovell de l'ou. La sang és el component essencial de l'expressió anglesa —literalment, «de sang enterament anglesa»— i de la italiana —literalment, «italià de pura sang»—, i ambdues expressions comporten la noció de puresa. L'expressió alemanya —literalment, «alemany de raça»— ha desaparegut totalment a causa de l'ús que en va fer el nazisme. I és interessant l'expressió noruega, que no té components directament naturalistes, encara que s'hi troben implícits en la idea d'autenticitat —literalment, «noruec autèntic»—. Finalment, i com a il·lustració de la relació entre estat i nació, és significatiu que no hi ha cap expressió d'aquest tipus per designar els belgues, i en canvi sí que n'hi ha per anomenar els «flamencs purs» i els «valons purs».

Els elements naturalistes són el metallenguatge del parentiu i funcionen com a operadors simbòlics de la nació i dels diferents graus de pertinença. La imatge segons la qual la nació està conformada per autòctons i estrangers expressa a escala de la nació el que es troba en l'àmbit familiar —i de la comunitat local—, conformades per parents consanguinis i parents per matrimoni. La pertinença a la família s'adquireix per naixement, i mitjançant el matrimoni s'hi integren nous membres. Ja que els consanguinis són de la «mateixa sang», és la profunditat genealògica el que ordena la jerarquia i els graus de pertinen-

ça. Unitat i jerarquia, diferència i desigualtat, són oposicions complementàries d'un mateix model de representació.

5. OPERADORS SIMBÒLICS I CONTEXTOS HISTÒRICS

Les genealogies sintetitzen de manera gràfica les metàfores naturalistes per les quals es representen la procreació i els vincles de parentiu. L'elaboració de les genealogies suposa una articulació dels símbols en un context determinat, que és on prenen significació. Efectivament, la construcció genealògica suposa identificar els antecessors i això implica seleccionar les línies de filiació que es consideren més importants per explicar el passat de la família i els seus vincles amb un territori determinat. Reafirmen la identitat familiar i donen un sentit de continuïtat al grup. Però aquesta continuïtat solament s'esdevé en l'àmbit dels codis culturals a partir dels quals es construeix la idea de família i no en el de les pràctiques quotidianes, ja que aquestes es transformen i reinterpreten en funció de les experiències canviants del context històric (Hamer, 1991). Les genealogies contribueixen així a legitimar la posició del grup familiar en la trama econòmica i social. No signifiquen tan sols una mirada enrere, sinó que són sobretot una justificació del present i una projecció cap al futur. Això explica el perquè uns grups socials determinats es mostren més interessats que d'altres a construir la seva genealogia. La identitat nacional segueix la mateixa lògica i els mateixos principis que la identitat familiar.

Efectivament, referint-se a la identitat col·lectiva, Pujadas assenyala que «consisteix essencialment en la recerca de la idea de continuïtat dels grups socials, a través de les discontinuïtats, els encreuaments i canvis de rumb, sota la forma d'una confrontació dialèctica constant entre el bagatge sociocultural-simbòlic identificat pel grup com a autèntic i les circumstàncies globals "objectives" que enquadren, condicionen i delimiten la reproducció del grup mateix» (1993: 63). En conseqüència, de la mateixa manera que passa en la família, la memòria social és una base important per al manteniment de la identitat col·lectiva. I igual que es produeix en la família, els codis culturals a partir dels quals reposa la idea de continuïtat es reinterpreten i adapten de manera permanent a les circumstàncies del context històric.

Per acabar i referint-me novament a Catalunya: com ja he assenyalat, ha estat per la seva història terra d'immigració i la comunitat nacional s'ha format des de l'assimilació de les noves poblacions. Els darrers anys, les persones que s'incorporen a Catalunya vénen de més lluny, de països d'Amèrica del Sud i d'Àfrica, cosa que complica els processos d'incorporació i integració en la so-

cietat catalana, tant per la seva diversitat cultural com, sobretot, per les condicions estructurals per obtenir els permisos de residència i treball. L'estranger ho és legalment, però també ho és metafòricament, des de la idea que els seus trets culturals —la religió, per exemple, en el cas dels musulmans— dificulten la integració al país. Com en altres països europeus, la xenofòbia i el racisme s'expressen en un llenguatge cultural. I, seguint la metàfora del parentiu, sembla que la família es tanca en ella mateixa i veu amb suspicàcia la incorporació de nous membres. En aquest sentit, cal demanar-se quines són les circumstàncies que condicionen l'obertura o el replegament del grup i, extrapolant-ho a la idea de nació, quines són les formes jurídiques i polítiques que regulen la situació de les persones immigrades i fan possible la seva integració com a nacionals o bé el seu etiquetatge com a estrangers. És la situació jurídica en aquest cas la que reforça l'oposició entre «nosaltres» i «ells».

Els nacionalismes són l'expressió política de la reivindicació de la idea de nació i, com tota dimensió política, el context és essencial per entendre fins a quin punt es reforça la idea d'unitat de la nació i s'utilitzen més o menys els marcadors que defineixen la idea de nació. En la situació actual, en què s'ha radicalitzat la confrontació entre Catalunya i Espanya i s'ha incrementat l'independentisme com a opció política, es pot comprovar el predomini d'un nacionalisme cívic basat en valors i institucions comunes i en la idea que qualsevol persona forma part de la nació amb independència dels seus orígens. La cultura reforça el seu paper en la construcció de la nació imaginada, que inclou tots aquells nascuts a Catalunya i els qui, essent forans, es comporten com a catalans.

En aquest article he intentat analitzar el sistema cultural de significats a partir dels quals es construeix la noció de pertinença i mostrar com aquesta noció s'assenta en metàfores genealògiques i naturalistes vinculades a les representacions de la procreació. La identificació d'aquests mecanismes explicita que la diversitat, lluny de ser exterior al grup mateix, n'és un dels elements constitutius. Si la noció de pertinença representa, com he intentat mostrar, una construcció jerarquizada de les formes d'inclusió, hem de concloure que les categories neutres no existeixen: tota gradació, tot allunyament del nucli central suposa una diferenciació. I si tots som diferents, cal reconèixer que també tots som estrangers.

6. BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

- BARRERA, A. (1985). *La dialéctica de la identidad en Cataluña*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- BESTARD, J. (2001). «Memòria i continuïtat: el parentiu com a forma d'identitat», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 15-16: 7-26.
- (2006). «Parentesco y nación en la cultura catalana», a X. ROIGÉ (ed.). *Familias de ayer, familias de hoy*, pp. 27-80. Barcelona, Icaria, Institut Català d'Antropologia.
- BOISSEVAIN, J. (1986). «Parenté et rôles familiaux à Malte», a B. KAYSER (ed.). *Les sociétés rurales de la Méditerranée*, pp. 124-135. Ais de Provença, Édisud.
- CABRÉ, A. (1990). *La reproducció de les generacions catalanes*. Tesi doctoral. Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona.
- COMAS D'ARGEMIR, D. (1996). «L'arbre et la maison, métaphores de l'appartenance», a D. FABRE (dir.). *L'Europe entre cultures et nations*, pp. 199-212. París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- (1998). «Economía, cultura y cambio social», a *Antropologia econòmica*, pp. 29-54. Barcelona, Ariel.
- FRIEDMAN, J. (1990). «Being in the World: Globalization and Localization», a FEATHERSTONE, M. (ed.). *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, pp. 311-328. Londres, Sage.
- FRIGOLÉ, J. (2003). *Cultura y genocidio*. Barcelona, Universitat de Barcelona.
- (2009). «Genocidio y procreación», *Alteridades*, 19(38): 95-105.
- GODELIER, M. (2004). *Métamorphoses de la parenté*. París, Fayard.
- GOODY, J. (1992). «Culture and its boundaries: a European view», *Social Anthropology*, 1: 9-32.
- HAMER, J. A. (1992). «Continuity and discontinuity: history and its process in the saga of a Swedish family», *Peasant Studies*, 18(3): 149-197.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955). *Tristes Tropiques*. París, Plon.
- LLOBERA, J. R. (1999). «Nations (Imagined, Invented, Fabricated) and Popular Sovereignty», a *Las identidades y las tensiones culturales de la modernidad*. VIII Congreso de Antropología. Santiago de Compostella.
- (2003). *De Catalunya a Europa. Fonaments de la identitat nacional*. Barcelona, Anagrama Empúries.
- MARRE, D. (2007). «“I want her to learn her language and maintain her culture”. Transnational Adoptive Families' Views of “Cultural Origins”», a P. WADE (ed.). *Race, Ethnicity and Nation. Perspectives from Kinship and Genetics*, pp. 73-94. Oxford, Berghahn Books.
- MAUSS, M. (2013). *La nation*. Edició i presentació de Marcel Fournier i Jean Terrier. París, Presses Universitaires de France.
- ORS, E. d' (Xènius) (1912). «La Ben Plantada». *Glosario*. Barcelona, La Veu de Catalunya.
- ORTNER, S. (1972). «Is female to male as nature is to culture?», *Feminist Studies*, 1(2): 5-31.
- PORQUERES, E. (2001). «Le mariage qui dérange: redéfinitions de l'identité nationale basque», *Ethnologie Française*, xxxi(3): 527-536.

- (2007). «Kinship Language and the Dynamics of Race. The Basque Case», a P. WADE (ed.). *Race, Ethnicity and Nation. Perspectives from Kinship and Genetics*, pp. 125-144. Oxford, Berghahn Books.
- PRATS, L. (1988). *El mite de la tradició popular. Els orígens de l'interès per la cultura tradicional a la Catalunya dels segles XIX*. Barcelona, Edicions 62.
- PUJADAS, J. J. (1993). *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid, Eudema.
- PUJOL, J. (1979) «Fer poble, fer Catalunya», a *Construir Catalunya*, pp. 37-62. Barcelona, Pòrtic.
- RENAN, E. (1882). *Qu'est-ce qu'une nation*. Paris, Calmann Lévy.
- RUSSELL, E. (1992). «Katherine Burdekin's *Swastika Night*: the Search for Truths and Texts», *Foundation. The Review of Science Fiction*, 55: 36-43.
- SCHNEIDER, D. M. (1968). *American Kinship. A Cultural Account*. Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- SEGALEN, M.; MICHELAT, C. (1991). «L'amour de la généalogie», a M. SEGALEN (coord.). *Jeux de familles*, pp. 193-209. Paris, Presses du CNRS.
- SIMMEL, G. (1979). «Digressions sur l'étranger», a Y. GRAFMEYER i I. HOSEPH (eds.). *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, pp. 53-58. Paris, Éditions du Champ Urbain.
- STOLCKE, V. (1996). «Europe: nouvelles frontières, nouvelles rhétoriques de l'exclusion», a D. FABRE (dir.). *L'Europe entre cultures et nations*, pp. 227-256. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- (2000). «La "naturaleza" de la nacionalidad», *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales. IDES*, 40(157): 23-43.
- STRATHERN, M. (1982). «The place of kinship: kin, class and village status in Elmdon, Essex», a A. P. COHEN (ed.). *Belonging. Identity and social organization in British rural cultures*, pp. 72-100. Manchester, Manchester University Press.
- VERDAGUER, J. (1888). *Pàtria*. Barcelona, Publicació de la Il·lustració Catalana.
- VERNIER, B. (1991). *La genèse sociale des sentiments. Aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- WADE, P. (ed.) (2007). *Race, Ethnicity and Nation. Perspectives from Kinship and Genetics*. Oxford, Berghahn Books.
- WALLERSTEIN, I. (1990). «Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System», a M. FEATHERSTONE (ed.). *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, pp. 31-55. Londres, Sage.
- WOOLARD, K. (1989). *Double Talk. Bilingualism and the Politics of Ethnicity in Catalonia*. Stanford, Stanford University Press.
- YAGANISAKO, S. J.; COLLIER, J. F. (1987). «Toward an Unified Analysis of Gender and Kinship», a J. F. COLLIER i S. J. YAGANISAKO (eds.). *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, pp. 14-50. Stanford, Stanford University Press.
- ZONABEND, F. (1987). «La parenté. Origines et méthodes de la recherche. Usages sociaux de la parenté», a I. CHIVA i U. JEGGLE (eds.). *Ethnologies en miroir*, pp. 95-108. Paris, Maison des Sciences de l'Homme / Ministère de la Culture et la Communication.

ANTROPOLOGÍA Y LITERATURA

Lo mismo que padece nombre. La poesía de Vallejo y la antropología

Manuel Gutiérrez Estévez

Universidad Complutense de Madrid

Antes de nada, debo dar alguna explicación al hecho, un tanto peregrino, de que un profesor de antropología se meta en camisas de once varas y se disponga a escribir, casi a vuela pluma, sobre la poesía de César Vallejo. Parece que no hay nada en mi oficio que lo justifique. Y sin embargo hay algunas razones, en parte personales y en parte especulativas, más de fondo, que pueden servirme de coartada y a las que voy a ir haciendo referencia.

Cuando tenía quince años, leí un libro de poesía que, por primera vez, no formaba parte de las lecturas obligatorias del colegio. Ese libro fue *Trilce*. Era un libro de mi madre, en la primera edición hecha en España en 1930, con prólogo de Bergamín y un poema introductorio de Gerardo Diego. ¿Recuerdan ustedes aquellos versos finales de Gerardo?

Porque el mundo existe y tú existes y nosotros probablemente
terminaremos por existir
si tú te empeñas y cantas y voceas
en tu valiente valle Vallejo

En esa época, cuando leí *Trilce*, yo todavía no existía, pero, en gran parte, por el empeño de Vallejo he terminado, probablemente, existiendo. Mi encuentro con *Trilce* podría haber sido algo azaroso, sin consecuencias, una fiebre de aquella adolescencia estremecida agravada por tantos versos enigmáticos. Pero, conforme han pasado los años, he ido percibiendo con progresiva claridad los estrechos lazos, casi siempre sutiles y subterráneos, que, desde entonces, me han unido a la poesía de Vallejo.

Hace unos años, fui invitado por la Universidad de Córdoba, en Argentina, a dictar un curso sobre mitologías amerindias. Acepté la invitación porque en esa universidad había pasado la última parte de su exilio Juan Larrea, el autor de ese libro extraordinario llamado *Versión celeste* y muy amigo de Vallejo. Allí había creado el Aula Vallejo y, desde allí, había formulado sus extrañas profecías, a caballo entre la poesía y la antropología, en las que Vallejo ocupaba el

lugar de una especie de mesías para la edad del espíritu que habría de advenir. Fue Larrea quien me permitió empezar a entender la relación oculta entre mi devoción vallejana y mi fervor por la antropología americana (devoción y fervor son dos términos sacados del vocabulario religioso de la infancia).

Voy a intentar, en homenaje a Joan Frigolé, hacer explícita esa relación, escondida para mí durante años, entre la poética vallejana y una determinada manera de entender la antropología. No voy a hacer ningún comentario antropológico sobre Vallejo; no voy a convertirlo en un objeto étnico y, por tanto, nada voy a decir sobre lo cholo o lo peruano que Vallejo pueda tener. Voy a intentar hablar sobre las relaciones que vinculan los rasgos que, para mí, son esenciales en la poesía de Vallejo, con algunas características de mi experiencia de campo como antropólogo o etnógrafo. Voy a hacerlo utilizando versos de Vallejo y reflexiones relativas a mi oficio con respecto a tres ideas: el lenguaje, el tiempo y la piedad.

Para Vallejo, como para quien vive —como antropólogo— una relación profunda con otras culturas lejanas, las cosas no están maridadas con sus nombres como, en cambio, siempre nos parece que sucede en la nuestra, sino que sentimos los nombres como un padecimiento de las cosas, como una aflicción que les acontece y, a la vez, para nosotros, como la manifestación del destierro en el que voluntariamente nos encontramos durante nuestros periodos de trabajo de campo con ellos, con los indígenas americanos en mi caso. En *Trilce* se dice:

¿Qué se llama cuanto heriza nos?
Se llama Lomismo que padece
nombre nombre nombre nombrE.

Es en el territorio del lenguaje donde nos encontramos y nos separamos de ellos, sean gente de las punas, de la meseta o de la floresta; es en el lenguaje donde se vuelve ineludible el exilio del mundo familiar y se hace patente la extrañeza ante el mundo nuevo. Por eso, el trabajo de campo con las gentes de allí tiene el efecto lingüístico de la parálisis, que no es sino la señal exterior del descentramiento producido en el interior de nuestro espíritu. Por eso, me parece a mí, que la más adecuada caracterización de la antropología es llamarla una disciplina del descentramiento. Descentrados, perdemos el manual de uso de las palabras y, así, hablando a duras penas —siempre la pena—, nos encontramos acompañados por los titánicos esfuerzos de Vallejo para poder decir algo que merezca la pena decirse.

Si todo lenguaje constituye una extensión sistemática del sentido común, ¿cómo escribir con mi lenguaje sobre un sentido común que no es el mío?,

¿cómo escribir para que aquel sentido común ajeno —que solo parcialmente se llega a compartir con ellos— pueda, ahora de vuelta a casa, ser contado sin que parezca un sinsentido? Todos los demás, menos el etnógrafo y el poeta, pueden hablar. Dijo Vallejo:

¿Quién no escribe una carta?
 ¿Quién no habla de un asunto muy importante,
 muriendo de costumbre y llorando de oído?
 ¡Yo que solamente he nacido!
 ¡Yo que solamente he nacido!

¿Quién no se llama Carlos o cualquier otra cosa?
 ¿Quién al gato no dice gato gato?
 ¡Ay, yo que solo he nacido solamente!
 ¡Ay, yo que solo he nacido solamente!
 («Altura y pelos», *Poemas humanos*)

Es difícil para el etnógrafo recuperar, luego, la soltura de la lengua; después de días y días en que nuestra lengua ha sido forzada hasta el límite para dar cabida a una física y a una metafísica ajenas, sucede como si nuestra lengua hubiera perdido elasticidad, como si se hubiera dado de sí y ya no pudiera volver a su estado normal de uso. Al etnógrafo le sucede lo contrario que al poeta, pero acaban encontrándose en las antípodas, adonde llegan caminando en direcciones opuestas; el poeta también tira de la lengua hacia los límites de lo imposible del decir, pero lo que explora, hasta el malestar del vértigo, son los bordes curvados del mundo construido por esa misma lengua, y el resultado es no solo el de ampliar y modificar ese mundo, sino también el de agilizar y recrear, a la vez, a la lengua que lo va, simultáneamente, construyendo y nombrando.

Esto
 sucedió entre dos párpados; temblé
 en mi vaina, colérico, alcalino,
 parado junto al lúbrico equinoccio,
 al pie del frío incendio en que me acabo.

Resbalón alcalino, voy diciendo,
 más acá de los ajos, sobre el sentido almíbar,
 más adentro, muy más, de las herrumbres,
 al ir el agua y al volver la ola.

Resbalón alcalino
también y grandemente, en el montaje colosal del cielo.
([Esto sucedió entre dos párpados], *Poemas humanos*)

Un mundo, el creado por estos u otros versos, que apenas entrevemos, pero que sabemos que está adentro, más adentro. En cambio, el etnógrafo, absorbido por una furia centrífuga —cualquier tiempo menos este, cualquier lugar menos aquí— tiene un objetivo imposible: pretende estirar su lengua materna para que dentro de ella quepa el mundo construido por una lengua diferente. Muchas veces los tirones son tan violentos que el texto resulta ilegible; otras veces, el efecto es que el etnógrafo se queda como sin lengua, sin poder volver a hablar con una fluidez natural. Cada palabra le suena a demasiadas cosas distintas; no es que, de resultados del ejercicio del descentramiento, se haya potenciado la multivocidad de las palabras; no es que, en su diccionario mental, haya aumentado el número de las acepciones de cada vocablo. Lo que le sucede, como a Vallejo, es que los vocablos han dejado de estar conformados por acepciones, que han desaparecido los sinónimos, que las categorías sintácticas se han vuelto permeables y que los verbos auxiliares han dejado de cumplir su función. Y, entonces, el etnógrafo ya no sabe hablar con propiedad. El uso de la jerga académica y profesoral tiene la función de ocultar a oyentes y lectores este vergonzoso trastorno lingüístico, el que resulta de haber perdido las reglas y hábitos del uso de la propia lengua. Pero esa jerga académica ya no es sino un remedo de lengua, que solo sirve para reproducir el discurso corporativo de la disciplina y que ya no remite, ni a aquel mundo lejano y ajeno que quisiéramos describir, ni tampoco, siquiera, al mundo en el que vivimos de manera ordinaria. En esa mudez embarazosa nos encontramos con Vallejo diciéndonos:

Quiero escribir, pero me sale espuma,
quiero decir muchísimo y me atollo;
no hay cifra hablada que no sea suma,
no hay pirámide escrita, sin cogollo.

Quiero escribir, pero me siento puma;
quiero laurearme, pero me encebollo.
No hay toz hablada, que no llegue a bruma,
no hay dios ni hijo de dios, sin desarrollo.
(«Intensidad y altura», *Poemas humanos*)

La perplejidad lingüística que resulta del descentramiento de la experiencia antropológica es, también, efecto de lo que en relación con Vallejo —pero to-

dos sabemos que no solo para él— ha sido calificado como un inconsolable sentido de orfandad.

¡Ceded al nuevo impar
potente de orfandad!
(Poema xxxvi, *Trilce*)

Vallejo «más allá de la vida y de la muerte» —esto es, al margen de cualquier incidencia biográfica— no deja de ser, como dice Larrea, una personificación del ser humano de nuestros días difíciles; de alguien que se siente huérfano por haberse hundido en el horizonte el Padre que antaño lo justificaba y lo sostenía y, así, Vallejo siente metafísicamente, en su ser mismo, la ausencia, la orfandad en que lo ha dejado:

Siento a Dios que camina
tan en mí, con la tarde y con el mar.
Con él nos vamos juntos. Anochece.
Con él anohecemos. Orfandad...
(«Dios», *Poemas escogidos*)

Vallejo sufre así intrínsecamente de ausencia por haber nacido un día en que Dios estaba en eclipse, enfermo grave.

Pues yo nací un día
que Dios estuvo enfermo.

Todos saben que vivo,
que mastico... Y no saben
por qué en mi verso chirrían,
oscuro sinsabor de féretro,
luyidos vientos
desenroscados de la Esfinge
preguntona del Desierto.

Todos saben... Y no saben
que la Luz es tísica,
y la Sombra gorda...
Y no saben que el Misterio sintetiza...
que él es la joroba
musical y triste que a distancia denuncia
el paso meridiano de las lindes a las Lindes.

Yo nací un día
 que Dios estuvo enfermo,
 grave.
 («Espergesia», *Poemas del alma*)

La ausencia de Dios, no hace falta decirlo, es la sustracción del sentido del mundo que deja de constituir un lenguaje referido a quien fue su creador y de quien es su espejo. Pero ahora, oscuro sinsabor de féretro, el mundo ya no es espejo de nada y las palabras pueden resbalar por él sin hacer otra cosa que aumentar su sombra, su absurdo y su confusión. Michel Leiris —que antes de ser etnógrafo fue compañero de Breton y los surrealistas— dijo que ambas dedicaciones —cierta clase de poesía y la etnografía— tenían una fuente común: «un violento ardor por la vida combinado con una despiadada percepción de su absurdidad».

Realicé mi primer trabajo de campo con gentes de lengua quichua en un pueblo de los Andes ecuatorianos. Una de las personas con que mantenía relación asidua era un viejo que decía tener más de cien años y que después de haber estado muerto durante tres días volvió a su pueblo para contar cómo era el otro mundo. Pero, aparte de esto, tenía otras muchas cosas que contar y le invitaba con frecuencia a almorzar conmigo; cuando llegaba a visitarme a la casa, al bajarse del caballo, me decía: «Ya estoy acá para consolarle, doctor». Como si él hubiera podido saber que yo, desde hacía tiempo, había adoptado las palabras de Pessoa:

Desterrado de la patria antiquísima de mi
 creencia, consolado solo por pensar en los dioses,
 caliéntame trémulo
 otro sol que este.¹

El destierro se hace hábito y oficio para el etnógrafo, pero no es sino la manera pública de hacer soportable, domesticada, su orfandad cultural, la pérdida de la adhesión debida al tiempo y al espacio de su nacimiento, a la patria de las creencias infantiles.

Nacidos en el seno de un tiempo lineal, el que es propio de la cultura occidental, en donde el mundo ha sido creado una sola vez y para siempre, en donde

1 Fernando PESSOA, *Poemas*. Selección, traducción y prólogo de Rodolfo Alonso. Buenos Aires, Compañía General Fabril, 1972, p. 174.

los acontecimientos son únicos e irrepetibles, y están dirigidos a un apogeo final y definitivo, permanecemos prisioneros de la historia y de la biografía. Pero cuando el etnógrafo está con gentes de otras culturas descubre, también, otras concepciones del tiempo que, a veces, se llaman circulares, por oposición a las lineales; aunque son variadas las metáforas geométricas que pueden usarse para aludir a ellas también con propiedad: helicoidales, piramidales, sinusoidales, parabólicas... Probablemente todas ellas tienen en común el prestar una especial atención al carácter reiterativo —y no singular o único— de los acontecimientos de la historia colectiva o personal. Esta reiteración permite establecer una clase de relaciones entre las categorías temporales que resulta imposible en una concepción lineal del tiempo, donde pretérito, presente y futuro están en relación de contigüidad causal. En otras formas del tiempo, y Vallejo está permanentemente hablando de esto, el presente no es que contenga el futuro y el pasado, sino que es visto y vivido desde el pasado o el futuro; como si el yo pudiera desplazarse por el tiempo y desde cualquiera de sus ubicaciones mirar al presente, que, entonces, pierde su fugacidad inaprensible para adquirir una plenitud absoluta: solo hay presente, pero no porque se niegue al pasado o al futuro, sino, al contrario, porque pasado y futuro son modos del presente.

Vallejo siempre habla, incluso cuando no lo parece, de un tiempo reversible; un tiempo «contrariado» lo ha llamado algún crítico.

Tiempo Tiempo.

Mediodía estancado entre relentes.
Bomba aburrida del cuartel achica
tiempo tiempo tiempo tiempo.

Era Era.

Gallos cancionan escarbando en vano.
Boca del claro día que conjuga
era era era era.

Mañana Mañana.

El reposo caliente aun de ser.
Piensa el presente guárdame para
mañana mañana mañana mañana.
(Poema II, *Trilce*)

El tiempo de Vallejo, como el tiempo de los mitos, puede ser recorrido en no importa qué dirección porque todo revierte al presente.

Si lloviera esta noche, retirárame
de aquí a mil años.
Mejor a cien no más.
Como si nada hubiese ocurrido, haría
la cuenta de que vengo todavía.
(Poema xxxiii, *Trilce*)

O por ejemplo, también, en *Poemas humanos*, el que comienza: «Acaba de pasar el que vendrá», tenía unos versos finales, que luego Vallejo tachó, y que decían:

no me olvide, en pasado, cuando torne,
recuérdeme, en futuro, cuando pártase.

Lo que hace posible esta temporalidad fluida es su curvatura, no su linealidad. Es Dios mismo el que está asegurando este modo de ser que tiene el tiempo, otra clase de tiempo.

Y Dios
curvado en tiempo, se repite, y pasa, pasa
a cuestras con la espina dorsal del Universo.
(«Los anillos fatigados», *Los heraldos negros*)

Descentrado del lenguaje, huérfano de todos, viviendo tiempos disímiles, uno se queda reducido a un instrumento, a un objeto de aprensión. Solo desde la propia anulación inmisericorde del yo es como puede mirarse al otro con piedad ilimitada. El etnógrafo lo sabe bien. Conoce esa autodestrucción, ese transformarse en simple instrumento de percepción, para así dejar cabida a la entrada en su interior del otro recreado. Recuerden algunos versos de aquel poema tantas veces leído o escuchado:

Considerando en frío, imparcialmente,
que el hombre es triste, tose y, sin embargo,
se complace en su pecho colorado;
que lo único que hace es componerse
de días;

que es lóbrego mamífero y se peina...
 [...] Comprendiendo sin esfuerzo
 que el hombre se queda, a veces, pensando,
 como queriendo llorar,
 y, sujeto a tenderse como objeto,
 se hace un buen carpintero, suda, mata
 y luego canta, almuerza, se abotona...

Considerando también
 que el hombre es en verdad un animal
 y, no obstante, al voltear, me da con su tristeza en la cabeza...
 ([Considerando en frío, imparcialmente...], *Poemas y tormentos*)

Así, solo después de mirarse a sí mismo como un lóbrego mamífero, puede manifestarse la conjunción de la piedad y del afecto. Gadamer dijo: «La apertura hacia el otro implica el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí». Al hacer valer algo contra mí, puedo acceder a una piedad universal hacia todos los hombres que tosen, que tienen su pecho colorado y arrastran sus tristezas por los corredores. Y por eso:

Me viene, hay días, una gana ubérrima, política,
 de querer, de besar al cariño en sus dos rostros,
 y me viene de lejos un querer,
 demostrativo, otro querer amar, de grado o fuerza,
 al que me odia, al que rasga su papel, al muchachito,
 a la que llora por el que lloraba,
 al rey del vino, al esclavo del agua,
 al que ocultose en su ira,
 al que suda, al que pasa, al que sacude su persona en mi alma.
 («Me viene, hay días, una gana ubérrima, política», *Poemas humanos*)

Pero no son solo los hombres, sino todos los seres y las cosas conducidos a la misma triste y piadosa condición de los hombres. En su obra final, en la oración por España, Vallejo convierte la elegía a los combatientes republicanos de Extremadura en una plegaria para que todo sea en este futuro del presente como una humanidad en comunión. Muchos grupos indígenas del Amazonas piensan que los animales se creen que son humanos y, por eso, se comportan como humanos, como resultado de su errónea creencia «perspectivista». Como si hubieran atendido los piadosos deseos de Vallejo:

¡Extremeño, dejáste me
 verte desde este lobo, padecer,
 pelear por todos y pelear
 para que el individuo sea un hombre,
 para que los señores sean hombres,
 para que todo el mundo sea un hombre, y para
 que hasta los animales sean hombres,
 el caballo, un hombre,
 el reptil, un hombre,
 el buitre, un hombre honesto,
 la mosca, un hombre, y el olivo, un hombre...
 («Batallas», *Obras poéticas*)

Esta ficticia hominización de los animales nos suena a franciscanismo poco elaborado, pero dejando al margen si fuera posible los prejuicios, también nos suena a algo amerindio. Y nos abre la posibilidad de ampliar la conversación con ellos. No es cualquier cosa la conversación. Los mayas de Yucatán, con quienes tanto tiempo he pasado, le conceden un alto valor estético y ético. Quizá por eso estas páginas se parecen más a una conversación que a un texto académico al uso, como resultado de alguna contaminación. Diego de Landa —que escribió hacia 1566—, en un esbozo de etnografía de la conversación, dice «que los indios en sus visitas [...] hablan y escuchan curiosamente conforme a la persona con quien hablan...».

Y pocos años antes, en 1534, se publica en España la traducción hecha por Boscán de *El cortesano* de Baldassare Castiglione, que —como señala P. Burke— a diferencia de otros tratados anteriores sobre la conducta cortesana —es decir, sobre las maneras correctas de comportamiento social—, que ensalzan las virtudes del silencio, presta atención a las normas que han de seguirse en la buena y grata conversación. La conversación, desde la antigüedad clásica, ha sido considerada un signo de civilidad frente a la barbarie. De manera análoga, los mayas yucatecos hacen, como los españoles, un juicio negativo sobre quien «no tiene conversación» y sobre quien teniéndola no la sabe hacer con respeto y cortesía. En el libro *Floreçillas de San Francisco* sobre los tiempos fundacionales de la orden franciscana, se ponen en boca del santo (cap. xxxvii) estas palabras: «Has de saber, hermano carísimo, que la cortesía es una de las propiedades de Dios, que por cortesía da el sol y la lluvia a buenos y malos. La cortesía es hermana de la caridad, que extingue el odio y fomenta el amor». La cortesía, pues, deja de ser algo político o mundano (signo de civilización, como lo es la conversación) para pasar a ser una virtud de tan gran importancia que es llamada «hermana de la caridad». Es

esa la misma caridad que resuena en los versos de Vallejo y que enciende nuestro oficio:

pelear por todos y pelear
para que el individuo sea un hombre,
para que los señores sean hombres,
para que todo el mundo sea un hombre, y para
que hasta los animales sean hombres.
(«Batallas», *Obras Poéticas*)

Así vale; al menos por ahora.

«Silas Marner». Un ensayo sobre la relación

Ramon Sarró
Universidad de Oxford

Only connect...

E. M. FORSTER,
epígrafe de *Howard's End*

A child, more than all other gifts
That earth can offer to declining man,
Brings hope with it, and forward-looking thoughts.

W. WORDSWORTH,
epígrafe de *Silas Marner*

Silas Marner: The Weaver of Raveloe, más conocida como *Silas Marner*, es la tercera novela de la escritora británica George Eliot (seudónimo de Mary Ann Evans), publicada en 1861. Como el título indica, Silas, el protagonista, es un tejedor en Raveloe, aldea ficticia del sur de Inglaterra. Varios motivos hacen de él un individuo extraño en Raveloe. Veámoslos.

En primer lugar, Silas vive solo, en su casa y taller, sin relacionarse con nadie en absoluto, excepto con sus clientes.

En segundo lugar, es un extranjero (originario, lo sabe el lector mejor que el vecino, de Lantern Yard, un barrio de una aldea sin nombre, también ficticia, del norte).

En tercer lugar, no tiene familia: no tiene, que sepamos, ni padre, ni madre, ni hijos, ni hijas y, como bien se pregunta Eliot, «how was a man to be explained, unless you knew someone who at least knew his father and mother?». Esta frase, a la que volveré, me parece esconder una sabiduría muy profunda sobre la concepción de la persona en un medio rural europeo: no como una sustancia individual, una mónada, como nos intenta hacer creer la filosofía clásica y en cierto modo la antropología actual, sino como un átomo inserido en un tejido de relaciones horizontales y genealogías verticales. Notemos también que, según la frase de Eliot, el tejido social no consiste en conocer al padre y a la madre de alguien, sino en conocer *a alguien que conozca* al padre y a la madre de alguien.

En cuarto lugar, no participa del culto religioso. De hecho, aprendemos con sorpresa, ni siquiera sabe que ese ruido que forma parte del paisaje sónico de todos los días y especialmente de los domingos por la mañana, el tañido de las campanas, sea una llamada al culto religioso.

En quinto lugar, tiene unos conocimientos medicinales muy sospechosos, que no utiliza demasiado porque no quiere enriquecerse por esos medios, pero sí lo hace con éxito en cierta ocasión en que cura a una anciana de la aldea con unas hierbas, tras lo cual recibe la visita de muchas otras que tienen también la esperanza de recibir la curación, pero a las que él niega ayuda ateniéndose a sus principios éticos. Este conocimiento oculto, más eficaz que el del propio farmacéutico de la aldea, no deja de parecerles a sus vecinos muy problemático y lo asocian al diablo (Silas aprendió algunas cosas de su madre, que tenía muchos más conocimientos que él sobre el poder curativo de las plantas).

Finalmente, Silas experimenta de vez en cuando unos ataques catalépticos muy extraños, que lo dejan sin habla y sin conciencia durante unos minutos e incluso, en ocasiones, durante más de una hora. Estos ataques son, para algunos aldeanos de Raveloe, otros indicios del elemento demoníaco de su personalidad.

Resumiendo, la gente de Raveloe no odia al extraño Silas, pero sí que lo rehúyen tanto como les es posible —y tanto como él, espíritu muy profundamente herido, los rehúye a ellos—. En especial, los niños le temen con profundo terror. Es el *bogeyman*, el equivalente de *l'home del sac* del imaginario rural catalán. Precisamente a Eliot se le ocurrió el argumento de esta breve novela al recordar que de pequeña le había impresionado una imagen en particular: la de un hilandero con un enorme saco a cuestas. Prometo volver más tarde al posible simbolismo que se esconde en esta imagen y que tal vez explique por qué fascinó tanto a nuestra autora.

Como tejedor, Silas trabaja mucho y muy bien, y en los primeros años tras su llegada a Raveloe consigue amasar una sustanciosa cantidad de dinero gracias a su telar, dinero que guarda en su casa y con el que se relaciona como si se tratara de su mejor amigo (o mejor aún: el mejor amigo puede traicionarte, pero el dinero no). Lo contempla, lo toca, lo cuenta y recuenta. Todas las noches pone sus preciosas monedas de oro en la mesa y se entretiene con ellas. Vive, leemos cual en una *Metamorfosis* de Kafka *avant la lettre*, «como un insecto», tejiendo y tejiendo sin que el hilo que produce le conduzca a ninguna parte. Parece que, al estar cada vez más encerrado en sí mismo y siendo cada vez más idiota, en el sentido más estricto del término, no sepa muy bien qué hacer con el dinero. Amasarlo se ha convertido en un fin y Silas no hace sino traquetear entre la mesa donde cuenta y recuenta su dinero (hasta parece que

le hable) y el telar central donde compulsivamente no hace sino tejer, tejer, tejer y tejer. Con su individualismo, su obsesión por el ciego trabajo y su amor por el dinero en sí, Silas, a pesar de ser ateo, se comporta paradójicamente como el más paradigmático ejemplo del capitalista calvinista. Solo que su dinero no sirve para nada, ni para él ni para nadie, y ciertamente no lo *salva* de nada, sino que lo hunde más y más en la ciénaga de su soledad. Eliot, erudita conoecedora de las tradiciones religiosas cristianas y traductora al inglés de los críticos racionalistas alemanes F. Strauss y L. Feuerbach, sabía que, para el buen protestante, el objeto de culto no podía ser el dinero, sino el trabajo. En este sentido, hay en la fascinación de Silas por el oro más de pagano idólatra que de capitalista monoteísta. Aunque sea compulsivamente trabajador, el trabajo no es para él sagrado, sino todo lo contrario. Él teje ciegamente, «por impulso, como una araña», nos dice Eliot. Podríamos decir que teje mucho, pero que no liga nada.

A diferencia de los aldeanos de Raveloe, el lector sí sabe de dónde viene Silas y por qué está tan profundamente desengañado con el género humano. Como ya he desvelado, Silas procede de una aldea del norte. En esa aldea nuestro hilandero era una persona normal, que tenía novia y un muy buen amigo, William Dane. Asistía al culto, aunque allí se tratara de una pequeña capilla calvinista y no de un templo grande, con campanario y todo, como en Raveloe. Sus ataques catalépticos no eran considerados demoníacos, sino todo lo contrario, signos de santidad. Pero abandonó la aldea traumatizado, después de que robaran al párroco y este acusara a Silas, falsamente, del robo. La perversa acusación fue orquestada por su mejor «amigo», William, el verdadero ladrón del dinero del párroco, que además le robó la novia a Silas un poco más tarde. A través de un ritual tradicional, sin duda muy antiguo, en el que las suertes fueron echadas, se confirmó la culpabilidad de Silas. Tras pasar un periodo en la prisión, nuestro protagonista acabó por abandonar la aldea y la fe en Dios, en los hombres, en la mujer y en los amigos. Imaginamos que tras muchos derroteros se instaló finalmente en Raveloe.

Al cabo de quince años de vida oscura pero tranquila, un día entra en casa de Silas un ladrón y le roba todo el dinero, todas sus preciosas monedas de oro. Desesperación. ¿Qué va a hacer él sin su querido dinero? Curiosamente, la pérdida motiva entre los aldeanos un interés por Silas, una compasión por su miseria, si bien no se inicia aún ninguna auténtica relación. Pero, al menos, la aproximación de Silas a ellos, provocada por el ansia de justicia y retribución, sirve para que se den cuenta de que Silas es un ser humano que sufre, y de la «diabolización» pasan a la comprensión y a intentar ayudarlo. Empieza, poco a poco, la regeneración de Silas. La novela tiene, por cierto, una estructura ini-

ciática típicamente tripartita: la vida casi idílica del Silas en Lantern Yard primero, su *descensus ad inferos* tras ser acusado, que se prolonga durante los primeros quince años de su existencia en Raveloe, y finalmente su renacimiento glorioso a partir de un famoso día de Navidad que comentaré en breve.

A diferencia de Silas, el lector sabe perfectamente quién ha sido el ladrón. En la aldea viven dos hermanos, hijos del *squire*, como se denominaba en la Inglaterra posfeudal al propietario de tierras en torno al cual vive toda una aldea. Uno de los hermanos, Godfrey, de comportamiento perfecto, esconde bajo su apariencia de honestidad un gravísimo secreto: su matrimonio con Molly, una camarera alcohólica y adicta al opio, con quien tiene ahora una hija de menos de dos años. El otro hermano, Dunstan, es un auténtico pillito socarrón y redomado que conoce el secreto de Godfrey y le hace chantaje, amenazándolo con contárselo todo a su padre, el *squire*, hombre gruñón y furioso por naturaleza que espera —creyéndolo, claro está, soltero— que su hijo Godfrey pida la mano a la bella Nancy Lameter, hija de otra de las familias adineradas y propietarias de tierras de la región.

Un día, Dunstan sale con el caballo de Godfrey para venderlo (en acuerdo secreto con su hermano, que necesita el dinero pero le avergüenza tener que reconocer públicamente que tiene que venderse el caballo), y tras conseguir colocárselo, por buen precio, a un ricacho en una cacería, se une a la misma, prometiendo ir después a entregar el caballo y cobrar el dinero acordado. Pero hete aquí que durante la caza del zorro Dunstan sufre un terrible accidente del cual sale ileso, pero no así el caballo, que se mata al caer.

Dunstan se siente azorado. ¿Cómo podrá llevarle ahora el dinero a su hermano? ¿Cómo va a decirle que, torpemente, mató al caballo justo después de venderlo? De repente, Dunstan piensa que tal vez ese extraño y huraño tejedor, Silas, acepte prestarles dinero. Él sabe (todos los aldeanos lo saben) que el hilador es rico. Por lo tanto, va a visitarlo para pedírselo. La casa está abierta, pero Silas no está. Dunstan entra, se da cuenta de que el dinero está escondido en el suelo, bajo una losa, junto al enorme telar que ocupa gran parte de la sala principal de la casa (lo advierte porque Silas se ha olvidado, ese día, de colocar bien la losa), y no consigue vencer la tentación: roba el dinero, sale de la casa con prisas, desaparece y... en fin, ya no volveremos a verlo en vida nunca más.

El dinero reaparecerá dieciséis años más tarde, y su desaparición causará toda suerte de rumores. Nadie, sin embargo, se pregunta si hay alguna relación entre el robo y la desaparición de Dunstan (saben que es un gamberro, pero no lo imaginan ladrón; para la familia de un *squire* esto supondría una grave deshonra). El lector, por su parte, presume que este se fugó con el dinero a una tierra lejana. En algún momento, Godfrey, atando cabos, tiene la sospecha de

que tal vez su hermano haya sido el ladrón de Silas. Pero Dunstan era tan gamberro e irresponsable que a nadie le afecta su desaparición. Igual se ha convertido en grumete y se ha hecho a la mar. Magistralmente, Eliot consigue que el lector no piense más en el despreciable personaje de Dunstan. O que piense «por mí, como si lo operan», como se suele decir.

Pues no lo operaron, no. Dieciséis años más tarde, cuando el robo no es más que un vago recuerdo y una herida ya cicatrizada en todos los que se vieron implicados (incluyendo al mismo Silas), aparece el cadáver de Dunstan, justo al lado de la casa de Silas. Al parecer, el hombre no dispuso ni siquiera de unas horas para disfrutar del dinero robado, porque la misma noche en que se lo llevó de casa de Silas, cayó luego entre unas piedras pantanosas y se mató. Su cadáver, y el dinero junto a él, aparecen entre las piedras de un roquedal, ahora seco, un día en que el feliz Silas y su hija, precisamente, necesitaban unas piedras para constru... Espere, espere, dirá ahora mi lector, ¿hija?, ¿qué hija? En efecto, de momento, en este breve resumen analítico de la obra de George Eliot solo me he referido a una hija: la que tuvo Godfrey con Molly, su secreta esposa, alcohólica y drogadicta. Y es de esa de la que estoy hablando al referirme a la hija del feliz Silas. Pero déjenme que les cuente...

Un día de blanco y helado invierno, durante la celebración del Año Nuevo, Molly, la esposa secreta de Godfrey, resuelta a montar un escándalo y a obligar a la rica familia de su marido a reconocerlas a ella y a su hija, sale de su escondrijo y se dirige hacia el centro del pueblo, donde tiene lugar una gran fiesta. Pero a medio camino, más o menos frente a la casa de Silas, cae al suelo, drogada, y se duerme en la nieve. Su hijita, que se ha caído de sus brazos, camina lentamente hacia la única luz que ve: la que sale del hogar de Silas. Entra en la casa y se duerme en el centro de la sala, junto al fuego, justo donde estaba el agujero con el dinero unos meses antes (no sé cuántos meses pasan entre el robo del dinero y la aparición de la niña en la sala, pero calculo que menos de un año).

Silas, que estaba sufriendo uno de sus ataques catalépticos en el preciso momento en que la niña entró en la casa (lo que lo torna todo aún más místico para él), ve el cabello rubio de la niña en el suelo y por un instante le parece oro, y piensa que alguien, algún ladrón arrepentido sin duda, le ha devuelto el saco de guineas. Pero de inmediato se da cuenta de que es una cabeza, y de que junto a ella está el cuerpo de una niñita de dos años, que se despierta y empieza a llamar a su mamá, llorando. Silas pronto se imagina lo que ha sucedido: esa niña acaba de entrar por la puerta. Siguiendo sus pasos en la nieve consigue reconstruir el trayecto y da con el cuerpo, ahora un cadáver congelado, de la pobre Molly.

Ahí empiezan los capítulos más tiernos del libro y el renacimiento de Silas. Tras largas discusiones, consigue convencer a los aldeanos de que esa niña ha

llegado a él como una aparición del más allá, y de que tiene que ser él quien la adopte. El hecho de que todo ello suceda durante las fiestas navideñas contribuye a que los aldeanos lo relacionen con la Providencia y acepten la decisión de Silas.

El padre biológico de la niña, Godfrey, por su parte, encuentra la situación de lo más conveniente. Junto a la desgraciada Molly se entierra también su secreto, y ahora puede casarse con Nancy sin tener que dar explicaciones a nadie (su hermano, que es el único que sabe del secreto matrimonio, está sin duda muy lejos ahora, tal vez con el dinero de Silas). En cuanto a la hija, bueno, tampoco parecía quererla mucho. En cualquier caso, seguirá de cerca su desarrollo y se convertirá en benefactor de Silas, en agradecimiento por su desinteresada adopción en nombre del pueblo, como buen hijo del *squire* que él es. Además, así mantiene su conciencia limpia, pues gracias a él la niña recibirá una buena educación.

Pasan los años y Silas, el tejedor, aprende un nuevo arte: el de tejerse a sí mismo como miembro de la comunidad. Tiene una hija y tiene que aprender a socializarla. Los habitantes de Raveloe pueden tolerar su tendencia a la soledad y su ateísmo, pero no pueden permitir que su hija no acuda a la iglesia o a la escuela, que no vista dignamente y no juegue con otros niños. Los niños de Raveloe le pierden el miedo, pues ya no es el solitario a quien se imaginan como un ogro, sino el padre de Eppie, que es una de ellos. Si esto pasara en la Península Ibérica, Silas pasaría a ser, gracias a su hija, «el tío Silas» de todos los niños del pueblo. A quienes todavía crean que solo los adultos socializan a los más pequeños, la novela de Eliot les obligará a repensar la socialización entre adultos y pequeños como un juego de ping-pong. Los adultos socializan a los pequeños, y los pequeños socializan a los adultos. Gracias a la ayuda de Dolly, una simpática si bien un tanto pesada e infeliz vecina (casada con un hombre con tendencias alcohólicas), Silas empieza a recobrar la fe en un sentido último de las cosas, y hasta interpreta la aparición de la niña (Eppie) como una sustitución del dinero. Se le llevaron el dinero y, a cambio, le dieron una hija (aunque, poco religioso como continúa siendo, le trae sin cuidado saber si fue Dios, la suerte o el poder oculto del cosmos quien hiciera el trueque). Silas aprende, también, que la esencia del dinero es el intercambio. ¡Qué *idiota* era, amasando dinero sin finalidad! El dinero que gana ahora lo convierte en educación, objetos, paseos, diversión. El dinero es un medio para que los seres humanos vivan en conjunto y construyan comunidad. El idólatra Silas pasa a ser un creyente, pero el lector no puede dejar de sospechar que su creencia, como la de la autora que lo inventó, es «comtiana» (hoy diríamos «durkheimiana», pero a efectos de este ensayo la teoría de Durkheim y la de Comte son, en lo esencial, muy parecidas:

la auténtica religión es el culto positivo de la humanidad). Silas cree más en el amor y en la comunidad que en ese Dios (*them*, como lo llama Dolly, construyendo un plural más por respeto que por paganismo) que los vecinos sitúan, un tanto supersticiosamente, en lo más alto del cielo.

Así pasan los años, años de relación y de construcción de la persona social, tanto de la niña como del padre. Al irse relacionando con la gente, Silas empieza a tejer también otro hilo muy importante: el de la memoria de su pasado, que había perdido traumáticamente (es curioso que la novela sea anterior al nacimiento del psicoanálisis, porque hay un ejercicio de recuperación postraumática digno de una película de Hitchcock). Casi al final de la novela decide ir, en compañía de Eppie, a visitar Lantern Yard, de donde había sido expulsado cual un *farmakós* en tiempos arcaicos, con la esperanza de que los aldeanos de allí, en los casi treinta años que han pasado desde su partida, hayan descubierto que no había sido él quien había robado al párroco. La visita resulta espeluznante. Silas no reconoce nada: la aldea ha desaparecido y en su lugar se erigen una fábrica y una colonia para los trabajadores (¿tal vez haya ahí una crítica de Eliot al culto ciego al trabajo de las comunidades calvinistas de la Inglaterra industrial?). El único lugar que permanece prácticamente idéntico es la cárcel donde había pasado unos días. Silas podría intentar buscar a algunas de las personas de su pasado, pero allí, en ese lugar que ya no es su lugar, y en compañía de su hija amada, se da cuenta de que no le importa. ¿Qué más da que le consideren o no el ladrón de un párroco que ya murió hace años? ¿Qué importa el pasado, si el niño del poema del Wordsworth, con el que se abre la novela, es capaz hasta de prometer a un anciano un futuro de esperanza? Él se fue a Raveloe, y fue en Raveloe donde Dios le envió a una hija, y es en Raveloe donde vive y donde, casi con certeza, morirá y será enterrado, en una tumba posteriormente visitada por su hija Eppie. ¿Acaso no es él, como reza el título de la novela, el tejedor de Raveloe? La tercera fase del progreso del héroe es así consumada. Tras el nacimiento y el descenso al infierno, tiene lugar finalmente el renacimiento, que no es solo un renacimiento individual, sino también social. Es muy significativo que Silas escogiera, como nombre para la niña, el de Eppie, el nombre de su madre y de su hermana. El lector ni siquiera sabía que Silas hubiera tenido una madre y una hermana. Su persona, con sus relaciones familiares, se recrea en su memoria y en su entorno gracias a esa hija como caída del cielo.

Entretanto, Godfrey y su esposa han sido muy infelices porque no han tenido hijos (tuvieron uno, pero murió al nacer). Cuando aparece el cadáver de Dunstan y el dinero y se sabe que fue él quien robó a Silas, Godfrey, en un momento de vergüenza, resuelve explicárselo *todo* a su esposa, incluyendo que

estuvo casado y que es el padre de Eppie. No hace falta decir que ella no se lo toma nada bien, pero aun así convence a su marido de que tienen que ir a explicárselo a la jovencita y a su padrastro Silas e intentar adoptarla. Así lo hacen. El encuentro entre Godfrey, Nancy, Silas y Eppie es muy intenso y un buen indicador de la dinámica de clases sociales en la sociedad británica. Godfrey y su esposa están inocentemente convencidos de que la niña, al saberse hija de Godfrey y nieta del *squire* del pueblo, querrá irse a vivir con ellos, aprender a ser una *lady*, casarse con un hombre rico, tener tierras y ropas caras y, de paso, ser capaz de ayudar al viejo Silas (si bien este, ahora, vuelve a ser bastante rico). Pero se encuentran con una mujercita a quien la vida de los ricos no le dice nada, que por nada del mundo se separaría de su querido padre y que además empieza a salir, medio en broma medio en serio, con un joven trabajador del pueblo (Aaron Winthrop, hijo de la pesada Dolly). Godfrey insiste, y el lector teme incluso que vaya a usar toda su fuerza jurídica para forzar que la niña sea reconocida como su hija. Pero al final se da cuenta de que no vale la pena. No solo le parece la niña muy tenaz en su irracional apego a su «padre» Silas, sino que además, le parece a este lector, esta tenacidad, para él indicio de clase trabajadora, y esta incapacidad rústica para percibir la belleza superior de la vida en un *manor house* (como se llaman las casas de los ricos en la Inglaterra rural) le desagradan. Tal vez si la hubiera reconocido a los seis, diez o doce años, hubiera podido moldearla a su gusto. Pero a los dieciocho años, no nos engañemos, ya no le cambiamos el *habitus* a nadie. Esta chiquilla *working class* no aprenderá nunca a ser la nieta de un *squire*.

Lo que podía haber sido una tragedia (la separación brutal de Silas y su hija) no llega a suceder, y no solo eso, pues, además, Godfrey y su esposa (que deciden de mutuo acuerdo no compartir el secreto con nadie más, dada la negativa de la hija a irse a vivir con ellos) resuelven que continuarán ayudando económicamente a la niña, empezando por prometer su colaboración en la preparación de una buena boda el día en que decida casarse con Aaron, su novio adolescente, hijo de la gran confidente de su padre Dolly Winthrop. La novela tiene, así, un final feliz y esperanzador (la propia Eliot quería que se leyera como una comedia, y se han publicado muchas versiones simplificadas de la novela como cuento para niños). Acaba, diríamos hoy, como una película de Walt Disney, con felicidad rebosante en las bocas de todos los protagonistas (hasta Godfrey parece feliz, y secretamente orgulloso de su hija, al final). Personalmente, al acabar de leerla me imaginaba a una Eppie tan risueña como la Dorothy interpretada por la radiante Judy Garland en la célebre versión cinematográfica de *The Wizard of Oz*. Al margen de lo poco verosímil de este final, la novela en su totalidad nos ofrece un fiel retrato de la vida rural de Inglaterra,

de las creencias semipaganas de los aldeanos, del idioma casi incomprensible que hablan, y las reflexiones que Eliot introduce nos trasladan constantemente al dominio de la filosofía pura pero sin apartarnos de la trama argumental. El motivo central del telar y del tejido merece especial atención. El telar de Silas, situado en el centro mismo de su hogar, es una especie de *axis mundi* cuya constante pulsación suena como el latido de un corazón cósmico. Silas no solo teje vestidos, sino que acaba tejiendo sociedad, horizontalmente (uniéndose a los otros) y verticalmente (siendo padre de una niña a la que ofrece identidad y a la que pronto va a casar, niña que, además, se llama como su madre). También merece especial atención la inversión de género. En el imaginario literario occidental, nutrido de imágenes como Penélope (tejedora del sudario de su suegro), las Parcas (tejedoras del destino de los humanos) u otras diosas hilanderas como Arachné, Pandora, la propia Atenas, etc., el acto de tejer está normalmente asociado a la mujer y a la feminidad. Sin embargo, Silas es un hombre. Además, no es fácil concebir a un hombre que críe totalmente solo a su hijo (y menos aún a su hija); nos lo imaginaríamos bien, en cambio, si se tratara de una mujer. Hay, de hecho, cierta feminización de Silas, que aprende casi todo sobre la feminidad gracias a su amiga Dolly Winthrop, con quien intima pero con la que nunca tiene relaciones sexuales. Hablan una con otro como lo harían dos madres vecinas. Hay también una feminización del espíritu navideño y, forzando la lectura, hasta del niño Jesús, puesto que la criatura que emerge de la nieve y que cambia la vida de Silas en una noche blanca de diciembre no es el niño Jesús, sino la niña Eppie. Tal vez sea aquí donde deba cumplir mi promesa de volver a la imagen que inspiró la idea del cuento en la imaginación de George Eliot: el hilandero que vio de pequeña, llevando un saco a cuestas. ¿No fue, precisamente, la inversión simbólica lo que cautivó su imaginación y la llevó a considerarla «mítica»? ¿Por qué había de imaginarse un cuento sobre un hilandero y una niña renacida en el seno de su hogar al ver esa imagen? Tal vez, aventuro yo, Eliot interpretara consciente o inconscientemente el saco detrás de un cuerpo masculino (pero ligado a una actividad femenina) como la imagen invertida del embarazo en un cuerpo femenino, y se le ocurrió el plan de esta novela, que, al presentarnos a un hombre feminizado criando solo a una niña, constituye una buena reflexión, casi mítica en su estructura y posibilidades hermenéuticas, sobre el núcleo de la familia y sobre los papeles de los géneros en el tejido de la comunidad.

Para algunos críticos literarios, el tema principal de *Silas Marner* es la desmitificación, o desmitologización, y sin duda debe ser vista como una pieza fundamental en la genealogía de eso que hoy denominamos «secularización» y que nos imaginamos como un proceso histórico mucho más reciente de lo que

realmente es. Por una parte, la racionalista George Eliot critica ferozmente la creencia rústica en seres ocultos (la suerte, el destino, el diablo, incluso Dios) y, sobre todo, el ciego comportamiento sectario de los habitantes de Lantern Yard (puritanos calvinistas estrictos; en cambio, la religión de Raveloe, más comunitaria y que retrata la vida rural anglicana y no la calvinista, no recibe críticas tan feroces). Lo que mueve a los hombres es la responsabilidad y el amor, no la «suerte» o el supuesto «destino» con el que nacen marcados. Silas habla a menudo de su «salvación». Pero no es «Dios» quien ha salvado a Silas, sino el amor que descubre en Eppie y la acción responsable que decide emprender tras conocerla y adoptarla. Este es, según Eliot, el verdadero espíritu navideño. Celebramos el amor que nos devuelve la mirada de un niño, no el hecho de que ese niño sea, en esta o en aquella mitología particular, el «hijo de Dios».

Hay, con todo, una ironía que debe ser subrayada. Al inicio de la novela, los habitantes de Lantern Yard echan a suertes si Silas debe ser expulsado de la comunidad. Cuando Silas explica este acontecimiento, muchos años después, a su amiga Dolly, esta lo encuentra de lo más pagano e irracional. Le cuesta aceptar que en una comunidad religiosa la gente crea que el sino de alguien pueda leerse en unas suertes que nada tienen que ver con las Sagradas Escrituras. Silas no responde gran cosa a esta convicción angelical, pero es fácil imaginar que para él la lectura de su biografía sea harto más compleja. Para Dolly, el destino no está en los dados, sino en Dios. Para Silas (ahí fiel portavoz de las ideas de Eliot) el destino no está en Dios, sino en lo que hagan los humanos con su suerte: en la responsabilidad. En este sentido, él incluso acepta, mucho mejor que Dolly, que los dados de Lantern Yard contuvieran, en efecto, la esencia de su destino. Tenía que ser expulsado de allí, porque de lo contrario nunca hubiera ido a Raveloe, donde, gran ironía, la suerte le tenía reservado el encuentro con Eppie. ¡Y qué gran suerte fue esa!

Este ensayo, escrito en julio de 2012, es solo un pequeño eslabón en un proyecto más ambicioso en el que pretendo reflexionar sobre el doble tema de la conexión y la relación desde varios ángulos. Como creo que su estructura y tono revelarán, lo escribí como meras notas de lectura que, en su momento, compartí con algunos colegas, amigos y alumnos. No sabía cuál sería su destino, pero es un gran honor ser invitado a ofrecérselo a Joan Frigolé, pues si algo quise siempre aprender de ese amable espíritu erudito y curioso es el arte de hacer lecturas antropológicas de textos clásicos literarios. Dudo mucho que fuera este tipo de ideas lo que tuvieran en mentes quienes se inventaron el incómodo concepto de «antropología aplicada», pero se me ocurre, en cual-

quier caso, que resulta una manera muy útil de aplicar el conocimiento antropológico, con el debido respeto a los historiadores de la literatura (y a los que crean que solo están «aplicando» la antropología aquellos que van a trabajar a una ONG en África, claro).

No creo estar sobreinterpretando la obra de Eliot a leerla bajo la clave de categorías tan antropológicas como la relación o la conexión. El carácter relacional de *Silas Marner* de Eliot, como el de *Howard's End* de Forster, de donde surgió la hoy popular frase inglesa *only connect* (título, a su vez, de una de las Reith Lectures que Edmund Leach leyó en la BBC en 1967), ha llamado mucho la atención de críticos no antropológicos, e incluso he oído a historiadores de la literatura afirmar que el tema principal de *Silas Marner* es la conexión, más que la religión, la secularización o el destino (que suelen ser los focos habituales de la atención crítica). Tal vez lo que a mí me ha llamado más la atención sea no solo la importancia que confiere a la relación humana, sino la que da al elemento *mediador* necesario para toda relación. Los humanos no solo nos relacionamos, sino que nos relacionamos *a través de*. De ahí que me parezca tan significativo que Eliot precise, en la primera página de su novela, que para «explicar» a alguien debemos conocer *a alguien que conozca* a su padre y a su madre. Con sus maravillosos bucles, la relación humana es generativa, como la gramática universal según Chomsky. Chomsky tomó prestada de Humboldt la idea de que, en gramática, se puede hacer «un uso infinito de medios finitos». Algo semejante ocurre con la relación humana, generativa y recursiva como una gramática. De una única relación podemos pasar a un universo de ellas. En este caso, las relaciones se generan a través de Eppie, la hija de Silas. El núcleo inicial es ella con un padre, al que luego se añade una *godmother* (Dolly) que se convierte, por la unión de Eppie con su hijo Aaron, en su suegra, y por ende en la consuegra de Silas: la relación de estos dos ha pasado de la amistad y la confianza íntima al parentesco político y a la inserción en la red de parentesco de Raveloe del anteriormente solitario tejedor. Silas es el tejedor de Raveloe, pero su hija Eppie es el hilo que, saltando de persona en persona, de niño en niño, va tejiendo un mundo entero e hilando relaciones entre aldeanos aislados. El ahora «tío» Silas ya no teje como una larva encerrada en su propia seda, como hiciera anteriormente, sino como un hacedor de destinos que, al salir de su capullo, abre las alas hacia la sociedad y hacia el futuro.

Los miércoles en la tarde

Stanley Brandes*

Universidad de California en Berkeley

Durante una larga y fructífera carrera de investigación antropológica, nuestro colega y amigo Joan Frigolé ha contribuido a una diversidad estimable de temas etnográficos y aproximaciones teóricas. Sobre estos hay trabajos que demuestran que algunos métodos analíticos antropológicos sirven para analizar obras literarias. En este sentido destacan dos libros: *Un etnólogo en el teatro. Ensayo antropológico sobre Federico García Lorca* (1995) y *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador* (1997). En el primer caso, Frigolé compara obras de teatro con trabajos antropológicos para mostrar de qué manera la literatura complementa a la antropología, y viceversa. A través de un análisis a la vez literario y etnológico, Frigolé logra representar una visión compleja y matizada de una cultura determinada, la andaluza. En *Un hombre* Frigolé utiliza las palabras de un obrero/labrador para mostrar la realidad de la lucha cotidiana para sobrevivir que sufrían muchos españoles durante la época de la posguerra.

En este ensayo, y siguiendo el camino de Joan Frigolé, intento mostrar el valor que tiene para la antropología social una obra literaria. Además, interpreto esta obra como un relato de formación antropológica, la transformación de una periodista en antropóloga. La autora de dicha obra es Elena Poniatowska, escritora mexicana, feminista, nacida (y criada hasta los diez años de edad) en París y ganadora del Premio Cervantes en 2013. El 30 de agosto de 1995, fecha en que conocí a Elena Poniatowska, la habían contratado en la Universidad Autónoma Nacional de México para que hablara a los alumnos de la Universidad de California, entonces residentes en el Distrito Federal. Yo, como representante de la Universidad de California en México, la invité a comer. Habíamos hablado por teléfono y, por lo que recuerdo, fue a través de esta conversación como se enteró de mi especialidad en antropología. Al terminar la comida me regaló un libro suyo, entonces recién editado: *Luz y luna, las lunitas* (1994), una colección de cinco ensayos.

* Quisiera expresar mi agradecimiento a Julián López García por haberme ayudado a pulir la redacción de una versión preliminar de este artículo.

Igual que en tantas otras cosas, Elena tuvo un gran acierto al presentarme este libro. De todas las obras poniatowskianas que conozco, *Luz y luna, las lunitas* es una de las que responden más directamente al campo de la antropología. La colección incluye obras sumamente etnográficas, tales como «Juchitán de las mujeres», «Las señoritas de Huamantla» y «Se necesita muchacha». Son ensayos que revelan las vidas e ideas de mujeres pobres —de sirvientas, bordadoras y otras que han sido olvidadas por su gobierno y la historia—. La colección incluye también «El último guajolote», que recrea los sonidos, olores, trajes y el trabajo de los vendedores ambulantes, los comerciantes de las calles del D.F. de antes y ahora.

Quizá sea que todo lo que he leído de Elena tiene una dimensión antropológica. O que la obra utiliza métodos de investigación antropológicos, o trata de temas antropológicos o procura conservar la memoria colectiva de gentes marginadas. Elena, a lo largo de su carrera, ha rescatado del olvido las ilusiones y visiones del mundo de sectores de la población económicamente pobres y culturalmente desconocidos. En casi todo lo que escribe, México —como nación, como entidad lingüística, y como conjunto de valores, actividades, pueblos y paisajes— es un protagonista de mayor importancia.

En realidad, aprecio la totalidad del cuerpo literario poniatowskiano. Pero, como antropólogo, si tuviera que elegir una sola obra, la que más me ha afectado, esa sería sin lugar a dudas *Luz y luna, las lunitas*. No sé si mi preferencia es puramente sentimental; o si su contenido es el más obviamente antropológico de todos los libros suyos que conozco. Lo cierto es que me ha llevado a pensar en lo que tenemos en común antropólogos y periodistas y en qué nos podemos distinguir.

Hace no mucho tiempo, Elena me dijo que, cuando tiene que rellenar formularios burocráticos, suele identificarse como «periodista». De igual manera podría llamarse novelista, cronista, profesora, historiadora, cinematógrafa o crítica de arte. Yo la considero una gran antropóloga. A pesar de no haberse formado académicamente en esta especialidad, cada hoja de *Luz y luna, lunitas* revela su talento, sensibilidad y logros antropológicos. Este volumen demuestra, entre otras cosas, cómo los métodos de trabajo antropológicos le permitieron elaborar una de sus obras maestras, *Hasta no verte Jesús mío*.

El capítulo dos de *Luz y luna, las lunitas* —titulado «Vida y muerte de Jesusa»— trata sobre todo de la relación rica y compleja entre Elena y Jesusa Palancares, la famosa protagonista de *Hasta no verte Jesús mío* (1969). De todas sus variadas novelas, esta es quizá la más apreciada en las universidades estadounidenses, lectura obligatoria para cualquier especialista en literatura hispanoamericana. Esto no sorprende a nadie, dado que en esta obra Elena crea, define,

elabora un mundo a la vez extraño y fascinante para los lectores. Jesusa resulta ser un personaje a la vez único y universal. La novela permite identificarnos con Jesusa y entender su manera de ver y pensar. La autora, en esta novela, logra lo que todos los antropólogos queremos pero lo que pocos somos capaces de hacer: «captar el punto de vista del nativo, su relación con la vida, comprender *su* visión de *su* mundo» (Malinowski, 1922: 25).

Estas palabras algo anticuadas fueron escritas en 1922 por el gran antropólogo británico Bronislaw Malinowski. Malinowski fue uno de los fundadores de nuestra disciplina y el primero en establecer las metas y métodos del trabajo de campo, que es la marca definitiva de la antropología cultural. Como Elena, Malinowski es de ascendencia polaca. Como Elena, también, Malinowski consiguió redactar con veracidad y belleza en un idioma que no era el de su niñez. Aparte del inglés, dominaba el español por haber pasado parte de su juventud en Canarias. En la década de 1940 empezó un estudio etnográfico del mercado de Oaxaca. Pero es conocido, más que nada, por los libros basados en el material recopilado entre 1914 y 1918 en las islas Trobriand del Pacífico.

De suma importancia era su método de trabajo (Malinowski, 1922: 1-25). Hay que vivir entre la gente mucho tiempo, insistió. Es clave para el antropólogo preguntar y entrevistar, dijo, y por supuesto utilizar el idioma de la gente objeto de estudio. Consideraba necesario, también, que el antropólogo compartiera la vida cotidiana con los llamados «nativos», pues únicamente a través de un contacto prolongado y cercano con la gente se logra comprender no solo sus «instituciones, costumbres y códigos» —no solo «su compartimiento y mentalidad»— sino también «la sustancia de su felicidad». Poder entender «la sustancia de su felicidad», los «deseos subjetivos» y los «sentimientos» del pueblo es, en palabras de Malinowski, «la recompensa mayor que se puede esperar del estudio del hombre». También escribe: «Tal vez a través de la comprensión de la naturaleza humana de una forma muy distante y extraña para nosotros, podremos arrojar luz sobre la nuestra» (ibídem: 25). Malinowski creía que el trabajo de campo enseñaría al antropólogo sobre su propia vida, que esta experiencia tendría consecuencias para su vida y que el antropólogo, como persona, cambiaría.

A través de un estudio largo, intensivo, y a veces dificultoso, Elena no solo captó con detalle y onduza el mundo y la visión de Jesusa Palancares, sino que también transformó su propia identidad y aproximación al universo que la rodeaba. El ensayo «Vida y muerte de Jesusa» (Poniatowska, 1994: 37-75) explica, de manera sumamente íntima y honesta, el desarrollo de su relación con Jesusa y el significado de esta relación para las dos. Aunque estoy seguro de que no fue la intención de la autora, «Vida y muerte de Jesusa» ha resultado ser, entre otras cosas, una obra maestra de la literatura sobre el trabajo de campo

en el ámbito urbano. El ensayo se compone de dos obras, originalmente publicadas por separado en 1978 y 1987. Cuando se leen juntas, se convierte en un solo retrato armonioso y emocionante de la propia Elena, tal como ella era vista y aprehendida por Jesusa. Aprendemos de Elena no solo por sus propias palabras sino también por las de Jesusa.

Cuando Elena propuso a Jesusa que la entrevistara, esta protestó. «Mire, yo trabajo», dijo. «Si no trabajo, no como. No tengo campo de andar platicando.» A pesar de sus protestas, algo había dentro de ella que la hizo responder de manera positiva a la propuesta, porque al final accedió. Quedaron las dos en hablar «el único día de la semana que tenía libre: el miércoles de cuatro a seis». Desde aquel momento, explica Elena, «empecé a vivir un poco de miércoles a miércoles». Sin embargo, a pesar del trato al que habían llegado, no le resultó del todo fácil a Elena. Tuvo que sufrir a consecuencia de un fenómeno bien conocido por los antropólogos: lo que llamamos «the weapons of the weak» (Scott, 1985).

Weapons of the weak se traduce literalmente «las armas de los débiles». Es un término metafórico que no se refiere a la gente enferma y minusválida, ni mucho menos a los que carecen de fuerza de voluntad. Señala más bien a los que son débiles en el sentido económico y político, a los pobres y a los que quedan fuera de las redes de poder. «Las armas» son todas las estrategias utilizadas por los llamados débiles para preservar un sentido de autonomía y dignidad. Jesusa fue una de esas débiles, y durante largo tiempo se mostró como una maestra en su forma de portar armas, de resistir a y luchar contra Elena. No logró divulgar ni información ni sentimientos, salvo un desdén agudo hacia Elena y su proyecto.

Sin embargo, poco a poco, a través de un proceso invisible, se fueron ganando la una a la otra. Y todo tomó lugar dentro de la vecindad en donde Jesusa vivía. «En ese cuartito casi siempre en penumbra, en medio de los chillidos de los niños de las otras viviendas, los portazos, el vocerío y el radio a todo volumen, los miércoles en la tarde a la hora en que cae el sol y el cielo azul cambia a naranja, surgió otra vida, la de la Jesusa Palancares... Por ella entraríamos en otra vida, la que tenemos dentro» (Poniatowska, 1994: 42).

Según «Vida y muerte de Jesusa», a través de su larga amistad con Jesusa, forjada en sus encuentros de dos horas un miércoles en la tarde tras otro, Elena iba cambiando. Explica Elena:

Mientras [Jesusa] hablaba surgían las imágenes y me producían una gran alegría. Me sentía fuerte de todo lo que no he vivido. Llegaba a mi casa y les decía: «Saben, algo está naciendo en mí, algo nuevo que antes no existía», pero no con-

testaban nada. Yo les quería decir: «Tengo cada vez más fuerza, estoy creciendo, ahora sí, voy a ser una mujer». Lo que crecía o a lo mejor estaba allí desde hace años era el ser mexicana, el hacerme mexicana; sentir que México estaba adentro de mí y que era el mismo que el de la Jesusa y que con solo abrir la rendija saldría. Yo ya no era la niña de ocho años que vino en un barco de refugiados [...] sino que México estaba dentro, era un animalote adentro (como Jesusa llamaba a la grabadora), un animal fuerte, lozano, que se engrandecía hasta ocupar todo el lugar (Poniatowska, 1994: 43).

Ocurrió dentro de Elena una transformación de su identidad. Era una transformación por cierto más profunda que la que experimentan la mayoría de los antropólogos, que suelen ser tipos efímeros; llegan de lugares lejanos y desconocidos, forman amistades y comparten las vidas de sus sujetos de investigación durante un periodo, y de repente desaparecen sin la menor explicación. Para los antropólogos, los amigos que eran sujetos de estudio se convierten con el tiempo en memorias borrosas. En cambio, Elena y Jesusa formaron una unión casi espiritual, que trascendía lo que normalmente se considera «amistad», que trascendía incluso el tiempo. «Jesusa ha muerto», escribe Elena; «Ya no puedo verla, no puedo escucharla, pero la siento dentro de mí, la revivo y me acompaña. Es a ella a quien invoco y evoco» (Poniatowska, 1994: 75).

Elena, a lo largo de numerosos miércoles en la tarde, experimentaba un proceso al menos reconocible por cualquier etnógrafo serio. Incluso era consciente de las técnicas antropológicas de trabajar cuando empezó a visitar a Jesusa. Dice: «Cada encuentro, en realidad era una larga entrevista. Me preguntaba: “¿Cómo le haría Ricardo Pozas con su Juan Pérez Jolote?” y envidiaba su formación de antropólogo, su paciencia» (ibídem: 50). Es evidente que admiraba al máximo a Ricardo Pozas y que su gran aspiración era conseguir lo que él consiguió. En cambio, se comparaba en su forma de trabajar más bien con otro antropólogo, Oscar Lewis.

Ni el doctor en antropología Oscar Lewis ni yo asumimos la vida ajena. Ricardo Pozas jamás dejó a los indígenas [...] Fueron su vida, no solo una investigación académica. Para Oscar Lewis, los Sánchez se convirtieron en espléndidos protagonistas de la llamada antropología de la pobreza [...] Lewis y yo ganamos dinero con nuestros libros sobre los mexicanos que viven en vecindades. Lewis siguió llevando su aséptica vida de antropólogo norteamericano envuelto en desinfectantes y agua purificada y ni mi vida actual ni la pasada tienen que ver con la de Jesusa. Seguí siendo, ante todo, una mujer frente a una máquina de escribir. En las tardes de los miércoles iba yo a ver a Jesusa y en la noche, al llegar a casa, acompañaba a mi mamá a algún coctel en alguna embajada (Poniatowska, 1994: 51).

Aunque Elena y Jesusa compartían un espacio —el D.F.—, vivían en mundos distintos. Hablaban de maneras distintas, pensaban de maneras distintas y llevaban líneas políticas distintas. Jesusa salpicaba su habla con malas palabras y usaba un vocabulario no solo regional, sino también basado en un español antiguo. Para entenderla, dice Elena, tenía que consultar el diccionario de mexicanismos. Jesusa disputó la veracidad de las teorías de Darwin, que le presentó Elena, y manifestaba su propia narrativa de la creación. Era por un tiempo seguidora del espiritualismo, y miembro de una secta, la Obra Espiritual. Años después se declaró en contra de los estudiantes activistas. Cuenta Elena que en «1968 hizo patente su odio por los estudiantes. “Son unos revoltosos. ¿Por qué no están en sus pupitres en vez de andar alborotando? Yo los odio. Usted no tiene por qué contemplarlos”» (Poniatowska, 1994: 63).

No sé si Jesusa llegó a tutear a Elena alguna vez. Según lo que nos cuenta Elena, Jesusa era —por lo menos durante un tiempo— capaz de regañarla, despreciarla, hasta echarla de su casa. Pero entre ellas seguían las formas establecidas de respeto. Reconozco el síndrome. Durante dos años trabajé intensamente como antropólogo con un bolero. Todos los días del año se dedica a limpiar botas desde la madrugada hasta la noche. Este bolero —indígena y migrante, además— insistió en que yo le tutelara. En cambio, a pesar de mis protestas, no pudo hacer lo mismo conmigo. Su explicación era tal vez previsible: «Usted no es de clase baja». De las múltiples diferencias entre el bolero y yo —diferencias obvias de lengua, nacionalidad, etnicidad y religión— ninguna era tan importante para él como la de clase social.

Desde el principio, Jesusa consideraba a Elena «una catrina». En cambio, en palabras de Elena, «Toda su vida [de Jesusa] fue de exigencia». Parece que Jesusa definía su relación con Elena, por lo menos en parte, en función de la marcada diferencia de clase entre las dos. Cuando Elena estuvo internada en el hospital, y Jesusa la visitó, se negó a compartir cama con ella. «Me tiro aunque sea aquí debajo de la cama», le dijo Jesusa. Elena temía que Jesusa conociera su casa. Pensó: «Ojalá... que nunca sepa cómo vivo yo». Cuando llegó el día en que, sí, la llegó a conocer, Jesusa comentó: «No voy a regresar, no vayan a pensar que soy una limosnera» (Poniatowska, 1994: 51). En muchos sentidos, existía un abismo entre Elena y Jesusa, un abismo tan marcado como el que separa a un antropólogo norteamericano de su informante nahua o tarahumara. Sin embargo, a través de los encuentros de los miércoles en la tarde, las dos lograron superar las diferencias para poder mantener una amistad firme y emotiva. Se querían. Intercambiaban ideas. Conjuntamente crearon un libro clásico. Aprendieron la una de la otra, y nosotros ahora aprendemos de ellas dos y seguramente seguiremos aprendiendo.

BIBLIOGRAFÍA

- FRIGOLÉ REIXACH, J. (1995). *Un etnólogo en el teatro. Ensayo antropológico sobre Federico García Lorca*. Barcelona, Muchnik.
- (1997). *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador*. Barcelona, Muchnik.
- MALINOWSKI, B. (1950) (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. Nueva York, E. P. Dutton.
- PONIATOWSKA, E. (1969). *Hasta no verte Jesús mío*. México, D.F., Era.
- (1994). *Luz y luna, las lunitas*. México, D.F., Era.
- SCOTT, J. C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, Yale University Press.

ANTROPOLOGÍA Y PATRIMONIO

Territorialidades en conflicto en los Pirineos. Entre el pastoreo comunal y la parcelación del Estado

Oriol Beltran

Universidad de Barcelona

Ismael Vaccaro

Universidad McGill

El paisaje de las montañas pirenaicas, como el de cualquier otro lugar, es un palimpsesto en el que han quedado inscritas sucesivas oleadas de la historia y la acción humana. Las comunidades locales, por medio de la gestión de los recursos naturales de su entorno, organizan y definen la espacialidad del territorio, articulando unas formas específicas de territorialidad (Hannah, 2000; Sack, 1986). Las poblaciones humanas, a través de sus propias historias y de los usos particulares que desarrollan en el espacio, producen distintas formas de territorialidad (Dyson-Hudson y Smith, 1978; Storey, 2012). En este trabajo pretendemos identificar y analizar las huellas que han dejado las diferentes maneras de conformación del espacio y de utilización de los recursos en el paisaje pirenaico. Los Pirineos contemporáneos, en cuanto que constituyen un territorio socializado, son el resultado de un conflicto entre los modos tradicionales de gestión del espacio, que tienen un origen local, y un modelo de territorialidad establecido a partir de la implementación del Estado-nación español moderno y del mercado capitalista asociado al mismo (Polanyi, 1989). El análisis de estas distintas territorialidades nos permite discutir, en última instancia, las complejas relaciones existentes entre lo urbano y lo rural (Williams, 2001), entre un Estado de base urbana y sus ciudadanos periféricos (Foucault, 2009).

La territorialidad, el territorio modelado social y políticamente, es mucho más que un concepto espacial. Constituye una noción multidimensional que abarca los campos de la identidad y la pertenencia, el acceso y el control de los recursos, la moral y la estructura social (Lefebvre, 2013). Las formas concretas que han gobernado el territorio de los Pirineos a lo largo del tiempo han tenido consecuencias a todos los niveles (Dean, 1999). En este capítulo abordaremos tres modelos de territorialidad distintos: *a*) la gestión comunal premoderna; *b*) la reorganización contemporánea de los Pirineos impulsada por el Estado y el mercado, y *c*) algunos elementos institucionales vigentes en los que pode-

mos reconocer, a la vez, la tradición de la administración colectiva y las formas de la gestión gerencial asociadas a la modernidad. Con este recorrido estamos sugiriendo, en definitiva, que la historia de los Pirineos, como la de cualquier otro lugar, está compuesta de discontinuidades y permanencias, de interrupciones e hibridaciones.

1. LAS CARACTERÍSTICAS DEL MODELO COMUNAL

Al igual que en otras muchas regiones de alta montaña, la importancia histórica de la propiedad comunal en los Pirineos se relaciona con el aprovechamiento agropecuario de sus recursos naturales. Hasta finales del siglo XVIII, mientras que los terrenos aptos para el cultivo (escasos, fragmentados y de reducidas dimensiones) pertenecían a los grupos domésticos locales como fincas privadas, la superficie cubierta por bosques y pastos, junto con las tierras baldías y otros terrenos no productivos, eran de propiedad comunal (Iriarte-Goñi, 2002). Las tierras privadas eran explotadas por las familias mediante una producción orientada fundamentalmente al autoconsumo. La agricultura, que se caracterizaba por una diversificación relativa y una baja productividad (con cultivos adaptados a las bajas temperaturas, a la corta duración de la estación de crecimiento y dependientes de la altitud), brindaba unas posibilidades muy limitadas para la producción de excedentes (Beltran, 1996). La explotación forestal y el aprovechamiento de los pastos, por el contrario, excedían las necesidades locales de consumo y se dirigían más habitualmente a la venta.

Frente al trabajo intensivo que requería el mantenimiento de la producción agrícola, las actividades asociadas al aprovechamiento forestal y la ganadería resultaban mucho más eficientes si se llevaban a cabo en grandes extensiones de terreno. La gestión comunal de los pastos permitía que los pequeños rebaños pertenecientes a cada familia se beneficiaran de la montaña de acuerdo con el crecimiento sucesivo de las hierbas y con las necesidades específicas de los distintos tipos de ganado, optimizando así la utilización de los recursos existentes. Por el contrario, la fragmentación de los montes en pequeñas parcelas privadas habría comportado un uso ineficiente de los recursos productivos. En un contexto donde el número de cabezas de ganado pertenecientes a cada explotación familiar solía ser bajo (por las dificultades para alimentar a los animales en invierno, cuando tenían que estabularse o ser trashumados hasta las tierras bajas), la formación de un único rebaño con todo el ganado local, y bajo la vigilancia de unos pocos pastores contratados durante los meses de verano, permitía optimizar el trabajo destinado a las tareas de vigilancia y gestión fren-

te a lo que habría representado una multitud de pequeños rebaños familiares dispersos por la montaña. La gestión colectiva de la ganadería favorecía que las explotaciones familiares pudieran destinar la mayor parte de su capacidad laboral a las tareas agrícolas, en una agricultura en la que los trabajos principales se concentraban en la corta temporada de primavera y verano. El mismo patrón de uso en común de los pastos regía para la explotación maderera (directamente o mediante concesiones otorgadas por subasta a empresarios externos). En este sentido, también resultaba más eficiente y rentable organizar el aprovechamiento del bosque por medio de grandes partidas que fragmentarlo en parcelas asignadas individualmente a las distintas familias (Beltran, 2003).

Las prácticas mencionadas y las características mismas de los recursos naturales en cuestión favorecieron unos determinados patrones de distribución espacial: las fincas pertenecientes a las familias como propiedad privada tenderán a estar ubicadas en la parte inferior de los valles (eventualmente en algunos llanos situados a mayor altitud en la vertiente soleada de la montaña), mientras que las zonas medias y altas, ocupadas sucesivamente por bosques, pastos y, por último, el terreno rocoso y la nieve permanente, serán la parte sustancial del patrimonio comunal. En este contexto, es la ecología local y los usos asociados a la misma, y no una gestión administrativa de carácter nacional y basada en ciertos criterios uniformes, aquello que define la racionalidad del modelo tradicional (Netting, 1981). Este patrón, en ciertas comarcas con unas circunstancias históricas particulares, presenta algunas excepciones asociadas a la dinámica de los dominios territoriales señoriales o eclesiásticos.

Durante siglos, las comunidades locales, como propietarias de sus montañas, fueron el actor principal de la organización política y económica del territorio pirenaico. Las familias de cada pueblo (sus *casas*), y no sus habitantes a título individual, eran los sujetos de los derechos y las obligaciones establecidos en el marco de esta estructura legal. Los cabezas de familia actuaban como representantes de los diferentes grupos domésticos y eran considerados plenamente *vecinos* (en las montañas, este término encarna la idea de la identidad local y los derechos asociados a ella). Los consejos vecinales eran las instancias de gestión que tomaban las decisiones relacionadas con el uso colectivo de los recursos naturales (en aspectos como el calendario de los aprovechamientos o las cuotas asignadas a cada casa) y otros asuntos públicos. Este sistema aparentemente igualitario encubría, no obstante, diferencias significativas que se asociaban al potencial del patrimonio acumulado por cada familia. Cada pueblo tenía, de acuerdo con esto, «casas pequeñas» y «casas fuertes», gozando estas últimas de mayores prerrogativas en los consejos para impulsar sus propias agendas.

La vida política de las comunidades locales se organizaba en torno a la gestión de sus actividades económicas. Los pueblos actuaban como una organización de casas, articulando eficazmente los intereses particulares de todas las familias corresidentes. Los derechos que disfrutaban los vecinos incluían la posibilidad de beneficiarse de los bienes comunales en las condiciones establecidas por los consejos: los pastos de verano para alimentar a su propio ganado, la madera necesaria para construir sus viviendas, la leña para el hogar, el agua utilizada con fines agrícolas así como otros productos del bosque. La pertenencia a la comunidad local implicaba, asimismo, tener acceso a determinados servicios e infraestructuras, como los pastores contratados en común, la red de caminos y otras instalaciones de titularidad vecinal como los molinos, los hornos y los aserraderos. Los vecinos, a cambio, debían contribuir a los gastos colectivos con dinero en efectivo y participar en los trabajos en común convocados por parte del consejo local (destinados a mantener las infraestructuras colectivas y asistir a los pastores durante el verano). La organización desarrollada en el transcurso del tiempo en las comunidades locales pirenaicas se asemeja a la existente en otros casos clásicos de bienes comunales fuertemente regulados, como los descritos por Bromley (1992) y por Ostrom (1990).

2. LA GENEALOGÍA HISTÓRICA DE LAS POLÍTICAS DE TERRITORIALIZACIÓN DEL ESTADO

Hasta el siglo XIX, la presencia del Estado en los Pirineos fue, como mucho, intermitente y estuvo mediada a menudo por la jurisdicción aristocrática. A mediados del mencionado siglo, de acuerdo con el modelo posrevolucionario francés, el Estado español emergente impulsó una reestructuración radical de su territorio con el objetivo de establecer una administración orientada por los principios de la eficiencia y la racionalidad (Moral, Pro y Suárez, 2007). La creación y estandarización de los municipios como el nivel institucional básico sobre el terreno constituyó la primera oleada moderna de territorialización impulsada por el Estado (Vandergeest y Peluso, 1995). Los criterios utilizados para conferir el estatus de municipio hacían referencia a aspectos como las dimensiones demográficas, la conectividad con los mercados o la viabilidad económica de las entidades locales. Solo aquellas localidades que cumplieron con estos requisitos lograron alcanzar el rango de distrito municipal y se convirtieron de este modo en potenciales beneficiarias de los servicios públicos. Las poblaciones más pequeñas no obtuvieron esta condición jurídica. Los habitantes de las aldeas situadas en las laderas de mayor altitud se vieron forzados, mucho más que

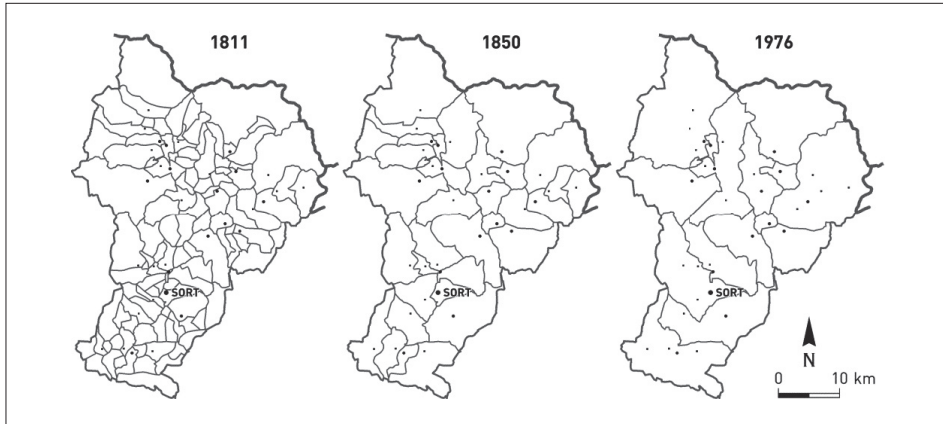


Figura 1. Términos municipales del Pallars Sobirà. Fuente: Burgueño y Lasso de la Vega, 2002.

hasta ese momento, a moverse hasta el fondo de los valles para satisfacer sus necesidades: al no tener un acceso directo a los servicios básicos, tenían que desplazarse a menudo a las localidades de mayores dimensiones para adquirir suministros, escolarizar a sus hijos, realizar todo tipo de trámites legales, hallar aliados o poder emparejarse.

El caso de la comarca del Pallars Sobirà, perteneciente al llamado Alto Pirineo catalán, proporciona una buena base empírica para analizar los procesos de territorialización mencionados y sus consecuencias (Beltran y Vaccaro, 2014). Las primeras entidades locales reconocidas por la Administración del Estado a principios del XIX estaban fundadas en los dominios comunales históricos y alcanzaron el número de 106 distritos (véase figura 1). La implementación de la Ley Municipal de 1845 reducía el número de municipios a 33. Los mismos objetivos de modernización y eficacia son los que serían esgrimidos en posteriores procesos de reforma de la Administración local durante el siglo pasado, especialmente a raíz de los cambios demográficos de la década de 1970. Las agregaciones de municipios fomentadas por el Estado (en realidad, impuestas a menudo a través de medios coercitivos) perseguían una progresiva simplificación del mapa local y afectaron muy especialmente a las comarcas de montaña. En el Pallars Sobirà, el número de términos municipales quedó reducido en 1976 a un total de quince.

A mediados del XIX, el Estado impulsó una nueva oleada de territorialización: las campañas de desamortización (que en las zonas de montaña se concretó con la llamada Ley Madoz de 1855 y se desarrolló hasta finales de siglo). La desamortización pretendía introducir las tierras teóricamente improducti-

vas, mediante su expropiación previa, en el mercado de bienes raíces. En los Pirineos, este proceso afectaría especialmente a la propiedad comunal, que se extendía entonces por una gran parte del territorio (Gil, 2000; Iriarte-Goñi, 2002). A los ojos de los liberales del XIX, las formas de gestión de los recursos que no estaban basadas en la propiedad privada resultaban ineficientes y debían modificarse. Aunque el proceso desamortizador pretendía favorecer la venta de los montes afectados a particulares, algunos de ellos fueron adquiridos como terrenos privados por grupos de vecinos que trataron de preservar así su gestión colectiva. La mayor parte de los montes pirenaicos, no obstante, terminarían siendo excluidos del proceso privatizador al ser declarados como de utilidad pública y quedar adscritos a las entidades municipales. A través de este proceso, aunque muchos de los antiguos montes comunales fueron restituidos formalmente a las comunidades locales para que estas pudieran continuar beneficiándose de ellos, otros ya habían dejado de pertenecer a los vecinos al ser transferida su titularidad al primer nivel administrativo del Estado.

Desde principios del siglo XX, y en distintas fases sucesivas, el Cuerpo de Ingenieros Forestales promoverá otra campaña férrea de expropiaciones (1900-1960). La creación del Patrimonio Forestal del Estado dará lugar a la tercera oleada moderna de transformación territorial en España. El desarrollo de las infraestructuras hidrológicas impulsó una gran preocupación por la deforestación que amenazaba la eficiencia de los embalses, y promovió la expropiación de miles de hectáreas de monte en toda la cordillera (Gómez, 1992). En este contexto, los usos tradicionales del territorio fueron calificados por parte de los técnicos como perjudiciales y considerados los principales causantes de la erosión. Las superficies confiscadas fueron excluidas de los aprovechamientos locales y su gestión puesta a cargo de las instituciones gubernamentales. Las familias que vivían y se beneficiaban de los montes expropiados se vieron obligadas a emigrar, a menudo en dirección a las localidades situadas en el fondo de los valles. Muchos de los que no se vieron directamente afectados por las expropiaciones perdieron igualmente sus aliados, colaboradores y amigos, al mismo tiempo que las posibilidades mismas de su reproducción social. A raíz de la desamortización y la formación del Patrimonio Forestal, grandes extensiones de las comarcas de montaña se transformaron en propiedades públicas y quedaron despobladas.

Como resultado de su historia reciente (incluyendo las políticas de territorialización antes mencionadas), los Pirineos contemporáneos se caracterizan por una baja densidad demográfica, la concentración de la población en un número limitado de localidades, la ausencia de habitantes permanentes en las zonas de mayor altitud y unas masas forestales exuberantes y en expansión. Estas características acabarían atrayendo una última etapa en las políticas de terri-

torialización consistente en la implantación masiva de áreas protegidas. El suelo público acumulado a lo largo de las etapas previas del proceso de expansión territorial del Estado actuó como núcleo del esfuerzo conservacionista español desarrollado en las últimas décadas del siglo pasado. En esta nueva entrega del proceso de territorialización patrocinado por el Estado, la conservación, asociada al ideario ecologista, será el argumento que articulará la gubernamentalidad del territorio mediante la reordenación de la población y de una parte significativa del espacio (Agrawal, 2005; Vaccaro y Beltran, 2007).

De acuerdo con los argumentos empleados en cada caso, las tres últimas fases de las políticas de territorialización (que se apoyarán en gran medida en la implantación previa de la Administración local) se legitimarán, respectivamente, por las afirmaciones siguientes: primero, que los comunales no estaban favoreciendo un buen uso de los recursos existentes; segundo, que las prácticas agrícolas tradicionales eran perjudiciales para los procesos ecológicos del territorio; y, tercero, que la biodiversidad debe ser protegida por instituciones no locales, como los parques y las reservas. Los tres casos darán lugar a una intervención externa que se justifica por la idea de que la gestión ambiental local no es válida por motivos económicos o ambientales. En este contexto, las razones de carácter nacional y de origen urbano tienen prioridad sobre los usos regionales y locales (Cederlof y Sivaramakrishnan, 2006). Estos cambios están nítidamente asociados a una expansión progresiva de la jurisdicción del Estado sobre las zonas periféricas de la nación. El modelo territorial moderno, como producto de una profunda genealogía histórica de las políticas públicas, se caracterizará por la aplicación de la llamada administración racional controlada por el Estado central (burocratización), la externalización de la gestión (en términos tanto de los agentes como de los propios objetivos) y el uso de la ciencia como argumento de legitimación (Santamarina, Beltran y Acosta, en prensa; Scott, 1998; Vaccaro, 2005).

3. LOS PIRINEOS CONTEMPORÁNEOS: ENTRE LA CONTINUIDAD Y LA INNOVACIÓN

En esta sección ofrecemos algunos ejemplos de la interacción histórica entre las diferentes concepciones y maneras de gestionar el espacio presentes en los Pirineos contemporáneos. La amplia gama de casos de negociación territorial que representan permitirá sustentar, después de analizar sus características, un debate acerca de la naturaleza de la territorialización moderna.

3.1. La supervivencia de los comunales a través de sociedades de propietarios

Las sociedades de propietarios son una forma interesante de propiedad territorial presente en el Pirineo catalán contemporáneo. Refiere a una modalidad de propiedad privada, aunque no adscrita a un individuo sino relativa a una entidad colectiva, formada por varios socios. En otras palabras, se trata de una instancia privada que posee nominalmente, en nombre de un grupo de individuos, una determinada extensión (amplia, por lo general) de terreno.

Lo que hace interesantes a estas sociedades es que, en la gran mayoría de los casos, son titulares de antiguos comunales que se vieron amenazados por las leyes de desamortización de la segunda mitad del XIX. Con el fin de salvar sus montes, los vecinos se unieron y, haciendo uso de una figura perteneciente al derecho privado, adquirieron sus propios comunales y los convirtieron en fincas privadas. En estos casos, la sociedad de propietarios reemplazó a la comunidad local (o el consejo vecinal) y dotó de una apariencia de respetabilidad social a una forma colectiva de gestión territorial que el poderoso Estado liberal había declarado como obsoleta e ineficiente.

De este modo, los bienes comunales fueron modernizados por parte de sus titulares recurriendo a una herramienta moderna. Las sociedades de propietarios se convirtieron en interlocutores legítimos entre los pueblos, el nuevo aparato del Estado y el mercado capitalista. En muchos casos, estas sociedades continuaron funcionando de acuerdo con las viejas concepciones comunales sobre el aprovechamiento y las restricciones de uso de los recursos naturales. Sin embargo, algo había cambiado. En el momento de constituirse, se vieron obligadas a formalizar en los registros públicos sus normas de gestión y la inscripción de sus miembros. Hasta aquel momento, la mayor parte de las familias de una localidad gozaba de derechos reconocidos en los montes comunales de la misma. Algunas de ellas podían eventualmente abandonar el pueblo y otras establecerse en el lugar. Después de un determinado periodo de tiempo, estas nuevas familias adquirirían también un acceso a los bienes comunales. Este proceso cambió definitivamente con la formación de las sociedades de propietarios. Desde el momento de su inscripción en el registro mercantil, los documentos fundacionales incluyeron los nombres de los particulares que formaban parte de las mismas. En adelante, ninguna otra familia podría incorporarse a la entidad. El derecho consuetudinario y de transmisión oral había sido hasta aquel momento más flexible que la ley escrita. Aunque los montes continuaron siendo manejados, hasta cierto punto, como bienes comunales, los beneficiarios de

TABLA 1. Sociedades de propietarios, Pallars Sobirà

Municipio	Núm. de sociedades	Superficie (ha)
Alins	1	4.200
Alt Aneu	2	1.800
Baix Pallars	6	2.850
Esterrí de Cardós	1	50
Lladorre	2	4.578
Llavorsí	1	250
Rialp	1	70
Soriguera	1	300
Sort	6	3.690
Vall de Cardós	1	117
Total	22	17.905

los mismos quedaron inscritos con sus nombres propios (ya no como vecinos, en calidad de representantes de sus familias), y este registro, que puede ser invocado legalmente para determinar derechos, es el que establece la conexión entre la propiedad y la identidad de la comunidad en su conjunto. En definitiva, los antiguos comunales quedaron transformados en fincas privadas.

Este proceso se generalizó en el conjunto de los Pirineos. Aunque el recuento y el alcance de las sociedades de propietarios sean difíciles de precisar, se calcula que en el Pallars Sobirà, por ejemplo, siguen existiendo unas 22 de estas entidades (véase tabla 1) que gestionan cerca de 18.000 hectáreas de un total de 137.792 (cerca del 13% del territorio). De resultas de la migración masiva de la segunda mitad del siglo xx, algunas de ellas todavía se mantienen activas a pesar de que cuentan con la participación efectiva de muy pocas familias. En otros casos, las antiguas aldeas quedaron deshabitadas y ya no es posible identificar ningún socio. Los términos municipales que cuentan hoy con un mayor número de sociedades de este tipo (Baix Pallars y Sort) son el producto de la anexión de varios pueblos que perdieron su antiguo estatus de municipio a raíz de los procesos de reforma de la Administración local.

3.2. La apropiación de los comunales por parte del Estado

Los montes que fueron declarados de utilidad pública, al considerar que garantizaban ciertas funciones ecológicas básicas, no se subastaron en el marco de las

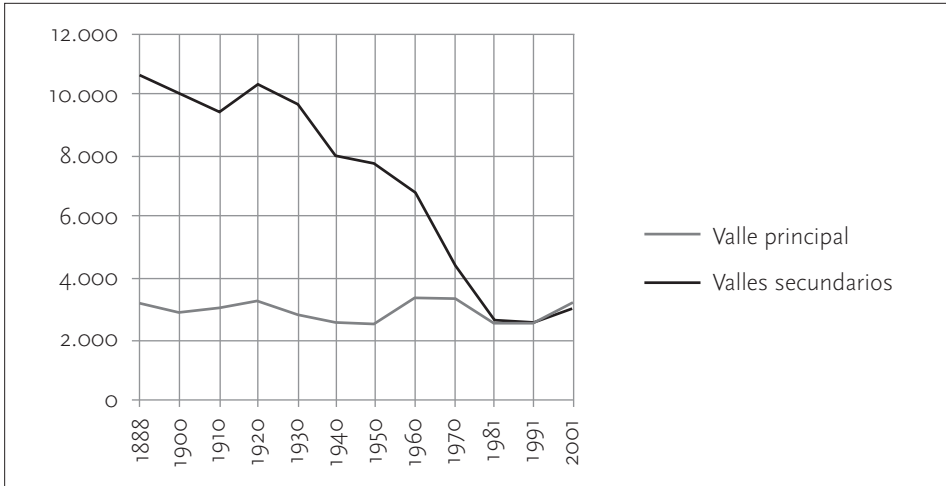


Figura 2. Evolución de la población según su emplazamiento en el Pallars Sobirà (1888-2001).
Fuente: Nomenclátor 1888-2001. Elaboración propia.

campañas de desamortización y, como bienes de titularidad pública, quedaron asignados a los municipios y administrados por sus ayuntamientos. En este caso, la titularidad de la propiedad se desplazó de la comunidad local, como grupo de personas que trabajaban en común, al municipio, en cuanto que nivel más bajo dentro de la estructura de la Administración del Estado. Los montes y sus recursos, sin embargo, siguieron gestionándose colectivamente en beneficio de las familias locales. Incluso ahora continúan considerándose a menudo bienes comunales por parte de sus usuarios.

Hasta muchos años después de su municipalización, los montes seguían rigiéndose en la práctica por una frágil dualidad. A pesar de que a nivel formal su propiedad correspondía legalmente al municipio, la gestión mantenía vigentes las antiguas reglas comunales. Esta situación, sin embargo, se desequilibró a partir del momento en que muchos pueblos empezaron a perder su condición de municipios tras las sucesivas oleadas de racionalización administrativa que implicaron fusiones y anexiones en todas las comarcas pirenaicas. Los pueblos emplazados a una mayor altitud fueron los que registraron las mayores tasas de despoblación (véase figura 2). Al perder el rango de término municipal, sus montes se incorporaron al patrimonio de los municipios más grandes, dependientes en la mayor parte de los casos de las poblaciones situadas en el fondo de los valles principales.

El proceso de municipalización de los bienes comunales dio lugar a una transferencia de la titularidad de los montes pertenecientes a la comunidad de

vecinos al Estado. Esto no siempre es visible, especialmente allí donde la gestión de los mismos sigue realizándose de acuerdo con las formas tradicionales. Por el contrario, este cambio jurídico resulta evidente cuando surgen conflictos por el acceso y el control de los recursos, desvelando la existencia de normas de gestión basadas en el marco jurídico vigente. Es en estas circunstancias cuando se demuestra la pertenencia de los montes a los municipios. De hecho, después de que les fuera transferida formalmente la titularidad de los patrimonios comunales, los ayuntamientos comenzaron a utilizar indistintamente los recursos que habían pertenecido a los antiguos términos agregados para cubrir las necesidades del conjunto de su término municipal.

3.3. La supervivencia de la racionalidad ecológica en la distribución de los comunales

El término municipal de Lladorre incluye cinco núcleos poblados (Lladorre, Tavascan, Boldís Sobirà, Boldís Jussà y Lleret). Aunque dispone de un solo ayuntamiento, el único interlocutor reconocido por el Estado, cada una de las mencionadas localidades tiene sus propios montes en los que conserva sus derechos de manejo y de aprovechamiento. Esta estructura territorial es anterior al establecimiento de la Administración local del Estado y su legitimidad se fundó en una economía moral de carácter premoderno, los usos tradicionales de los recursos naturales y la gestión colectiva del territorio. La distribución compleja y estratégica de los montes adscritos a los distintos pueblos tiene en cuenta las necesidades ecológicas de las comunidades locales y el contexto histórico. Mientras que los municipios modernos fueron diseñados para controlar el territorio circundante de los núcleos habitados, en el caso de Lladorre, al igual que en muchas otras zonas de montaña, las necesidades productivas crearon distintas soluciones territoriales. Por esta razón, cada pueblo mantiene, todavía hoy, derechos sobre territorios caracterizados por incluir una diversidad de nichos ecológicos (definidos por la altitud y la orientación espacial) y que no son, necesariamente, contiguos a sus núcleos de población. La viabilidad de los rebaños domésticos dependía de tener acceso a los pastos de verano situados en las partes altas de las montañas. La mayoría de los pueblos del distrito de Lladorre se encuentran alejados de estos pastizales, en el fondo de valles estrechos, en lugares donde antiguamente se podía practicar la agricultura y las condiciones ambientales resultaban más favorables para la residencia.

Actualmente no todos los núcleos de población tienen una instancia pública que los represente: desde un punto de vista administrativo, Tavascan, Boldís

Sobirà, Boldís Jussà, Lladorre y Lleret pertenecen inequívocamente al municipio de Lladorre. Los derechos de los vecinos de cada pueblo a sectores específicos del término municipal son anteriores a la municipalización establecida en la primera mitad del siglo XIX. Estos derechos se articulan en torno a los antiguos comunales y han sobrevivido a la modernización administrativa del Estado. Otro dato que confirma la raíz histórica de estos derechos es que, incluso algunos pueblos no pertenecientes al municipio de Lladorre, como Estañ y Lladrós (que habían formado un distrito municipal independiente junto con Ainet de Cardós, Anàs y Bonestarre hasta que fueron agregados al de Ribera de Cardós en el año 1970), conservan servidumbres reconocidas en montes situados en el interior de su término.

El territorio del municipio de Lladorre, de acuerdo con todo ello, se encuentra dividido en un total de nueve secciones con derechos colectivos específicos. Aunque se trata de espacios con posibilidades agrícolas muy limitadas, son unos terrenos excelentes para la ganadería y, como se ha podido evidenciar en estos últimos treinta años, con un notable potencial turístico. Tres de estas secciones son fincas pertenecientes a sociedades de propietarios (dos de ellas corresponden a vecinos del pueblo de Lladorre y una al de Lladrós, situado dentro del término de Vall de Cardós). Los otros seis sectores son montes que, a pesar de constituir formalmente parte del patrimonio del municipio en su conjunto, solo son aprovechados por los rebaños procedentes de unos determinados núcleos de población (a menos que existan acuerdos específicos de uso compartido entre pueblos o con particulares).

Hasta la consolidación del Estado moderno, los derechos sobre estas montañas, que resultan de las relaciones históricas entre las comunidades locales, eran reconocidos a través de la práctica consuetudinaria y la memoria oral. Hoy, después de dos siglos de interferencias gubernamentales provocadas por distintas campañas destinadas a aplicar una racionalización jurídica, las montañas han quedado formalmente asignadas a los pueblos por medio de determinados documentos legales.

El proceso de legalización de los derechos tradicionales no se produjo en ausencia de conflictos. Durante la primera mitad del siglo XX, por ejemplo, los vecinos de Cerbi y Gavàs, dos pueblos pertenecientes en ese momento al municipio de Unarre (agregado hoy al de la Guingueta d'Àneu), habían litigado con el fin de ser reconocidos como poseedores legítimos de una parte de los derechos de aprovechamiento de los pastizales del monte denominado Obagues, que compartían junto a los rebaños de Tavascan. Al no disponer de evidencias que avalaran esta situación, el fallo del tribunal correspondiente estableció el uso exclusivo para los vecinos de esta última localidad. Unos años más

de los términos municipales no tomando siempre en consideración ni los derechos tradicionales ni las dinámicas ecológicas que resultaban tan importantes para las formas de vida locales de las poblaciones de montaña.

3.4. Identidad y bienes comunales modernos

La montaña de Espot se convirtió en una propiedad colectiva (en el sentido moderno del término) a mediados del siglo xx. Se trata de un caso excepcional, dado que la mayoría de los montes de titularidad colectiva que sobreviven en los Pirineos tienen su origen en las campañas de desamortización. De hecho, la mencionada montaña también se vio afectada por los procesos de privatización impulsados por el Estado en la segunda mitad del xix. Había pertenecido a los dominios territoriales del duque de Medinaceli y, después de su expropiación, pasó a manos de los Boixareu, una familia de empresarios forestales de la comarca del Pallars Jussà. Los Boixareu eran en realidad los dueños del suelo pero poseían solo una cuarta parte de la madera producida en la montaña. La propiedad del resto de los recursos forestales (las tres partes restantes de la madera, así como todos los pastos y la leña) correspondía a los vecinos de la localidad de Espot, muy probablemente en virtud de una servidumbre establecida desde mucho tiempo antes. En 1957, la familia Boixareu vendió sus derechos sobre el monte de Espot a una sociedad de propietarios constituida a tal fin por casi todos los cabezas de familia de esta localidad.

A pesar de que recurre al derecho privado moderno, la fórmula jurídica utilizada para transferir y regularizar la propiedad a los vecinos del lugar representaba una actualización, en el marco del Estado liberal moderno, de los antiguos bienes comunales. Aunque la nueva entidad (registrada con el nombre de Universidad y Particulares o Común de Vecinos del Pueblo de Espot) reivindicaba estar formada por el conjunto de los vecinos de esta localidad (los cabezas de familia, con casa abierta y hogar independiente en el pueblo), la pertenencia quedó restringida en realidad a los sucesores de las familias incluidas en el momento de constituirse la sociedad de propietarios. Tanto las familias que fueron excluidas al formar la entidad como aquellos que se establecieron posteriormente en la población no reunían las condiciones para disfrutar de los beneficios, los productos y el patrimonio mismo generado por las montañas.

La situación de la montaña de Espot es todavía más compleja porque, a pesar de ser jurídicamente una sociedad de carácter privado, fue administrada durante décadas por parte de una institución pública: el ayuntamiento de la localidad. La confusión entre lo público y lo privado no ha dado lugar a unos

elevados niveles de conflictividad debido al bajo valor general asignado a los recursos forestales durante el último medio siglo. La declaración del Parque Nacional de Aigüestortes y Estany de Sant Maurici en 1955 (establecida por una decisión personal del general Franco) comportó la prohibición expresa del aprovechamiento comercial de la madera. En la zona incluida dentro de los límites del parque, la propiedad de los bosques perdió todo su valor económico. El descenso progresivo de la actividad ganadera, por su parte, hizo disminuir la presión sobre los pastos. Esta ambigüedad institucional, sin embargo, sí que favoreció algunos episodios de disputa legal y conflicto. En 1966 un grupo de vecinos de Estaís, un pequeño núcleo de población situado dentro del término de Espot, presentó una reclamación con el fin de poder acceder con su ganado a los pastos de la sociedad. Argumentaron que, si el monte era gestionado por el ayuntamiento, debía considerarse patrimonio municipal y, con ello, de acceso libre para todos los residentes en el municipio. Su demanda fue rechazada al considerarse que, aun siendo administrado por el consistorio municipal, constituía en realidad una finca perteneciente a un grupo limitado de vecinos, los miembros de la sociedad de propietarios.

La especial situación jurídica de la montaña de Espot volvió a ser motivo de controversia cuando, a principios de los años noventa, la administración del parque nacional estableció unas limitaciones severas a la circulación de vehículos en el interior del área protegida. El potencial turístico de la zona había favorecido un crecimiento espectacular del número de visitantes a lo largo de la década anterior. Los vecinos de Espot, afirmando que el monte les pertenecía como finca privada, reclamaban mantener su derecho a utilizar vehículos para acceder a su interior. La solución ideada a esta demanda constituye una reelaboración interesante de los derechos comunales en el contexto contemporáneo, cuando los beneficios económicos de las montañas pirenaicas no provienen ya de la madera o de los pastos sino de las actividades turísticas (relacionadas, en este caso, con las áreas protegidas). Se creó en Espot un servicio de taxis para aquellos visitantes que no están dispuestos a caminar hasta las zonas más pintorescas del parque desde los aparcamientos obligatorios situados en las puertas de acceso al mismo. Este servicio está, también, gestionado por el ayuntamiento de la localidad, y la obtención de las licencias que autorizan para operar un taxi se considera un derecho reservado a los copropietarios de la montaña. De este modo, los beneficios generados por el transporte turístico están controlados por los descendientes de los fundadores de la sociedad de propietarios. La formación de una cooperativa para la administración de este servicio, integrada por todos aquellos que disponen de una licencia, puede ser también considerada una actualización de las antiguas formas de gestión colectiva de los bienes comunales.

3.5. La erosión de los derechos vecinales mediante las políticas territoriales

Las montañas del antiguo municipio de Baén muestran otra particularidad fruto de los procesos de territorialización impulsados contemporáneamente por el Estado en las comarcas pirenaicas. Al igual que otros muchos municipios del Pallars Sobirà, el distrito de Baén fue establecido a principios del siglo XIX, con la implantación de la Administración local moderna en España, a partir de la agregación de seis pequeñas aldeas con sus respectivas pertenencias comunales. Los usos y los aprovechamientos de los recursos de estas montañas, especialmente la madera y los pastos, pero también la leña, la caza y el agua, estaban habitualmente reservados a los vecinos de cada localidad, aunque a veces eran compartidos, en determinadas partidas, entre los miembros de distintas comunidades locales. La creación del municipio no cambió esta situación de una manera significativa: aunque desde un punto de vista administrativo el ayuntamiento será el único órgano reconocido por el Estado, en la práctica se mantuvo la correspondencia anterior entre cada una de las montañas y las distintas comunidades locales.

En dos momentos históricos diferentes (en la década de 1920 y en 1950-1960), el Estado mostró un interés particular por las montañas de los Pirineos. La intervención pública en los bosques montañosos se relacionaba con una preocupación por los procesos ambientales (para evitar la erosión producida por la población rural, de acuerdo con los ingenieros forestales, a raíz de sus prácticas de gestión tradicionales) y con razones económicas (para obtener un control sobre la producción y la comercialización de la madera). De acuerdo con esta lógica, el Estado presionó a muchas poblaciones titulares de montes para que accedieran a su venta (una venta que, dado su carácter forzado, era a menudo una forma de expropiación encubierta). En el sector del Baix Pallars, Baén fue el único municipio que no vendió su patrimonio. Precisamente gracias a este hecho su ayuntamiento tuvo la capacidad para promover la construcción de una pista transitable en los años sesenta, financiando las obras con la venta de sus productos forestales, que comunicaba los principales núcleos poblados del término con la carretera general. Los pueblos de la zona que quedaron sin una conexión directa con los mercados locales y los lugares de provisión de servicios fueron justamente los primeros en desaparecer. Los recursos colectivos constituían, de este modo, una fuente para la independencia y la viabilidad misma de estos pequeños núcleos de población.

La creación del municipio de Baix Pallars a finales de los años sesenta, otra vez como resultado de un proceso de agregación obligatoria impulsado por el

Estado, añadirá una nueva capa de complejidad a esta estructura institucional y territorial que se funda en los antiguos comunales. La fusión implicó a cuatro municipios: Baén, Gerri de la Sal, Montcortès y Peramea. Hasta aquel momento, y desde un punto de vista formal, la montaña de Baén era considerada como un patrimonio de todos los vecinos del antiguo municipio de Baén, aunque en la práctica sus usos estaban reservados a los habitantes del pueblo del mismo nombre (en exclusión, de este modo, de aquellos que pertenecían a las aldeas de Useu, Sant Sebastià, Buseu, Cuberes y Solduga). En el nuevo contexto administrativo, el monte se incorporó al patrimonio de la entidad municipal recién formada de Baix Pallars. El ayuntamiento, establecido en Gerri de la Sal como capital del municipio, se comprometió en dedicar todos los productos que generara la antigua montaña de Baén a introducir mejoras en este sector del término municipal. Desde una perspectiva jurídica, no obstante, esto constituye un mero compromiso informal, dado que no hay nada que garantice el cumplimiento de esta disposición.

En la actualidad, la mayor parte del antiguo término de Baén ha quedado integrada en la Reserva Nacional de Caza de Boumort, creada en 1991. Las reservas de este tipo comenzaron a implementarse en distintos lugares del territorio del Estado a mediados de los años sesenta, con el objeto de regular la caza y proteger las especies cinegéticas que se consideraban amenazadas. En el Boumort, la gestión de la reserva ha priorizado la reintroducción del ciervo (que se había extinguido de la zona a finales del siglo XVIII). De acuerdo con sus características en relación con el tamaño y la estructura, la población local de esta especie se considera hoy totalmente recuperada y genera ganancias al Estado por medio de la venta de permisos de caza. Los municipios afectados por la reserva reciben a cambio una pequeña compensación. En el caso del Baix Pallars, este ingreso es gestionado por el ayuntamiento y revierte en beneficio de todo el municipio, a pesar de que el territorio afectado por la reserva se limita solo a la parte correspondiente al término histórico de Baén. Los vecinos de las aldeas situadas en este sector se quejan de los daños causados por los animales salvajes en sus prados y sus huertos, así como de la imposibilidad de poder evitarlos a causa de la protección que los ampara.

4. CONCLUSIÓN

A pesar de que la oposición dialéctica entre la tradición y la modernidad es un recurso heurístico fundamental que tiene raíces históricas y necesita ser entendida para comprender las sociedades modernas contemporáneas, la historia se desarro-

lla a través de caminos que poco se corresponden con las oposiciones binarias. En los Pirineos, la interacción entre un modelo territorial premoderno y los aparatos plenamente desarrollados del Estado y el mercado capitalista, favoreció unas formas de gestión que incorporan rasgos de ambos tipos ideales. La hibridación, desde esta perspectiva, sería la forma más común de desarrollo histórico. Este hecho tiene un gran número de consecuencias a nivel cultural y económico en aspectos como la identidad, la política y el control de los recursos naturales.

De acuerdo con nuestro análisis, el modelo que hemos definido como tradicional se distinguía por tener un marco local de referencia (en términos ecológicos, pero también desde un punto de vista demográfico y político). Su contexto legal, caracterizado por las prácticas consuetudinarias transmitidas oralmente y la resolución de los conflictos a través del consenso, brindaba un elevado grado de flexibilidad (o ambigüedad) que se traduciría en una importante capacidad de adaptación al cambio (a los equilibrios políticos entre facciones de una misma localidad o entre pueblos rivales). No pretendemos afirmar que la organización territorial histórica de las comunidades pirenaicas constituía un sistema ideal. Por el contrario, su potencial de conflicto era alto, pero este se gestionaba a nivel local. La gubernamentalidad moderna, que pretende sustituir el modelo dominado por los bienes comunales, se propuso homogeneizar los espacios de montaña mediante la instauración de una racionalidad externa (la ciencia y la eficiencia) implementada por una burocracia nacional supuestamente neutral. Esta modernidad territorial fue articulada a través de la ley escrita moderna: un marco legal que, de hecho, no solo contribuyó a la homogeneización de la sociedad y el espacio, sino que al mismo tiempo hizo caso omiso de las particularidades de cada caso y excluyó una parte significativa de su potencial adaptativo, de su plasticidad.

Esta es una de las razones por las que, a principios del siglo XXI, nos encontramos en los Pirineos con un alto número de casos con características que pertenecen tanto a los esquemas territoriales tradicionales como a las formas instauradas con la modernidad. Los agentes locales mostraron unos niveles sorprendentes de creatividad y una gran capacidad de recuperación para integrar los nuevos modelos a sus necesidades y a las características ecológicas y económicas locales (Scott, 1976; Mathews, 2011). El marco legal instituido, sin embargo, no favoreció la adopción de soluciones matizadas. La ley, al contrario de lo que ocurre en la vida cotidiana, se establece a partir de oposiciones binarias: una cosa es legal o no lo es. A lo sumo, en algunos lugares podemos encontrarlos con ciertas manifestaciones de un pluralismo jurídico (Merry, 1988 y 2000; Moore, 2001): la convivencia entre dos o más marcos legales (el consuetudinario y el que se basa en el derecho moderno). Hemos visto, por ejemplo, que las

tierras municipales han sido habitualmente gestionadas a partir de los antiguos reglamentos comunales.

Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre las situaciones cotidianas y los momentos de conflicto. El marco jurídico actúa en la práctica como un contexto tácito hasta que los actores sociales chocan entre sí. Hasta entonces, la ambigüedad de la hibridación podía funcionar, pero cuando los conflictos estallan, los agentes recurrirán al método de resolución que les resulte más ventajoso de acuerdo con sus propias necesidades. Algunos apelan a la discusión local, mientras que otros se dirigen a los tribunales de justicia pertenecientes a la Administración del Estado. Es a través del conflicto como percibimos la estructura de poder real entre los distintos agentes y, en última instancia, cuando se ponen en evidencia las diferencias existentes entre los diversos marcos jurídicos.

5. BIBLIOGRAFÍA

- AGRAWAL, A. (2005). *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham, Duke University Press.
- BELTRAN, O. (1996). «Economía doméstica y gestión comunal en el Pirineo Central», en M. N. CHAMOIX y J. CONTRERAS (eds.). *La gestión comunal de recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*, pp. 67-86. Barcelona, Icaria.
- (2003). «Els comunals a l'alta muntanya en perspectiva: Processos històrics i dinàmiques ambientals», en C. M. MAGURÁN (dir.). *Els béns comunals i la gestió del territori al Pirineu Català*, pp. 99-114. Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- BELTRAN, O.; VACCARO, I. (2014). *Parcs als comunals. La patrimonialització de la muntanya al Pallars Sobirà*. Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- BROMLEY, D. (1992). *Making the Commons Work: Theory, Practice, and Policy*. Nueva York, Institute for Contemporary Studies Press.
- BURGUEÑO, J.; LASSO DE LA VEGA, F. (2002). *Història del mapa municipal de Catalunya*. Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- CEDERLOF, G.; SIVARAMAKRISHNAN, K. (eds.) (2006). *Ecological Nationalisms: Nature, Livelihoods and Identities in Southeast Asia*. Seattle, University of Washington Press.
- DEAN, M. (1999). *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. Londres, Sage.
- DYSON-HUDSON, R.; SMITH, E. A. (1978). «Human territoriality: an ecological reassessment», *American Anthropologist*, 80(1): 21-41.
- FOUCAULT, M. (2009). *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France 1977-1978*. Nueva York, Palgrave.
- GIL, X. (2000). *La desamortització dels béns comunals al Pallars Sobirà: el cas de Lles-sui*. Tremp, Garsineu.

- GÓMEZ, J. (1992). *Ciencia y política de los montes españoles (1848-1936)*. Madrid, ICONA.
- HANNAH, M. (2000). *Governmentality and the Mastery of Territory in Nineteenth Century America*. Cambridge, Cambridge University Press.
- IRIARTE-GOÑI, I. (2002). «Common lands in Spain, 1800-1995: persistence, change and adaptation», *Rural History*, 13(1): 19-37.
- LEFEBVRE, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid, Capitán Swing.
- MATHEWS, A. (2011). *Instituting Nature: Authority, Expertise, and Power in Mexican Forests*. Boston, MIT Press.
- MERRY, S. E. (1988). «Legal pluralism», *Law & Society Review*, 22(5): 869-896.
- (2000). *Colonizing Hawai'i: the Cultural Power of Law*. Princeton, Princeton University Press.
- MOORE, S. F. (2001). «Certainties undone: Fifty Turbulent Years of Legal Anthropology, 1949-1999», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7(1): 95-116.
- MORAL, J. del; PRO, J.; SUÁREZ, F. (2007). *Estado y territorio en España, 1820-1930*. Madrid, La Catarata.
- NETTING, R. M. (1981). *Balancing on an Alp: Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Community*. Nueva York, Cambridge University Press.
- OSTROM, E. (1990). *Governing the Commons: the Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- POLANYI, K. (1989). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid, La Piqueta.
- SACK, R. D. (1986). *Human Territoriality: its Theory and History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SANTAMARINA, B.; BELTRAN, O.; ACOSTA, R. (en prensa). *Heritage and Knowledge. Apparatus, Logic and Strategies in the Formation of Heritage*.
- SCOTT, J. (1976). *The Moral Economy of the Peasant*. New Haven, Yale University Press.
- (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, Yale University Press.
- STOREY, D. (2012). *Territories: the Claiming of Space*. Londres, Routledge.
- VACCARO, I. (2005). «Property Mosaic and State-Making: governmentality, expropriation and conservation in the Pyrenees», *Journal of Ecological Anthropology*, 9: 4-19.
- VACCARO, I.; BELTRAN, O. (2007). «Consuming space, nature and culture: patrimonial discussions in the hyper-modern era», *Journal of Tourism Geographies*, 9(3): 254-274.
- VANDERGEEST, P.; PELUSO, N. (1995). «Territorialization and state power in Thailand», *Theory and Society*, 24: 384-425.
- WILLIAMS, R. (2001). *El campo y la ciudad*. Buenos Aires, Paidós.

De la festivalització de la cultura a la carnavalització de la festa*

Josefina Roma
Universitat de Barcelona

Als anys noranta del segle passat, vaig presentar en un curs de patrimoni celebrat a Rovaniemi (Finlàndia) una contribució sobre la festa com a patrimoni, en uns moments en què encara semblava exagerat donar tractament de patrimoni a aquesta mena de celebració. De fet, només es tenia en compte el patrimoni material i ni es considerava que l'immaterial pogués incloure la festa.

Ha plogut molt sobre la festa, sobre el patrimoni i sobre la Unesco, que sembla destinada a dictaminar, a limitar i a definir tot el que fa referència al patrimoni més global i fins i tot els conceptes i les actuacions administratives, des dels estats fins als ajuntaments.

La reflexió que vull aportar ací és el resultat d'una activitat de camp al llarg de molts anys sobre el calendari festiu, tant de Catalunya com d'Aragó, i també de la lectura i la crítica de molts escrits sobre la festa i la seva evolució.

Victor Turner, en el seu *Procés ritual*, va fer la distinció entre liminal i liminoide referint-se a les festes, que històricament havien comportat un enderrocament de les estructures quotidianes per instaurar, en el temps fora del temps, l'antiestructura, és a dir, una possibilitat de repensar la cultura i el lloc que cadascú tenia en la societat tot arribant al sentiment de *communitas*. L'adjectiu liminoide l'emprava Turner fent referència a l'aproximació festiva dels nostres temps, que no trasbalsava la societat des dels límits, però que podia fer l'efecte de continuïtat amb les festes tradicionals.

Avui dia, en les societats modernes i pel que fa a l'àmbit de les festes, s'esdevenen tot un seguit de fenòmens que ens obliguen a tenir molt en compte el que s'ha estudiat des del camp de l'antropologia de la festa, perquè ens qüestiona els conceptes assumits.

Un dels fenòmens que hem seguit és la infantilització de la festa. No és que no es donés en altres períodes, però ara s'ha intensificat en un sentit més generalitzat. Històricament, la infantilització obeïa a la necessitat, en un moment

* Aquest treball s'ha fet en el marc del Projecte de Recerca FFI2012-31808, del Ministerio de Educación, Ciencia y Deporte.

determinat de canvi o aculturació, de treure ferro a la simbologia de la festa davant les autoritats que la prohibien per heterodoxa, supersticiosa i fins herètica i pagana. Així s'havia celebrat el Carnaval a Barcelona, als anys cinquanta del segle xx, tot disfressant els nens i fent-los passejar per la Rambla. El protagonisme infantil de la Processó dels Fanalets a Lleida, la vigília de Sant Jaume, pot amagar un guiatge dels difunts cap al camí de la plenitud com a avantpassats, justament en la festa de Sant Jaume, sant psicopomp per excel·lència. El mateix ritual de fer cagar la soca o el tió, per Nadal, era una representació de totes les generacions, des del més vell de la casa fins al més petit, que beneïen el tronc al fogueril i implicaven també els avantpassats amb el conducte del fum per la xemeneia, i aquests tornaven a la llar i tastaven les ofrenes que la família els oferia. Després, els nens de la casa se les menjaven. Doncs bé, com que qualsevol ritual que fes albirar alguna mena de culte als avantpassats havia estat proscrit, fer cagar la soca esdevé, cada cop més, una excusa per regalar llaminadures als petits de la casa.

Però aquesta deriva històrica, verificada en tantes festes i jocs, té avui dia un altre contingut i raó de ser. Un primer senyal el van donar, en moltes poblacions, els esforços per reinstaurar la festa de Carnaval a partir del 1975. No em refereixo a poblacions en què el Carnaval no havia desaparegut i seguia amb força malgrat les prohibicions. Els que més hi van treballar van ser els mestres, que van voler reintroduir la festa a partir de les escoles. I ho van fer, encara que amb un resultat dubtós, ja que els nens que havien estat ensinistrats a celebrar el Carnaval, un cop sortits de l'escola, consideraven que aquella era una festa per a nens petits, quan ells ja havien passat per aquesta etapa i buscaven una altra mena d'emocions festives, més adultes.

Moltes festes tenen el seu desdoblament en grups infantils, que mimetitzen i aprenen el que els adults fan com a elements centrals de la festa. Passar d'un grup a l'altre té llavors molts al·licients, a més que es tracta de persones que ja han estat ensinistrades en els assaigs corresponents. Però si els nens no veuen la continuïtat en el grup de grans, al qual ells podran accedir algun dia, sinó que se'ls deixa com a únics representants i actants de la festa, aquesta decau tan bon punt els nens deixen de ser-ho, i si la festa té continuïtat, es converteix en una festa per a nens, de manera que es perden tots els components simbòlics i la raó de ser.

Considerem la necessitat individual i social de la festa. La festa no se situa perquè sí en el centre de la cultura. La festa és absolutament necessària per a la salut de l'individu i per a la salut del grup. Tant individualment com social, necessitem aquest passar la porta del temps fora del temps, tornar al caos primigeni, que no vol dir desordre perquè sí, sinó arribar al temps previ a la crea-

ció de les estructures, en què encara és possible reinventar-nos fent neteja de tot el que s'ha esgarrat en el període anterior. Això comporta una crítica al poder i l'oportunitat com a individu de reubicar-se en el grup. En les nostres societats, postindustrials, molt sovint s'ha oblidat aquesta necessitat; així, les festes tradicionals han estat considerades brutes i antiestètiques, i s'han constituït des de dalt noves festes molt cíviques i estètiques, però que no són festes en realitat. Quan es prohibeixen les fogueres de Sant Joan a les cruïlles de la ciutat de Barcelona —pel perill d'incendi i perquè no s'ha pensat en l'espai festiu quan es programa la ciutat—, s'està perdent un teixit social i ciutadà de gran calada. Es pensa, des de les autoritats, que la festa és una qüestió secundària i que sempre es pot reubicar o —per què no?— que sempre es pot fer desaparèixer per incòmoda per a les institucions. Avui dia, però, la festa ha esdevingut un dels atractius centrals per a atreure turisme; per tant, allà on encara es produeixen, les autoritats ja no ho veuen tan clar, això d'esborrar-les del calendari, sinó que fins i tot són capaces de fer-ne o repetir-ne només per als turistes, com passa en certs punts de la costa o a Barcelona mateix, en el que han anomenat la Festa Catalana, que té lloc setmanalment.

Les societats que han deixat esllanguir les seves festes tradicionals en l'altar del progrés i de la civilització, es troben amb la necessitat d'omplir individualment i col·lectiva aquesta manca. Individualment, el turisme festiu ha estat la solució per a molta gent que cerca trobar-se amb el sentiment de *communitas* en un altre lloc. L'anada als anys predemocràtics al Carnaval de Vilanova o a la Patum de Berga tenia, a més d'un sentit reivindicatiu i transgressor, la necessitat d'omplir el buit festiu en la ciutat d'origen. L'exemple que ha estat més clar durant desenes d'anys ha estat l'anada d'estrangers als Sanfermines, des dels temps de Hemingway. Allí, entre el risc i l'alegria general, juntament amb la desinhibició per la beguda i la participació en la festa, es retrobaven amb una *communitas* llargament buscada.

En l'altre extrem, les societats han intentat de manera col·lectiva retrobar-se amb la festa i, com que no la tenen a casa, conviden tots els grups festius d'un altre lloc, o una selecció, per empeltar de nou la festa a la ciutat mateix. Això s'ha fet en molts llocs amb la col·laboració d'especialistes, com és el cas de Habib Hassan Touma, que havia coordinat alguna d'aquestes operacions a Suïssa. Així, al públic local no li calia moure's de casa per copsar el que volia dir fer festa, perquè el grup convidat sovint s'ho creia, que estava fent festa i no pas que representés un paper. Aquesta dualitat de realitats pot escalar fins a extrems dramàtics quan un parc temàtic arriba a programar una festa d'una cultura exòtica, ja que la gent, com a públic, ha pagat per una representació, tan real com es pugui, però els actants no entenen que el que per a ells és sagrat els altres s'ho

agafin en broma i se'n riguin. Això va passar a Port Aventura amb un grup de maoris de Nova Zelanda convidats a fer un espectacle, quan ells celebraven un ritu festiu.

Un exemple ben diferent de l'esforç per retornar una festa a la pròpia societat és el que van portar a terme els museus a l'aire lliure de Bulgària, ja que les festes amb un contingut tradicional estaven per definició lligades a la religió i, per tant, proscrietes com a superstició per part del govern socialista. El Museu d'Étar a Gabrovo, com a dipositari del coneixement de la tradició, recreava, entre d'altres, la festa de Sant Jordi per tal de difondre'n el simbolisme i el ritual i així poder tornar a festejar-lo fora del recinte museístic, de manera que novament tingués vida pròpia fora del museu.

El poder mai ha estat favorable a la festa, i fa tot el possible per pair les que no pot fer desaparèixer. De fet, apoderant-se'n, les transforma i les torna al poble tot fent veure que són les mateixes, però ho fa havent-hi introduït unes mutacions que les converteixen en una eina al seu servei. Una d'aquestes mutacions exercides pel poder i finalment assimilades per moltes comunitats és la falòrnia de modificar la data de celebració; així es trenca l'harmonia entre els motius i les arrels de la festa amb l'entorn de l'espai i del temps en saó per al ritual concret. Les festes tradicionals i veritables no són gaire benvistes per les institucions en el poder, de la mateixa manera que en altres temps la festa de Carnaval era prohibida una vegada i una altra, no tant per qüestions morals per part de les autoritats religioses —que la veien amb mals ulls sempre—, sinó per les autoritats polítiques, perquè sabien que darrere d'un capgirament ritual podia esdevenir-se'n un de real i que la gent podria no tornar altra volta a la subjecció quotidiana.

Els darrers anys, diversos fenòmens emergeixen al si i al voltant de la festa. En primer lloc, es dona un fort lliscament de la festa des de l'àmbit de la celebració o motivació religiosa, precristiana o cristiana, cap a altres configuracions culturals que en el temps en què es va generar una festa determinada eren importants, sí, però no eren el desencadenant de tot l'univers festiu que constituïa el tot de la festa. Per exemple, el paper de l'intercanvi econòmic accentuat en les fires, esdevingut avui dia una plataforma per al consumisme total. Un altre element de la festa, la comensalitat, s'ha desenvolupat de tal manera que ha constituït ella sola el motiu i la totalitat de la festa, com també de la instauració de noves festes: la festa de la llonganissa, la de l'arròs, la del pèsol, de les tapes, de la trufa, de la cassola del tros i un llarg etcètera. Aquest aspecte tan cabdal de transformació de la festa ha estat estudiat principalment per Antonio Ariño.

També trobem el que Jesús Contreras ha definit com la «guinnessització» de la festa. Totes les festes han trobat en la singularitat de ser la més gran en un

sentit determinat la seva raó de lluita i d'existir com a tals. La paella més gran, la llonganissa més gran...

Si adés dèiem que el poder sempre ha mirat amb ulls suspectes la festa, això avui dia ha fet un tomb significatiu en la seva utilització com a eina per atraure el turisme a la població. En aquest sentit, s'ha reforçat l'esplendor d'algunes festes que destaquen entre les de les poblacions veïnes per homologar-se en l'excel·lència dels municipis privilegiats amb corrents de turisme. S'ha rebuscat en el passat per restituir festes oblidades que poguessin fer lluir el poble o la ciutat amb una llum singular, i aquesta «guinessització» no és més que una petita fórmula per aconseguir-ho.

Un altre mitjà per obtenir no sols l'arribada del turisme en grans quantitats sinó també fomentar l'orgull identitari local, que permetria la manipulació de la festa, és la cursa, beneïda i fomentada pels poders polítics, per formar part de l'elit de les festes, tot penjant-se les medalles corresponents, de turisme, d'interès nacional, i finalment, excedint totes les expectatives anteriors, la declaració de béns intangibles de la humanitat.

Hi ha, però, un altre aspecte que envolta el fenomen festiu i que voldria considerar ací. És el què s'entén com a festivalització de la cultura. És a dir, la creació de noves festes que eleven qualsevol àmbit cultural a una dimensió sacralitzada, la de la festa, tot embolcallant l'activitat determinada amb l'aura que la consciència col·lectiva ha adjudicat a la festa. D'aquesta manera es pretén donar-hi suport i dotar-les d'unes característiques i fins i tot d'una seguretat de pervivència que altrament no tindrien.

La festa és, doncs, el llenguatge que s'empra per expressar un missatge important d'un àmbit no festiu.

Victor Turner va establir una diferència entre les festes antigues, que com un ritu de pas constaven de tres moments, en què els actants deixaven un món estructurat per entrar en un període liminal entre dos mons, el de l'antiestructura, experimentant en la joia i el significat de tot i en què era possible atènyer el sentiment de *communitas*, per entrar en una nova situació en la qual es podien reubicar. Per a Turner, els temps contemporanis havien perdut aquest sentit en moltes festes.

Una conseqüència de la desaparició de les festes tradicionals i veritables, en la classificació de Turner, ha estat, en les nostres societats, la recerca desesperada de succedanis. Des del poder se n'ha bastit un que ho supera tot: el canvi de la festa pel lleure, de manera que la gent s'acostumi a veure festa i lleure com a equivalents. Efectivament, el lleure no sols és un succedani de la festa, sinó que n'ha esdevingut un substitut. Sorgeix d'una falsa identificació de festa equivalent a no treballar. És clar que la festa trenca amb l'obligació del treball quoti-

dià, i fins i tot aquest queda prohibit no sols per les religions majoritàries, sinó per altres festes més antigues que les religions a què van associades la majoria de les festes. Així, el Carnaval rural penalitza de manera força exemplar el fet que algú de la comunitat vagi a treballar en el que fa cada dia. Sovint se li fa pagar el beure al grup d'edat dirigent de la festa o se'l passeja per tot el poble de manera humiliant. Però que no es treballi en els afers quotidians no vol dir que no es treballi, ans al contrari, els grups festius treballen i es cansen més que mai, a fer la festa i que aquesta tingui tots els elements necessaris. La festa no és contrària al treball sinó a la quotidianitat. En la festa, el temps és ple. En canvi, el temps del lleure és buit; amb l'esquer que el pots dedicar al que tu vulguis, produeix una desorientació i sobretot una diversificació individual del que es fa en el lleure i, per tant, s'arriba a desfer la possible coordinació del grup en un seguit d'individus aïllats. En la festa, tothom sap què ha de fer per assolir uns objectius coordinats. En el lleure, cadascú pot perdre el temps de la manera que cregui que ha triat.

Els succedanis s'han erigit com a fórmules de festivalització d'altres àmbits de la cultura, àmbits que en altres temps no suposaven una festa malgrat que en podien ser o podien contenir-ne elements, però que en les nostres societats han esdevingut embolcallats per un símil festiu, ja que posseeixen algun dels seus elements. Els més coneguts són els viatges, els esports de masses, els macroconcerts, els jocs de rol i la compra familiar en grans complexos comercials. Tots aquests fenòmens han entrat sota el paraigua de la festivalització, sempre manipulats, això sí, pels poders que en reproposen l'organització, encara que aparentment puguin ser contestataris o que ho siguin realment i s'escapin a la manipulació des de dalt, alguna vegada.

El viatge, el fet de posar-se en camí, sempre ha estat un paral·lel i una metàfora del camí interior d'iniciació. Els aplecs i els pelegrinatges representen en les cultures una ascensió individual i grupal que ateny una finalitat espiritual, de la qual el camí material és una metàfora. En proposar la generalització del viatge, omplint el lloc de la festa, en l'espai de lleure de les vacances representa capgirar el significat del progrés espiritual que havia representat el viatge interior. No estem negant la possibilitat que individualment i fins i tot comunitària es pugui seguir fent aquest progrés espiritual. Estem parlant d'omplir les vacances, o sigui espai de lleure, amb un programa triat entre les ofertes del negoci turístic. «On anireu per Setmana Santa?» és una pregunta que encaixa en aquest plantejament. És un projecte cada cop més llunyà, més exòtic, més arriscat, que canvia el grup d'orientació per un grup aleatori, conegut o no d'antuvi, amb el qual s'intentarà arribar a un sentiment de *communitas* a través del risc dels episodis del viatge i de la contemplació conjunta o competitiva de meravelles i de

compra de records. Després, de tornada, la reubicació en el grup de pertinença ve donada per la magnificència de l'experiència viscuda, de la seva capacitat de meravellar els amics, parents i companys de feina, i de la companyonia i/o competitivitat establerta amb els qui ja han anat a les mateixes destinacions.

Per què parlem d'un succedani de la festa o, encara millor, d'una festivalització d'aquest àmbit cultural? Perquè participa tant del viatge iniciàtic, i també del pelegrinatge, com del concepte de lleure com a llibertat per triar la nostra festa singular. Ja hem dit que el lleure es diferencia de la festa perquè aquesta darrera no suposa deixar de treballar; ben al contrari, tothom que viu la festa ha de posar un plus de treball perquè la festa pugui ser. A vegades, fins i tot, és un treball extraordinari. Ja ho hem dit: la festa és el contrari, no del treball, sinó de la quotidianitat. A la baixa edat mitjana, hom demostrava la ciutadania d'una població determinada pel fet d'haver estat present en totes les festes que s'hi celebraven. Una persona era d'un lloc perquè no podia ser fora per les grans celebracions locals. Amb els viatges actuals, es fa ben bé el contrari. Diríem que les persones són d'un país globalitzat, perquè van a la Fira de Nadal de Nuremberg, o als Sanfermines de Pamplona, o a l'Inti Raimi del Perú, però al mateix temps no són al seu poble per les festes locals, ja que aprofiten no haver de treballar per fugir i anar a omplir-se d'experiències exòtiques amb les quals meravellaran els seus conciutadans.

Aquest fenomen fa buidar les festes locals d'un públic actant i coneixedor per substituir-lo amb un públic de turistes que han pagat per veure un espectacle en el qual fins i tot poden intentar participar, ni que sigui de manera sapastre.

Es tracta de la manipulació, des del poder, del lleure i del pelegrinatge i el viatge iniciàtic introduint-hi la mutació de la indústria turística, i això amb l'embolcall de la festa antiga. S'han festivalitzat, doncs, el viatge i el lleure. La gent, pensant que té la llibertat de triar la seva festa, cau en els camins rodats que les tendències del negoci turístic els marquen.

L'esport de masses és l'altra festivalització de la competició, que ha crescut en els nostres temps i ha engolit tot un seguit de factors que ja es donaven a la festa, però que ací es treuen del marc tradicional per servir uns objectius marcats pels poders.

Tradicionalment, l'esport competitiu ha format part de les festes. La mateixa competitivitat crea un sentiment de *communitas* local. El cós és el nom de les curses en la festa major. Aquest nom perdura en àmbits urbanístics com el Coso Bajo o Alto d'Osca i de tantes altres ciutats. De fet, els Jocs Olímpics de l'Antiguitat eren ja uns rituals religiosos, i així també ho eren certs jocs de pilota al Mèxic prehistòric. El poder, en apoderar-se d'aquest àmbit cultural i

fer-lo passar de ser un element festiu a ser una macrofesta dissenyada per bastir la identitat grupal, des de la local fins a la nacional, fa brollar el sentiment de *communitas*, amb uns grups proposats a base d'alienar la multitud perquè no vegi els problemes reals de la societat. Aquest és un veritable opi del poble al qual els diferents poders no renuncien mai. El component festiu, del risc, embolcallat per aquest sentiment de *communitas*, pot arribar a la mort, però les mesures que es proposen no són mai suficients per apagar un foc atiat per tots els grups amb poder que hi intervenen. Naturalment, a vegades, els pobles aprofiten aquesta manipulació per expressar els seus propis sentiments de protesta o de causa i identitat, però el poder no triga gaire a pair-ho tot i retornar a la gent una altra manipulació sota l'aixopluc de festa.

Pel que fa als macroconcerts, han estat estudiats a bastament els darrers temps, i personalment destacaria el treball de Greg Martin (2004), i el d'E. K. Sharpe (2008), encara que la llista dels estudis sobre els macroconcerts necessitaria un llibre per ella mateixa.

Els macroconcerts reuneixen, en si, uns inicis en la contestació davant del sistema de poder, un canvi d'organització que el poder dominant ha engolit per mantenir la forma, però retallant-li l'àmbit i les possibles sortides del que s'ha establert des de dalt, amb petites concessions a unes determinades contestacions, sense que se superin els límits dibuixats per les institucions. D'aquesta manera actuen en el sentit que Mikhaïl Bakhtin (1968) donava a la celebració dels carnivals medievals, com una vàlvula de sortida de tot el que era insuportable per a un poble, per poder tornar als límits estrets de l'organització social, sense canviar res o gairebé.

Una de les característiques d'aquests concerts convertits en festa és la liminalitat que presenten. El lloc allunyat del centre de la població té molta importància i els diferencia de les festes tradicionals que se situen al centre mateix del poble o la ciutat. En canvi, es fan, com els aplecs a les ermites, lluny del centre urbanitzat i hi recreen l'espai festiu, amb la diferència que els aplecs tradicionals refan l'estructura del poble amb la centralitat de l'edifici religiós i en l'agrupació de les famílies, segons les cases dels pobles assistents. Així que es podrien assemblejar més a les festes on anaven a dormir els que performaven un aplec molt distant del poble, que havien de dormir al ras —a les eres on es feia ball—, i es mantenien relacions no benvistes en altres àmbits. Per això van ser prohibits una vegada i una altra per les autoritats religioses.

En els macroconcerts, té molta importància el lloc com a espai d'articulació i redescobriments d'una identitat, com una oportunitat apartada dels llocs de vida quotidiana. També els assistents, aparentment lluny del control de la seva vida de cada dia, pertanyen a llocs diferents, i els agrupa el fet de poder

submergir-se en un ambient especial tot experimentant fins on abasta la seva identitat.

En certa manera, es podria pensar que l'esquema proposat per Bakhtin, lluny d'haver desaparegut amb les festes tradicionals, segueix viu en aquests aplecs especialitzats dels macroconcerts o de les fires alternatives. Les festes tradicionals serveixen com a espais de negociació d'aspectes de la cultura, fixats en la resta de l'any, en aquesta possibilitat de crear de nou com a grup i de resituar-se en la societat com a individu. D'aquesta manera és possible contestar les institucions amb comportaments antihegemònics, en la celebració de la sortida de la rutina i el constrenyiment de la vida quotidiana local, unint-se en formes de comportament no institucionalitzades. Segons Bakhtin, aquesta era la primera característica i el benefici de la festa de Carnaval, perquè servia tant per al benestar de la gent —donant oportunitats i experiències diferents— com per al manteniment de l'ordre social. Els macroconcerts ens recorden, doncs, aquesta interpretació del Carnaval que feia Bakhtin. Però això era més veritable en els seus inicis que no pas en l'actualitat, perquè aquestes manifestacions estan molt organitzades i es dirigeixen a públics molt determinats, encara que les oportunitats i experiències hi són i el sentiment de *communitas* pot brollar perquè es fa possible l'expressió de la identitat. En aquests aplecs, a més, s'esdevé la confluència d'un estil de vida compartit en un espai liminal.

En aquest punt podem dir que té lloc una certa unió entre la música, la política i una identitat contestatària. I així podem anar cap a un altre camp de la cultura en què la festivalització s'ha fet patent i, tal com deia Franco Cardini, les manifestacions de protesta s'han convertit en una veritable festa amb molts dels components de la festa antiga. Manifestacions com les de V de Vivienda, amb jocs i disfresses, o com les del 15-M amb la limitació i festivalització d'espais ciutadans centrals, que se n'apoderen i en trastoquen el simbolisme, en són la mostra, però fins i tot d'altres de menys significatives arrosseguen, amb el gruix de gent protestant, el ritme dels tambors i dels xiulets parodiant o rememorant —*mutatis mutandis*— els carnavals brasilers, però també l'exhibició de gegants construïts per a la ocasió i, en algunes en concret, el bastiment de petits castells o pilars ens porta cap a una festa més autòctona. Hi ha una tendència d'utilitzar elements festius en els esdeveniments polítics, però els moviments de protesta responen a una identitat i continuació del sentit festiu i dels antics carnavals, així que cal seguir atentament aquesta transformació i festivalització d'un altre àmbit de la cultura que valora els factors creatius i de representació com a llenguatge de protesta.

Existeix una creixent bibliografia del tractament festiu de les reivindicacions identitàries a Catalunya. Les grandíssimes manifestacions dels darrers onzes de

setembre, amb activitats i elements festius, i sobretot amb el sentiment de *communitas* aconseguit pels actants en un capgirament de la realitat quotidiana, en són uns exemples molt centrals i complets. Caldrà veure les repercussions i els significats polítics d'aquesta festivalització de la reivindicació i de la protesta, perquè no es tracta, solament, que en el decurs d'una festa tradicional s'aprofiti l'avinentsa de l'aparador en què s'esdevé per fer una reivindicació social o política, sinó que és la mateixa reivindicació que pren la forma i el simbolisme de la festa per empeltar el seu simbolisme i els seus efectes en l'acció política i la identitat dels celebrants.

La tendència que marca una festivalització de la cultura és un fet que conviu amb una certa carnavaltització de la festa.

Per carnavaltització de la festa no em refereixo a prendre per model la festa de Carnaval completa —amb un simbolisme religiós antic que correspon a l'Europa precristiana i amb la potenciació de la fertilitat, després d'haver conjuminat totes les forces positives per lluitar contra la inèrcia de l'hivern, de la mort i del mal—. El que vull expressar per carnavaltització és la imitació superficial de la trivialització i banalització de la festa de Carnaval, deixant-hi només la carcassa de disbauxa sense un objectiu constructiu i/o contestatari per netejar el mal que s'ha anat acumulant al llarg de l'any. La disbauxa, entesa com a gratuïta i alienant; la disfressa, no com a revestiment per actuar com el personatge que es representa, amb el qual unir-se per fer una funció determinada. La disfressa es pren com a excusa per dissoldre's en la multitud i anorrear-se. Aquesta banalització comporta també prescindir de la data de Carnaval, quan hi hauria saó ritual per a qualsevol altra que la població designi, i això segons les seves conveniències. Fins i tot es pot celebrar quan ja ha començat la Quaresma, a la qual, per cert i atesa la incultura religiosa i patrimonial de la població, no es dóna cap importància, cosa que fa que la festa rellisqui per sobre del moment adequat per al ritual.

La banalització del Carnaval no ha començat pas ara; de fet, ha seguit una llarga trajectòria històrica, però avui dia es pren aquest model superficial de festa sense objectius per projectar-lo en altres festes, en les quals la disfressa i la disbauxa, i l'assimilació superficial d'elements d'altres carnavals famosos com poden ser el de Rio i la batucada que n'és força característica, esdevenen els elements dominants.

La substitució de la festa de Tots Sants —amb comensalitat de castanyada o de farinetes per als que tocaven contínuament les campanes amb l'objectiu d'allunyar els difunts perduts del nucli del poble— per un Halloween passat pel sedàs de Hollywood i dels Estats Units no constitueix només una derivació actual de la festa, una aculturació festiva davant el prestigi de la indústria cine-

matogràfica americana. Es tracta, a més, de la possibilitat de disfressar-se en un temps en què no se'n tenia costum —tret del revestiment tradicional com a difunts que vaguen pel món amb les carbasses buidades i il·luminades per espelmes—. La possibilitat de disfressar-se amb disfresses de por (morts vivents, Dràcula, mutants, cadàvers, assassins de pel·lícula...) dóna un nou al·licient a l'adopció de la festa. La banalització de la mort, que les nostres societats amaguen en qualitat de tabú, rep aquesta confirmació per part dels disfressats.

Com aquesta festa, moltes altres segueixen el model de disfressa disbauxa, per exemple el Cap d'Any, que ho té institucionalitzat de fa temps. I per Nadal, amb gent disfressada de Santa Claus pels carrers i pels magatzems, però també en moltes altres festes, en què apareixen grups de joves amb vestits fora del que és acostumat: gent només amb roba interior al metro de Barcelona; magatzems que prometen un regal a tots els que s'hi presentin amb pijama, i tantes altres. En aquesta carnavalització de la festa es pot resseguir perfectament la desactivació dels valors del Carnaval, sobretot els que tenen un simbolisme contestatari, que són apropiats pel poder per retornar-los a la societat amb la forma, però sense el contingut que els caracteritzava. D'aquesta manera s'ha comercialitzat el que era propi de Carnaval per desactivar-lo en la multiplicació fragmentària i servant-ne només la forma. És el que Presdee (2000) denominava «Carnaval secundari». Es tracta, de fet, d'un revestiment de les festes amb alguns elements de Carnaval als quals s'ha despullat de significat i de càrrega contestatària.

BIBLIOGRAFIA

- ARIÑO, A.; GÓMEZ, S. (2012). *La Festa Mare. Les festes en una era postcristiana*. Museo Valenciano de Etnología, Temas de Etnografía Valenciana.
- BAKHTIN, M. M. (1968). *Rabelais and His World*, trad. Hélène Iswolsky. Cambridge (MA), Massachusetts Institut of Technology Press.
- MARTIN, Gr. (2004). «New social movements and democracy», a M. J. TODD i G. TAYLOR (eds.). *Democracy and Participation: Popular Protest and New Social Movements*, pp. 29-54. Londres, Merlin Press.
- MELUCCI, A. (1996). *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PRESDEE, M. (2000). *Cultural Criminology and the Carnival of Crime*. Londres, Routledge.
- ROJEK, C. (2000). *Leisure and Culture*. Basingstoke, Macmillan.
- SHARPE, E. K. (2008). «Festivals and Social Change», *Leisure Sciences*, 30: 217-234.
- TURNER, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Londres, Routledge.

Impactos: Évora, patrimonio mundial

María Cátedra
Universidad Complutense de Madrid

Para Joan Frigolé, muy querido colega y amigo

El 25 de noviembre de 1986, el Centro Histórico de Évora es clasificado Patrimonio Mundial por la Unesco, un hito en la ciudad que impulsa su apertura al exterior¹ y una nueva estructuración de la ciudad. En estas líneas trataré de analizar los antecedentes, el proceso seguido tras la declaración y el impacto de esta en la ciudad, cuando ya ha transcurrido un largo cuarto de siglo. Cualquier clasificación siempre conlleva una elección y esta supone, por definición, que algo se pierde, además de lo que se gana.

1. ANTECEDENTES

El dossier de la candidatura había sido elaborado en noviembre de 1984 por Túlio Espanca, un funcionario de la Cámara Municipal y cronista de la ciudad que había realizado una ingente labor en el Inventario Artístico del Concelho de Évora (Espanca, 1966). Évora fue la segunda ciudad portuguesa, tras Angra do Heroísmo (Azores), en ser declarada Patrimonio Mundial, antes incluso que Oporto y Guimarães. En el dossier se destacó la coherencia del conjunto, compuesto por grandes monumentos religiosos, militares y civiles,² pero también

¹ Sobre este aspecto he escrito «La ciudad se abre al mundo. Évora, Patrimonio Mundial» (en prensa). Este ensayo fue realizado como parte del Proyecto del Plan Nacional I+D+I titulado «La reutilización de la cultura en las políticas de intervención social» (CSO208-03427), que yo misma he dirigido.

² En ese momento la ciudad tenía 36 monumentos clasificados y 41 a proponer de interés local, de un total de 387 edificios inventariados, entre ellos monumentos romanos, medievales y especialmente construcciones del siglo XVI. Aparte de algunos pocos vestigios visigodos y árabes, y del templo romano de Diana, el arco de Santa Isabel y la muralla romana, aparece la catedral (1204), el convento de San Francisco y San Bento de Castris (XIII) y San Domingos (XIV). Al fin del XIII se trazan las nuevas murallas, que cierran el tejido urbano y se construyen entre 1350-1440 utilizando viejos materiales; también surgen los barrios moros y judíos. El siglo XVI marcará la edad de oro de la ciudad: se construye el Palacio Real en el Convento de San Francisco, la Universidad, palacios para albergar a la corte y el

por modestas casas populares. El área protegida (el Centro Histórico) abarcaba 113 hectáreas,³ contenía 4.000 casas y 12.000 habitantes en la época. En sus casi 3 kilómetros amurallados se concentraba el 70% del comercio, servicios y trabajo.

La ciudad monumental había sido tradicionalmente considerada una *cidade-museu*. Pero después del 25 de abril se intentaba que pasase a ser *cidade viva*. Un arquitecto, Jorge Silva, que tuvo mucho protagonismo en este cambio, decía así en una entrevista:

[...] a cidade estivera muito tempo parada. Ora, isto é mau e bom ao mesmo tempo [...] há uma stagnação, não havia investimentos, não havia transformação [...] mas estava tal e qual como existia [...] Percebeu-se que havia um grande valor histórico, nomeadamente endenteu-se que a cidade não era, como se dizia na altura, a cidade museu, a cidade monumento, mas toda ela era um conjunto, um valor em si, estava muito preservada... (Silva en Marques Pereira, 2007: 29).⁴

El siglo XIX había traído cambios significativos a la estructura de la ciudad, a raíz de la ocupación francesa, pero especialmente tras la desamortización y la enajenación de conventos; también ofrecía una nueva imagen a través de su pasado romano.⁵ En este convulso siglo trabajaron en la ciudad varios eruditos que contribuyeron a su estudio y su defensa (Cunha Rivara, Simões, Pereira...). En la primera mitad del siglo XX las intervenciones fueron pocas, en zonas de antiguos conventos (Santa Mónica, Salvador, Santa Catarina y Paraíso), o se crearon nuevas plazas y centros (como Joaquim António Aguiar, Giraldo). En 1919 se organiza un pionero colectivo de defensa de la ciudad (Grupo Pro-Évora).⁶

El periodo entre 1930 y 1970 se caracterizó también por pocos cambios en la ciudad, a excepción de los producidos por el Estado a través de la Direção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais (DGEMN), que interviene en

acueducto de agua Da Prata. Se eliminan las murallas antiguas, se sitúa el ayuntamiento y la prisión en la plaza de Giraldo y se prolonga la ciudad hacia el sur, hacia el Palacio Real. La ciudad cuenta con todos los periodos artísticos: arquitectura gótica, manuelina, mudéjar, renacimiento, barroco, rococó, neoclásico, etc.

3 Exactamente 112,8 hectáreas, de las que 104 son construidas.

4 Se trata de una entrevista que hace Pereira a Silva en la revista *Revue*. Silva se integró en un *Gabinete de Apoio Técnico* de la Câmara Municipal y fue elegido *vereador* de la Câmara en las primeras elecciones municipales.

5 Véase sobre este aspecto Cátedra, 2011.

6 Que ha continuado hasta la actualidad. Para más información sobre el grupo véase Cátedra, 2010 y 2014.

el patrimonio histórico con algunas demoliciones, reconstituciones de estilo, consolidación y mantenimiento de algunos monumentos (Colégio do Espírito Santo, Calvario, Catedral, San Francisco, Palacio Real, Lóios, Graça, Santa Clara, murallas). Los mayores cambios provienen de algunas nuevas construcciones de edificios públicos desde mitad de siglo (Caixa Geral de Depósitos, Montepío, PSP, Hospital, Puesto de Turismo, Escuela de Enfermería, Delegación de Salud, Instituto Universitario de Évora, Palacio de Justicia) y de la Administración del Estado. Un Estado que, a partir de la década de 1930, ofrecía una imagen de Évora como ciudad histórica bajo un prisma nacionalista, dentro de la política cultural del *Estado Novo*, impulsando el estilo *português suave*, nueva arquitectura oficial de la *cidade-museu*. Estilo idealizado de la casa portuguesa que alteró algunas fachadas de edificios y que aparece ya consignado en un *Regulamento Geral da Construção Urbana para a Cidade de Évora* en 1937.

Hasta los años cuarenta el Centro Histórico tenía lo esencial de las funciones urbanas, y la población estaba contenida en el perímetro de las murallas. En esta época se produjo la mayor sobreocupación y densificación. La construcción más popular se fue pegando a los muros de casas señoriales, la antigua muralla o el acueducto; aprovechando la solidez de estas construcciones, las casas crecieron uno o dos pisos, las casas pequeñas se llenaron. El Centro Histórico alcanza en 1940 su máxima población, 18.559 habitantes y, para poder alojar a ese número de personas en una superficie de poco menos de 3 kilómetros, que es lo que miden sus murallas, se tuvo que recurrir a soluciones arquitectónicas insólitas: se ocuparon los espacios entre los contrafuertes de las iglesias, los arcos del acueducto o algunos patios de casas en ruina, convirtiendo el espacio urbano en un lugar pintoresco. Como ha indicado Oliveira (2007), la estructura de la ciudad y sus dificultades financieras y jurídicas complicaron la renovación. Y, como afirma Caraphina (Marques Pereira, 2007a), la ciudad pintoresca se debe a la pobreza. La sobreocupación también ayudó a cristalizar la estructura funcional y morfológica de la ciudad.

En 1942 hubo un primer intento de planificación de la ciudad con el *Plano de Urbanização* de Etienne de Gröer (*Plano de Ordenamento, Expansão e Embelezamento da Cidade de Évora - Esboceto*), que contenía dos partes diferenciadas: un análisis de la situación de la ciudad en la época (población, economía, sobreocupación, industria, espacios libres...) y un plan de ordenamiento (usos del suelo, condiciones y limitaciones). En 1945 se presentó un Anteproyecto de Urbanización con un mapa, un escrito con las principales ideas propuestas y dos reglamentos. Las ideas principales eran la preservación cuidadosa del Centro Histórico acompañadas de medidas para mejorar la habitabilidad y la insalubridad, y una atención al área residencial extramuros con pequeños jardines

y mercados, espacios libres y juegos infantiles. También se ocupaba de la red de circulación, vías de acceso a la ciudad, una vía circular en torno al recinto amurallado y un cinturón verde. Situó las industrias en el sur, junto al ferrocarril, y propuso alguna construcción de interés público (la Escola Industrial e Comercial). Fue aprobado por todos, pero no hubo un plano final, aunque algunas ideas del anteproyecto tuvieron cierta continuidad.

Mientras, fuera de las murallas solo se contabilizaban 915 fuegos (3.615 habitantes). Esta afluencia hacia la ciudad y la escasez de población extramuros tuvo diversas causas: entre otras que se han señalado, una política tradicional de no industrialización para tener mano de obra para el campo, la mecanización de este, que expulsa a muchos campesinos, la creciente burocracia y empleo en la ciudad, etc. (Simplício, 2007-2008). La ciudad estaba rodeada de quintas y heredades de las élites urbanas, que también poseían sus casonas intramuros (Augustins, 2005). El ferrocarril había favorecido una primera expansión hacia el sur salpicada de almacenes y alguna pequeña industria, y habitada por las clases media y baja. Unos años después, se produjo una zona de expansión burguesa, un modelo ciudad-jardín con casonas y chalets (Zona de urbanização n.º 1), ya planteada por Étienne de Gröer, donde las familias más acomodadas se trasladaron abandonando el centro, en especial en los años sesenta. Este ensanche supuso un crecimiento organizado y ordenado; sin embargo no era la norma, ya que la ciudad de los *bairros clandestinos* comenzó a extenderse mientras decrecía y se degradaba el Centro Histórico. Entre 1965 y 1970 ya hay 29 barrios clandestinos coincidiendo con el aumento y democratización del automóvil en la segunda mitad del siglo. En la década de 1940 en los barrios vive gente rural, que trasladan su modo de vida aldeano extramuros; a partir de los años setenta son los propios habitantes del Centro Histórico los que adquieren lotes para construir sus viviendas, clandestinas o no, abandonando la «ciudad». Es probable que esta acumulación de población en el Centro Histórico haya dado lugar a que popularmente se sigan refiriendo al Centro Histórico hoy día como *cidade*, mientras que para el resto de la ciudad se hable de *bairros*.

2. DE LA REVOLUCIÓN A LA DECLARACIÓN (1974-1986)

Hasta la Revolución de los Claveles la región se caracterizó por el poco desarrollo económico y la ausencia de industrialización, lo que favoreció la preservación del patrimonio y la escasez de construcción. Sin embargo, tras el cam-

bio político se produjo una gran actividad a nivel urbanístico,⁷ comenzando por un diagnóstico de los problemas fundamentales de la ciudad en su conjunto, que dará lugar al pionero Plano Director Municipal (PDM) de 1980 (pero iniciado en 1978-1979 y aprobado en 1985),⁸ el primero de Portugal, y, dentro de este, el *Plano Geral de Urbanização de Évora* (PGU), donde se valora el Centro Histórico globalmente. Después de 1974, la rehabilitación del Centro se convirtió en una prioridad. Se rechazaba la inanición, la renovación o estructuración urbana, la densificación, la transformación funcional desagregada, las demoliciones y el fachadismo. Las estructuras clasificadas del Centro Histórico se elevaron a 190 y las líneas de orientación fueron: condiciones de habitabilidad de los residentes evitando su desalojo, modernización de funciones (comercio, turismo, talleres, equipamientos culturales...), conservación y valorización del patrimonio construido y el ambiente, tránsito, estacionamiento y transporte público. Un programa, *Plano de Circulação e Transporte*, organiza el tráfico de vehículos en el Centro y crea zonas peatonales.

Respecto al Centro Histórico, cabe destacar el *Programa de Recuperação do Centro Histórico (PRCH). Estudo metodológico. Guia de Trabalho*, con fecha de junio de 1981 y ejecutado por la *Oficina de Arquitetura* de Jorge Silva (OA) tras una investigación de cinco meses y medio, uno más de lo acordado.⁹ Este documento es interesante porque es un diagnóstico de la situación de la ciudad intramuros en la época anterior a la declaración y asesora a la Câmara en el acompañamiento del proyecto de la Unesco. En este documento el patrimonio deja de tener una mera dimensión física para tener una dimensión socioeconómica y cultural. Por ello me voy a referir al mismo con cierta extensión.

El trabajo comienza definiendo la ciudad de esta manera: «Évora milénaria, cidade branca, cidade museu, simultaneamente sede de concelho, sede de distrito e polo regional» (*Estudo metodológico*, 1.1: 1). Así pues, el documento pone énfasis tanto en los aspectos históricos como en la situación central en la región. Se indica que la ciudad intramuros sufrió una postergación económica

7 Ya en 1969 se contrata al arquitecto Conceição Silva para elaborar el Plano de Urbanização de la ciudad (colaborando el geógrafo Jorge Gaspar y el arquitecto Tomás Taveira), que incluye un estudio socio-urbanístico y el Plano Director. Pero el modelo de «mancha de aceite» no llegó a ser aprobado.

8 Las fechas de los planes varían según los autores y según se considere su elaboración o la aprobación por distintos organismos; también hay revisiones constantes de los distintos planes o planes iniciales que darán lugar a los documentos definitivos. Una lista de los mismos la ofrece Simplicio (elaborada por Camelo) (2013).

9 El ejemplar que he manejado es una copia del informe con membrete OA, que lleva fecha de junio de 1981 y cuyo original está en el Nucleo de Documentação de la Câmara. La paginación no es correlativa, por lo que me remito al documento a través de los distintos apartados.

durante más de medio siglo, lo que permitió la preservación arquitectónica y el mantenimiento de sus costumbres tradicionales. Pero además concentra el comercio, la administración, las manifestaciones culturales, etc.

En ese momento la población se puede clasificar en dos tipos: los que viven en la ciudad desde hace varias generaciones, con poca capacidad económica y condiciones habitacionales deficientes, y los nuevos habitantes, que van en busca de los servicios que concentra el Centro. Por ello se plantea una actuación doble: una cuestión técnica es la recuperación del patrimonio, pero ello supone la actuación de la Câmara en cuestiones socioculturales y económicas. Se necesita, pues, un Programa de Recuperación del Centro Histórico.

La ciudad concentra el comercio de todo el Concelho y establece un único mercado, ya que las áreas residenciales y los *bairros* no disponen de comercio especializado; todos los circuitos de actividad agrícola pasan por la ciudad. En este momento la plaza de Giraldo es el centro de comercialización de ganado más importante de la región, lugar de reunión de ganaderos y tratos. Hay poca industria; existe una empresa industrial media (MELKA, con cerca de 200 trabajadores) y una mayoría de industrias pequeñas y artesanales, por ejemplo la de mobiliario pintado (aunque se fabrican los muebles fuera, se pintan intramuros); pero estas actividades artesanales van desapareciendo por la falta de estímulos y porque no se ha tenido en cuenta su función económica complementaria al turismo. El Centro Histórico atrae turistas de manera tímida, con cierta demora en relación con el país (*Estudo metodológico*, 1.1). No hay medidas para captar al turista, para crear iniciativas, estimular la cocina regional o actividades de artesanía. «Évora é pois uma cidade que se movimenta pouco» (*Estudo metodológico*, 1.2.2: 7).

A diferencia del proceso de evolución típico en las ciudades históricas europeas,¹⁰ en Évora, debido a un desarrollo económico muy lento y a la escasa industria, con un tejido social envejecido gradualmente, no hay muchos especuladores, existe poca venta inmobiliaria y el precio es similar fuera y dentro del centro histórico. Además, frente a otros centros europeos, Évora no ha perdido su función central y de servicios, y la población residente tiende a emplearse en el sector terciario y en la Administración.

10 Según los autores del estudio, en estas ciudades se produce un proceso de evolución típico: el desarrollo económico crea empleos en zonas industriales fuera del Centro Histórico. Los jóvenes tienden a vivir cerca del empleo. Los viejos emigran al centro ocupando las casas con peores condiciones y bajas rentas. En poco tiempo el centro se llena de viejos. Los propietarios no invierten porque no pueden o no les resulta rentable, y esperan a que los viejos se mueran o se vayan; la propiedad se valoriza. Por todo ello se produce una mutación radical de las clases residentes, nuevos usos del suelo y de la propiedad urbana, una profunda transformación del tejido social y el deterioro de la línea arquitectónica tradicional.

En términos urbanísticos, la ciudad intramuros muestra una morfología homogénea, con una tipología semejante y definitivamente un rico patrimonio. Sin embargo, frente a los barrios extramuros, hay peores condiciones de habitabilidad y salubridad, deficientes infraestructuras, mayor densidad de población y población envejecida. Fuera hay una mayor dinámica de construcción, pero lo construido no es homogéneo ni integrado en las características urbanas locales.

Como guía de trabajo se trata de inventariar los elementos constitutivos de la malla urbana que contribuyen a la definición del lenguaje urbano. Así, hay una atención a los elementos construidos (puertas, portones, ventanas, verjas, arcos, chimeneas, tejados...), elementos de infraestructuras recientes (cables de electricidad, antenas...), patios, terrazas y quintales, paredes blancas con franjas de color, calzadas de piedra y toponimias en azulejo. También se detalla la morfología urbana (la secuencia *rua estreita – pequeno largo*), la articulación entre varias habitaciones (con arcos por ejemplo), la construcción más popular en los muros de casas señoriales, la antigua muralla o el acueducto. El documento destaca la sinuosidad de las calles dentro de la *cerca velha*, las soluciones tradicionales como el encalado de las fachadas para dar mayor luminosidad a las calles estrechas, o la relación del espacio público con las casas señoriales a través de patios y quintales internos.

La actividad y planificación de esta época es considerable y pionera; desde 1980 se va preparando la inscripción mediante diferentes grupos y documentos elaborados. El *Plano de Recuperação do Centro Histórico 1981* será un documento básico para la futura declaración de la Unesco, e impulsará la primera acción, una estructura de gestión creada en 1982 y denominada *Núcleo de Recuperação do Centro Histórico* (NRCHE).¹¹ Establece un método de conocimiento, inventario de los elementos arquitectónicos, conocimiento de los componentes culturales (toponimia, fiestas, ritos, gastronomía) y el análisis de fenómenos sociales y económicos. Se planteaban una serie de acciones a realizar: investigación y formación, plan físico, jurídico-institucional y financiero, administración urbanística, movilización de agentes, conocimientos y técnicas de construcción, fis-

¹¹ Estimulada por el Núcleo de Recuperação do Centro Histórico (NRCHE), formado por diversos técnicos (Teresa Ventura, Filipe Marchand, el ingeniero Jorge Carvalho), junto con la Comissão Municipal de Arte e Arqueologia (el técnico Jorge Pires, la historiógrafa Alice Xicó y Tulio Espanca, el cronista de la ciudad), el Grupo Pro-Évora y la Comisión Nacional de la Unesco. La Dra. Graça Sampaio y el Dr. Victor Sá desarrollan un papel fundamental para la Unesco en Lisboa. El Plano Director para el Centro Histórico (Programa de Recuperação, uma metodologia de intervenção) fue aprobado por la Câmara el 17-11-1979 y por la Assembleia Municipal el 4-11-1980. Tuvo cambios y renovaciones el 13-4-1993.

calización municipal, movilización de los habitantes y sistemas de comunicación.¹² Se trata de un estudio que configura nítidamente el desarrollo de una metodología de planeamiento estratégico. Anticipó en más de una década el inicio de la divulgación y aplicación de las prácticas de desarrollo estratégico aplicadas al planeamiento de la ciudad, y su metodología tuvo un impacto innovador a nivel local y nacional.

Se trataba de evitar los aspectos negativos de los centros históricos: la expulsión de la población pobre o joven, o las demoliciones para mejorar el tránsito automovilístico. A nivel residencial se intentaba recuperar gradualmente los edificios existentes y más degradados, limitar el número de fuegos, controlar la transformación de edificios, aprovechar los antiguos para usos sociales, residencias de estudiantes o turismo, mejorar los espacios verdes y equipamientos sociales. Entre los objetivos intermedios estaba la realización de la intervención en un barrio que prestigiara la capacidad de la Câmara y permitiera movilizar a los agentes económicos, apropiación colectiva de espacios públicos y su humanización, participación de la población y estímulo a los particulares.

La reinstalación de la Universidad de Évora al final de la década de 1970 tuvo un impacto significativo en la ciudad y en la región conforme crecía el número de estudiantes; en 1980 eran unos 1.000 estudiantes, frente a 7.000 en el año 2000. La decisión de ubicar el campus en el Centro Histórico, que fue muy debatida y reflexionada, transformó la ciudad con la ocupación de grandes edificios históricos y la necesidad de alojamiento para estudiantes y profesores; también cambió el ambiente social, más joven y cosmopolita en época lectiva, con nuevos patrones de consumo, pero también con ciertos riesgos derivados de esta población flotante. La Universidad también conllevó la formación y fijación de cuadros técnicos e intelectuales, que repercutió en el desarrollo de la ciudad y la región. Y también un considerable y relevante corpus de análisis e investigación sobre la ciudad y el Alentejo, con carácter práctico y al servicio del desarrollo de una región deprimida (Uribe, 2003).

12 El plan incluía cursos de perfeccionamiento de técnicas artesanales de construcción y recuperación, aprendizajes experimentales para formación e investigación, indicación técnica y apoyos para obtención de herramientas y medios técnicos, creación de ayudas de vivienda para ocupación temporal, obras de recuperación, distribución de señales de televisión como alternativa a las individuales, integración de paneles solares, mobiliario urbano, iluminación, incentivos a proyectos innovadores de arquitectura o imagen publicitaria, estudios de confort y salubridad de los hogares, caracterización de los edificios, uso y propiedad, apoyos a mecanismos de transferencia de la propiedad para recuperación de hogares, apoyo a los arrendadores, creación de un programa de casas para estudiantes y profesores, identificación de hogares deshabitados y posibilidad de ser usados como alojamientos de turismo, divulgación del Centro Histórico a todos los niveles, local, nacional, internacional.

En 1983 la Câmara va a París para «cautivar» a la Comisión del Patrimonio Mundial de la Unesco. El programa atrae la atención de la Comisión, visitan Évora varios técnicos y se presenta la candidatura. Hubo un contacto puntual con la Unesco para una intervención-piloto en un barrio de la ciudad (*Largo do Chão das Covas*), que fue financiada en más de la mitad por este organismo. La declaración fue formulada a finales de 1985, pero sin tiempo de presentarse ese año, por lo que se declarará al año siguiente.

3. VEINTICINCO AÑOS DESPUÉS

En este periodo se pueden observar dos etapas diferenciadas: la primera desde la declaración en 1986 hasta 2000, un tiempo de optimismo y actividad; la segunda desde esa fecha hasta la actualidad, una fase más pesimista y crítica. Coinciden en parte con la composición política de la Câmara Municipal, liderada por el Partido Comunista desde las primeras elecciones hasta el año 2000, y de nuevo en 2013, tras un gobierno socialista que caracteriza la segunda etapa y que termina con la ciudad y el país sumidos en plena crisis.

Un ejemplo de la primera etapa en 1995 fue el *Plano Estratégico de Évora*, que reunió, además de la Câmara Municipal, a otros cinco organismos (Centro Dramático de Évora, Comissão de Coordenação da Região Alentejo, Núcleo Empresarial da Região de Évora, União dos Sindicatos do Distrito de Évora y Universidade de Évora), y que se constituyeron en Gabinete da Cidade (1995), impulsando las «ideas fuertes» de lo que se quería que fuera Évora: ciudad cultural *Património da Humanidade*, universitaria, abierta a la innovación, de calidad medio ambiental, solidaria, internacional y ciudad de congresos. Se trataba también de señalar los dominios de intervención en cuatro dimensiones: imagen de identidad de la ciudad, calidad urbana global, sostenimiento económico e integración territorial. Cada uno de estos dominios tenía a su vez varios objetivos, y también se señalaron diversos proyectos estructurantes para cumplir con ellos.

Desde 1981 hasta 2011 hay 15 planos y programas (Simplício, 2013: 6). Casi todos señalan los problemas de reducción y envejecimiento de la población del Centro Histórico y el estado de conservación de los edificios. Aunque se identifican los problemas y se proponen soluciones, en el siguiente plan vuelven a señalarse una y otra vez, quizá por la poca capacidad de organización de los agentes o entidades y por la escasa disponibilidad de medios financieros. Voy a referirme a estos problemas que han sido evaluados periódicamente por varios autores (Boavida-Portugal, 2003; Lopes, 2000; Marchand, 1981a y 1981b; Mi-

randa, 2007-2008; Oliveira, 1998, 2003, 2005 y 2007; Paços, 1997; Santos, 2003; Simplício, 2001 y 2007-2008; Simplício y Camelo, 2013).¹³ Comenzaré por el mayor problema, calificado así por el propio presidente de la Câmara, José Ernesto Oliveira, con ocasión de la celebración de los veinte años de Évora como Patrimonio Mundial, según el periodista que lo entrevista:

Duas décadas depois de classificado como património mundial, o centro histórico de Évora apresenta actualmente um quinto das casas degradadas, muitas delas em ruínas, e a esmagadora maioria da população «fugiu» para a periferia da cidade. É um cenário «muito grave», reconheceu o presidente da Câmara Municipal de Évora, José Ernesto Oliveira, nas vésperas das celebrações dos 20 anos da distinção da cidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco). De acordo com o autarca, o centro histórico de Évora perdeu 12 mil habitantes em 30 anos, passando de uma população de quase 18 mil para pouco mais de 5600 pessoas. Em paralelo com a «fuga» da população para as zonas periféricas, as casas do perímetro amuralhado, na maioria de propriedade privada, degradaram-se, exibindo muitas delas sinais de ruína. «São cerca de 600 casas, o que representa 20 por cento do nosso património habitacional», afirmou o presidente do município, admitindo a gravidade do problema, que ameaça a integridade do centro histórico. «É preciso descobrirmos como é que vamos adaptar o centro histórico à função residencial para não deixarmos que se torne numa cidade de serviços que abre às 9h00 e fecha às 17h30», declarou. Para «vivi-ficar» o centro da cidade, José Ernesto Oliveira aposta na recuperação dos edifícios degradados, que sofrem de falta de manutenção e conservação, má estrutura, problemas nas coberturas e deficiências nas caixilharias e acabamentos. Contudo, a aposta enfrenta dificuldades, uma vez que a maior parte do património é privada e pertence a idosos, muitos reformados, com baixas reformas e «sem recursos para se abalançarem na recuperação, às vezes mais cara do que habitação nova». Neste quadro, o autarca defende a intervenção de poderes públicos, «capazes de, em parceria com os proprietários privados, alterar este estado de coisas» (Agencia Lusa).¹⁴

El problema era antiguo y endémico y partía de los años cuarenta. El gobierno democrático se encontró con una situación dramática respecto a la estructura de la vivienda y la población. Había un porcentaje elevado de vivien-

13 Por razones de espacio, en estas líneas solo voy a esbozar los problemas más relevantes siguiendo a los autores citados.

14 www.publico.pt/.../centro-historico-de-evora-enfrenta-fuga-de-habitantes-para-a-periferia-109057.

das diminutas, ya que el 50% de ellas tenía 2 o 3 divisiones,¹⁵ y en ocasiones la cocina servía también como sala y dormitorio. Tampoco era raro compartir vivienda, aun siendo pequeña. Tan solo un 18% tenía 5 o más divisiones. Así pues, se trataba de casas o muy grandes o muy pequeñas. Pero además el 80% de las viviendas del Centro Histórico eran alquiladas, con rentas bajas y propietarios que no residían en ellas o que dependían de las rentas para sobrevivir.

A partir de 1978 se comenzó a actuar en las viviendas degradadas; del total, un 45% se encontraban en mal estado de conservación, y cerca del 40% no disponían de baño completo. Se necesitaba recuperar 1.500 viviendas, de las que 1.000 no tenían cocina o baño. El desarrollo lento de la economía de la región no había creado fuertes presiones de especulación financiera hasta 1974; a esta ausencia de procesos especulativos del suelo se añadía una población envejecida,¹⁶ desempleados y más mujeres que hombres. Cerca del 40% de los habitantes vivían solos o con otra persona. La renta per cápita del Centro Histórico era, en definitiva, de las más bajas del concejo. Pero además, quizá por la edad, había menos vida colectiva que en el medio rural, y poca integración de niños, jóvenes y mayores. Las fiestas tradicionales (bodas, bautizos, matanza del cerdo, fiestas municipales, la espiga) no tenían expresión en la ciudad intramuros ni habían sido sustituidas por otras celebraciones; por ejemplo, no existían grupos vocales ni ranchos folklóricos. Quizá ello se debiera a que cerca de la mitad de los cabezas de familia intramuros eran originarios de otros lugares del concejo, impulsados por el éxodo rural y desagregados de sus lugares de origen. Estas condiciones de habitabilidad, asociadas al aumento de riqueza y la generalización del automóvil, impulsaron posteriormente el movimiento contrario: una fuerte expansión urbanística hacia el exterior de la ciudad antigua, los *bairros clandestinos* y también a los barrios legales que se organizaron posteriormente.

La Câmara recuperó inicialmente 120 inmuebles¹⁷ y mantuvo reglas urbanísticas rígidas para defender la homogeneidad del Centro. La candidatura su-

15 «Divisiones» no equivale a «habitaciones» en Portugal; 2 divisiones significan dos estancias (por ejemplo, 1 cocina y 1 habitación).

16 Un 18% de la población tenía más de 65 años y un 53% más de 40 años; tan solo un 12% tenía menos de 10 años.

17 Se intenta esa recuperación en diferentes épocas y con distintos programas (Protocolo Câmara – Caixa Geral de Depósitos 1985-1992, que recupera 75 fuegos mediante préstamos y bonificaciones; Programa RECRÍA de recuperación de casas modestas arrendadas 1988; REHABITA (Regime de Apoio à Recuperação Habitacional em Áreas Urbanas Antigas), PRAUD (Programa de Recuperação de Áreas Urbanas Degradadas 2000), Programa Municipal de Reabilitação de Caixilharia de Madeira, SRU. CASA CAIADA 2005, 2014, Programa Municipal de Reabilitação de Fogos (PMRF); Programa Municipal de Reabilitação de Caixilharia de Madeira (SRU)). Varios de estos programas se vuelven a relanzar en diferentes épocas. Véase Simplício (2001).

puso el inicio de una gran actividad, la formación de maestros de obras para rehabilitar casas tradicionales, programas como RECRIA de recuperación de las casas más modestas, y préstamos para instalar cuartos de baño. No hay que olvidar que los más pobres eran los que vivían en el Centro. En 1995 hay un dossier de intervención en que se compran casas, se recuperan y se colocan en el mercado (en venta o alquiler). Hay dos programas en curso, PMRF y CASA CAIADA. Se trataba de hacer un listado de los edificios con signos de deterioro, se los analizaba, se identificaba a los propietarios «tentando-se amigavelmente por negociação ou intimação que o propietario realize as obras, colocando-se desde logo a hipótese de aquisição por parte da CME»; con todo ello se elaboraba un dossier que se enviaba al *Conselho da Europa*.¹⁸ En 2007 la Câmara crea una Sociedade de Reabilitação Urbana, denominada Évora Viva, para facilitar los procesos de recuperación de los edificios. Todos los planes y programas señalan la necesidad de recuperación y revitalización del Centro y el mantenimiento de su función residencial. Pero todos se refieren a ello porque no se solucionan los problemas: la desertización del centro, el envejecimiento de la población y el deterioro de los edificios, muchos en ruinas.¹⁹ Quizá el mayor problema es la pérdida de población en el Centro Histórico, que ha pasado de 18.559 habitantes de 1940 a 4.715 de 2011. La recuperación de hogares ha sido muy discreta, reducida y puntual en lugares concretos, por falta de financiamiento. El sector privado ha invertido en zonas comerciales pero las viviendas han terminado como almacenes en muchas ocasiones. Según ha indicado Oliveira (2007),²⁰ en el centro disminuye la densidad poblacional pero no se rehabilita por varias razones: una mayor movilidad al incrementarse el uso del automóvil hace más factible el traslado a la periferia; el establecimiento de nuevos modelos sociales y la preferencia de viviendas en urbanizaciones, con espacios abiertos, aparcamientos y zonas verdes; nuevas condiciones de crédito que facilitan la compra de lotes y construcciones, y una mayor libertad en la construcción fuera de las murallas. La gente joven muestra poco interés por vivir en

18 Dossier Reabilitação do Centro Histórico, Évora, Departamento do Centro Histórico da Câmara Municipal. Los 53 edificios entre otros de 18 m², 400 m², 1050 m² cuestan entre 900 c, 20.500 c, 52.500 c (900.000 escudos).

19 Los planes se suceden continuamente y se revisan una y otra vez: el PDM (Plano Director Municipal) aprobado en 1985 se revisa en 2008; el PGU (Plano Geral de Urbanização) de 1985 sufre revisiones en 2000 y en 2011. El Plano Estratégico de Évora de 1995 se convierte en el Plano de Desenvolvimento Estratégico en 2009. Pero además aparecen otros programas como EVORACOM, POLIS, Agenda 21, Acrópole XXI y protocolos diversos (Simplício, 2013).

20 En varios artículos y trabajos realizados pero especialmente en el señalado, Oliveira, a quien sigo en estas páginas.

el centro por la escasa oferta para nuevos residentes, condiciones de higiene deficientes, sin servicios ni sociabilidad. Así, las políticas públicas han tenido poco efecto: los planes dirigidos a salvar el patrimonio han sido muy restrictivos para alterar el uso; los planes de circulación no fueron implantados en profundidad, y aunque existe comercio de calidad la demanda es escasa, dada la población; por otra parte, la animación cultural tampoco favorece la fijación de población (Santos, 2003; Oliveira, 2007). En la actualidad no hay un equilibrio y complementariedad entre el Centro y las nuevas áreas urbanas, alrededor de medio centenar de barrios.

No menos importante como factor inhibitor de intervención y recuperación ha sido el propio patrimonio, tal como ha indicado Neves (2010), por cuanto está envuelto en procesos burocráticos de compatibilidad con las estrictas normas que impone la declaración. Las políticas para atraer o mantener residentes han sido poco visibles, no ha habido una política fiscal favorable a los que viven en el Centro Histórico, ayuda con las licencias o los impuestos, ni penalización a los que mantienen casas abandonadas o en ruina. No se han tenido en cuenta las dificultades que provoca el patrimonio al ciudadano común, que quiere vivir en una ciudad con el confort y calidad actual, y quiere adaptar sus viviendas a los nuevos usos. La rehabilitación del patrimonio es rígida, difícil y cara, y plantea problemas adicionales; por ejemplo, al renovar o crear las infraestructuras el hallazgo de restos arqueológicos paraliza las obras—algo muy frecuente en Évora—. Las pocas pequeñas industrias y talleres del Centro han ido desapareciendo. El resultado de estos factores es que, mientras se vaciaba, la ciudad histórica cristalizó, con el pretexto de que todo era patrimonio y su imagen intocable se «postalizó». Para el ciudadano era más fácil construir en la periferia, libre de constreñimientos y del peso patrimonial del Centro. La rehabilitación no ha sido una prioridad en el poder local, que suele incumplir la ley (Santos, 2003; Neves, 2010). Por supuesto, el estado de conservación mejoró y se recuperaron hogares pero de una forma aislada y poco articulada. En un estudio realizado en el año 2000 todavía el 25% de los inmuebles necesitaban obras de recuperación total, el 29% obras parciales y algo menos de la mitad, el 45%, estaba en buen estado.²¹

Los centros históricos no deberían ser transformados en montajes turísticos para ser contemplados porque se convierten en lugares sin vida. Solo sobreviven los centros si tienen una función, y la residencial es una de las más im-

21 Según Neves (2010) en 1991 había un 11,5% de edificios desocupados. En 2001, 423 necesitaban obras de recuperación parcial, 367 de recuperación total y había 660 alojamientos vacantes degradados y fuera del mercado inmobiliario.

portantes e influye en otras, como por ejemplo el comercio de proximidad.²² Obviamente, este es un problema común a muchos centros históricos, pero se puede paliar con una política fiscal favorable a los que allí viven, la penalización a quien tiene casas abandonadas, nuevos tipos de comercio o la creación de una ciudad con vida universitaria.

Precisamente, como ya se ha indicado, son tres los factores que tienen una gran influencia en la dinámica local: el patrimonio, el turismo y la universidad (Paços, 1997). La universidad impulsó la revalorización del Centro al llegar personas que compraron casas en el centro antiguo o las alquilaron a estudiantes durante el periodo lectivo. Frente al traslado de algunas instituciones fuera del Centro Histórico, la Universidad optó por permanecer dentro. Ello ha supuesto la revitalización de muchos edificios históricos como sede de facultades y servicios (Colegio Espirito Santo, Luis António de Verney, Casa Cordovil, Palacio de Vimioso...). Y aunque también han sufrido algunos cambios necesarios para la función docente, tienen una función, al fin y al cabo, que evita la ruina de edificios costosos de mantener. La Universidad ha tenido un fuerte impacto en la actividad económica y cultural, ha introducido nuevos hábitos de vida y nuevos establecimientos como bares o discotecas que impulsan la actividad económica, un comercio dirigido a los jóvenes (boutiques, zapaterías, tiendas de fotocopias), escuelas de idiomas y de danza, y en general un rejuvenecimiento del centro, donde más de un tercio de la población es mayor de 65 años. La Universidad ha estimulado la investigación y el conocimiento de la ciudad desde muy diferentes ángulos, y también el contacto y relación con otros países, además de España, de Europa y África, a través de protocolos de colaboración y participación en proyectos y redes internacionales. Sin embargo, también ha tenido consecuencias menos deseables: el choque de los jóvenes con la población mayor, el ruido nocturno de bares y discotecas, inseguridad y vandalismo (Paços, 1997; Santos, 2003). Y también una fuga de los jóvenes hacia sus lugares de origen el fin de semana o durante las vacaciones escolares, que deja la ciudad desierta.

Algo similar sucede con el aumento del turismo que se produce especialmente tras la declaración, cuando los operadores turísticos incluyen Évora en sus circuitos. En 1976 tan solo recibe 9.613 visitantes; en 1986 fueron 96.000, y cuatro años después, en 1990, casi se quintuplica esa cantidad: 448.508. Ello ha supuesto el aumento de puestos de trabajo en el sector terciario, a través de

22 Si bien está creciendo un área de servicios y comercios hacia el sur, junto a los nuevos supermercados. Pero ha fracasado el Centro Comercial Eborim, el de Feira Nova y las salas de cine que cerraron en 2009.

la multiplicación de hoteles, bares, restaurantes y terrazas, el cuidado por la gastronomía local, un nuevo tipo de comercio para el turista, tiendas de gourmet, lo cual es, sin duda, un dato muy positivo en términos económicos. Se valora «nossa tradição cultural e riqueza patrimonial: a Gastronomia, o Artesanato, a Arqueologia, a Etnografia, o Ambiente e o Património Monumental» (A.C.F., 1990: 9-S).

Sin embargo, el aumento del turismo conlleva ciertos aspectos negativos, por ejemplo el ruido nocturno de los turistas que molesta a la población mayor; la demanda de artesanía que lleva a la producción en serie y uniformiza o suprime a los artesanos; el aumento del tráfico y el estrépito en una ciudad tan poco adecuada para el automóvil que puede traer problemas de tránsito y acceso, contaminación, riesgos de salud y riesgo para el patrimonio edificado,²³ problemas con la basura, aumento de precios, escasez de tiendas de alimentación.²⁴ El abandono de las viviendas y su degradación provocan una disminución de la población (Paços, 1997) y con ello el comercio de proximidad, que cambia de cara al turismo. También hay que tener en cuenta que la dependencia del turismo tiene riesgos y es en cierto modo caprichosa. En 1999 se alcanzó la cifra de 448.508 visitantes, pero últimamente ha descendido: en 2010 y 2011 fue de 130.000 y en 2014 de 147.437. Pero esencialmente produce incomodidad al habitante del Centro Histórico, que le cuesta vivir con la imagen turística y pintoresca que muchas veces se intenta transmitir, tal como indica en una entrevista Caraphina:

[...] aquí, o reconhecimento de Évora como Património Mundial era mais para as pessoas de fora do que para as de dentro. Para quem já vivia em Évora, tratava-se da cidade museu, aquela invectiva do sec. XIX e do Estado Novo [...] o interesse pelo Património não tem estado no seu valor cultural, mas no seu valor turístico, o que é um disparate (Marques Pereira, 2007a: 45).

Y esto mismo sugiere Oliveira²⁵ (2005) al identificar el despoblamiento como el mayor problema y afirmando que los residentes deben ser el centro de las

23 Según Neves (2010), la importancia del automóvil como principal factor de transformación urbana y territorial en los últimos 35 años nos ofrece el mejor ejemplo de estructuras y trazados irreconciliables en ciudades históricas. Se ha intentado organizar el tráfico y el estacionamiento en la ciudad mediante la construcción de aparcamientos fuera de la muralla o subterráneos, pero la mayoría de los residentes no los utiliza.

24 Incluso se ha sugerido que la prostitución y la marginalidad adquieren mayores dimensiones (Comissão Social, 2007).

25 A la sazón directora del Departamento del Centro Histórico, Patrimonio y Cultura de la Câmara Municipal.

atenciones. Estos necesitan, entre otras cosas, mejores equipamientos y servicios de proximidad, rehabilitación de viviendas (fusiones de casas pequeñas o división de las grandes). Plantea un Centro que subraye sus aspectos patrimoniales, ambientales, estéticos y no un mero escenario para turistas. Así resume la situación de los centros:

Uma agonia persistente percorre os centros —durante o dia são espaços vivos onde turistas, trabalhadores e utilizadores dos comércios e serviços agitam o centro; à noite são espaços mortos, com riscos de apropriação por segmentos mais marginais da sociedade, onde os poucos residentes são incomodados por esses e outros frequentadores nocturnos (Oliveira, 2005: 141).

Este panorama no es completo si no se tiene en cuenta la importante posición de Évora en la red urbana regional y los servicios administrativos, educacionales y de salud que proporciona a la población rural (universidad, hospital, tribunal de relación). A partir de la década de 1980, el Centro Histórico acentuó sus funciones como centro cívico, administrativo, económico y cultural de la ciudad. Évora ocupa una posición relevante en el sistema urbano portugués por su localización geográfica, por ser capital regional, polo de atracción del Alentejo, por su peso cultural y turístico, por la Universidad y la clasificación como Patrimonio Mundial. Muchos servicios se extienden a todo el sur (región militar y distrito judicial), como el mercado de abastos, que está en Évora y tan solo en 4 ciudades más del país. La influencia de Évora en el Alentejo y el sur del país ha sido muy notable con la entrada en el Mercado Común, liderando programas de desarrollo regional, solo tamizada por la atracción de Lisboa sobre Évora por el incremento de transportes y carreteras. La existencia de la Universidad, el CENDREV²⁶ y la Fundación Eugenio Almeida, por citar algún ejemplo,²⁷ ha contribuido a la imagen de la ciudad como centro cultural y de congresos.

Por otra parte el Centro Histórico de Évora ha sido considerado por la Unesco uno de los núcleos mejor preservados, con un importante conjunto patrimonial, calidad arquitectónica/espacial de la zona urbana, densidad constructiva media (construcción tipo villa o aldea); espacios libres públicos y privados y área central dinámica (Oliveira, 2003). A diferencia de otros centros históri-

²⁶ Se trata de un centro de creación artística con 40 años de antigüedad y que ha tenido un relevante papel en el panorama de la ciudad y el país.

²⁷ Hay otros: aparte de las citadas, otras instituciones unidas al estudio y salvaguarda del lugar son el Museo, la Iglesia, el Servicio Regional de Arqueología, el GPE, la Unesco, el Consejo de Europa y el Grupo Pro-Évora.

cos con otras centralidades, el de Évora concentra comercio y servicios. La ciudad no se ha convertido como otras ciudades en ciudad temática orientada al turista y a la explotación del patrimonio. Por el contrario, se la dotó de los servicios públicos, comercio y oferta turística, acogió la universidad y reformuló el espacio público (Oliveira, 2007).

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

GENTE FINA NÃO VIVE AQUÍ.

Grafiti, diciembre de 2011 y enero de 2012 cerca de la Câmara Municipal

Com tudo no seculo xx [...] o centro histórico é menos-prezado pelos seus residentes [...] nunca se construiu tanto, mas nunca se construiu tão pouca cidade.

OLIVEIRA (2007)

Évora está inmersa en el dilema de preservar su bellísimo centro histórico a costa de su desertización, el viejo dilema de la ciudad para ser contemplada (aquella antigua *cidade museu*) o vivida. La ciudad, envuelta en su valor patrimonial, continúa su proceso de vaciamiento, envejecimiento y empobrecimiento.

Y sin embargo el centro, como se ha podido apreciar, no ha optado por ser, como otros centros, un mero escenario turístico, una ciudad temática orientada a la explotación de su patrimonio. Por el contrario, ejerce una fuerte influencia regional y concentra una gran parte de los servicios públicos y funciones, pero esta concentración de servicios puede tener también sus aspectos negativos. Durante el día, la ciudad está llena de espacios vivos —turistas, comercios y servicios—; por la noche, de espacios muertos, lugares de los que se apropian los marginales y noctámbulos. Además, ello implica que el centro quede desierto, que suban los precios y que aparezcan conflictos con los residentes (Paços, 1997; Oliveira, 2007).

Por supuesto, el despoblamiento es un problema común a todos los centros históricos, si bien con distintas intensidades, y está provocado por varios factores: políticas urbanísticas, nuevos modos de vida, marketing, especulación inmobiliaria... Es más, la pérdida de población en el caso de Évora fue lógica y necesaria teniendo en cuenta los excesos de densificación del pasado; se suponía que en algún momento podría alcanzar un número sostenible, pero se ha seguido produciendo una disminución de la población que alcanza niveles preocupantes. Probablemente, el hecho de ser una ciudad amurallada y en cierta forma aislada por su poca continuidad con los *bairros*, hace la separación algo más dramática.

Y diversa. Se ha indicado que los planes urbanísticos se aplican como si el centro fuera homogéneo en densidad de construcción, función, valor histórico y patrimonial (Oliveira, 2005). Casi todos los autores se refieren al Centro Histórico como un todo. Obviamente, es un conjunto integrado, pero las tres parroquias del Centro Histórico (Santo Antão, São Mamede y Se-São Pedro), tal como se puede apreciar en el *Diagnóstico Social das Freguesias do Centro Histórico* (2007), no solo tienen una distinta composición de población sino también diferente nivel social, calidad de vida y redes de solidaridad, carga patrimonial e impacto del turismo. Muy significativamente São Mamede, la menos turística y el gueto de la antigua morería, es la *freguesia* que muestra más identidad, redes de solidaridad y un mayor ejercicio de la participación y la ciudadanía.

El arquitecto Paulo Neves (2010) ha analizado el caso de Évora en particular como una *shrinking city*, un proceso de transformación de las ciudades, de forma lenta pero implacable, con una serie de patologías identificadas, en especial el despoblamiento, que tiene dos fases. Por un lado, la reducción de la densificación de centros superpoblados y, por otro, la masificación producida por el automóvil, un factor clave no siempre explícito en el cambio de maneras de habitar. El centro de la ciudad, referencia primordial, envuelve patologías contradictorias y representa un universo circunscrito extremadamente consolidado que gradualmente pierde capacidad de acompañar y dar respuesta a los deseos y necesidades de sus habitantes. Según este autor, existen dos tendencias en la ciudad portuguesa: o bien se da un centro tradicional o histórico con importancia monumental e identitaria que concentra reliquias patrimoniales al mismo tiempo que degradación y patologías, o bien se crean nuevas centralidades dinámicas como reajustes a nuevos patrones de producción y consumo. En Évora se ha producido una desestructuración de su sentido y sentimiento urbano que se traduce en casas en ruina, abandonadas, un considerable porcentaje de edificios desocupados, degradados y fuera del mercado inmobiliario. Évora vive congelada en su condición patrimonial por la dificultad de combinar lo nuevo y lo viejo (Choay, 2005; Neves, 2010). Una política de patrimonio que se asiente casi exclusivamente en la preservación no es sostenible.

El propio concepto de clasificación está en discusión, ya que la clasificación conlleva consecuencias contradictorias. Las acciones de protección y valoración patrimonial internacional, a pesar de sus buenas intenciones, producen limitaciones: disminución de flujos de actividad (comercio, servicios, habitación) que generan desinterés respecto a la inversión. En 2012, al cumplirse los 25 años de la declaración, el propio presidente de la Câmara, al presentar un programa *das festas à medida da crise*, reconocía que el «título de patrimonio mundial é um orgulho que sai caro». Una de las últimas medidas a este respec-

to es la petición, en un debate titulado muy significativamente *Centro Histórico de Évora: Classificação e Futuro*, de la exención del IMI (Impuestos sobre Bienes Muebles) en los centros históricos.²⁸

Al procurar proteger estos lugares de las dinámicas globalizantes para conservar su supuesta autenticidad, se producen situaciones de atrofia que progresivamente provocan el abandono por las incompatibilidades sociales que se generan. La musealización de muchos centros históricos congeló el proceso evolutivo de esos contextos. Congelado y muerto, «postalizado», el Centro Histórico se va pareciendo irónicamente a la antigua *cidade-museu* que tanto se pretendió evitar al comienzo del proceso. Esta aspiración por una ciudad *viva* se aprecia en este comentario:

Envelhecido e desertificado, o centro histórico de Évora precisa de «vida», defende Grupo Pró-Évora. Ser Património Mundial não chega, é preciso reanimar uma zona que, cada vez mais é dos turistas e menos dos eborenses. No Dia Nacional dos Centros Históricos, o Grupo Pró-Évora alerta para a necessidade urgente de revitalizar o centro histórico de Évora. O mais antigo grupo em actividade em Portugal, na defesa do património, lembra que os anos passam e os problemas agravam-se, nomeadamente ao nível da habitação. Há dezenas de casas devolutas cujos proprietários ou se desconhecem ou não tem capacidade para cuidar dos seus bens patrimoniais. Os jovens «fogem» para a periferia da cidade, ficam os mais velhos. O problema está a crescer e urge encontrar soluções para inverter este padrão. «Pensamos que o centro histórico tem que ser vivido e, no caso de Évora pela sua extensão ainda com maior razão de ser. É preciso que a habitação seja revitalizada e que os habitantes tenham cuidado com o que é seu para que não se degrade. O problema não é só a falta de gente a viver dentro do centro histórico, é também a degradação que tem sofrido» lamenta Celestino David, do Grupo Pró-Évora. «Não é preciso grandes invenções, nem grandes perspectivas de animação e, sobretudo, não devemos inverter a lógica no sentido de o tornar atractivo a todo o custo para os turistas. Ele tem de ser atractivo, em primeiro lugar, para os habitantes», sublinha, à Renascença, Celestino David (Silva, 2014).

5. BIBLIOGRAFÍA

- A.C.F. (1990). «Évora, Património Mundial», Reportagem, *Sinais*, 94: 3S-9S.
 AUGUSTINS, G. (2005). *Les marques urbaines du prestige. Le cas d'Évora au Portugal*. Nanterre, Société d'Ethnologie.

²⁸ De 28 de febrero de 2015 (ialentejo.sigimo.com/.../67-isencao-do-imi-sobre-os-edificios-do-centro-historico-continua-a-ser-reivindicada.html).

- CÁTEDRA, M. (2010). «Imaginar y crear una ciudad: el Grupo Pro-Évora», en C. DEL MÁRMOL, J. FRIGOLÉ y S. NAROTZKY (eds.). *Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado*, pp. 61-84. Barcelona, Icaria/ICA.
- (2011). «La reconstrucción de una ciudad: la restauración del Templo de Diana de Évora», *Revista de Antropología Social*, 20: 309-328.
- (2014). «Imagining and constructing a city: the Group Pro-Évora», en P. MOTA SANTOS y P. SEIXAS (eds.). *Globalization and Metropolization. Perspectives on Europe's West Coast*, pp. 195-213. Berkeley, Berkeley Public Policy Press / Institute of Governmental Studies / University of California, Berkeley / U. F. Pessoa / ISCSP-CAPP / U. Lisboa.
- (en prensa). «La ciudad se abre al mundo: Évora, Patrimonio Mundial», en J. I. DURAND y Humberto MARTINS (eds.). *Saber, fazer*. Miranda do Douro.
- CHOAY, F. (2005). *Património e mundialização*. Évora, Casa do Sul Editora / Centro de História da Arte da Universidade de Évora.
- COMISSÃO SOCIAL INTER FREGUESIAS DO CENTRO HISTÓRICO DE ÉVORA (2007). *Diagnóstico Social das Freguesias do Centro Histórico Évora*. Disponible en: www.evora.net/jfsmamede/pdfs/DiagnosticoSocial.pdf.
- ESPANCA, T. (1966). *Inventário artístico do Concelho de Évora*. 1966. Academia Nacional de Bellas Artes, 2 vols. Uno descriptivo (220 monumentos, 450 pp.), el otro fotográfico (1.800 fotos en 611 pp.), disponibles en CD 2000.
- Estudo metodológico. Guia de Trabalho*, en *Programa de Recuperação do Centro Histórico (PRCH)*.
- GABINETE DA CIDADE (1995). *Uma estratégia para a cidade de Évora*. Plano estratégico de Évora. Évora, Geoideia.
- LOPES, N.; MENEZES, R. (coords.) (2000). *Requalificação Urbana no centro histórico de Évora*. Évora, Câmara Municipal de Évora.
- MARCHAND, F. (1981). «A recuperação do centro histórico de Évora», *Poder Local. Revista de Administração Democrática*, 28: 34-38.
- (1981). «Évora. A preservação do património», *Poder Local. Revista de Administração Democrática*, 25: 56-60.
- MARQUES PEREIRA, Sara (2007a). «Un CHA na Planície - Entrevista à Arquitecta Paisagista Aurora Carapinha», *Revue*, 7: 40-47.
- (2007b). «A Ressurreição do CHE - Arquitecto Jorge Silva Opus», *Revue*, 7: 28-33.
- MIRANDA, E. (2007-2008). «Évora 20 años de Patrimonio Mundial. Um balanço. Contributo para a Avaliação do Impacto da Classificação na Cidade», *A Cidade de Évora*, 7: 23-45.
- NEVES, P. (2010). *Évora shrinking city. Pensar a cidade antiga para uma nova cidade*. Tesis de maestrado, Departamento de Arquitectura, Universidade de Évora.
- OLIVEIRA, M. (1998). «Una estrategia para Évora», en M. A. TROITIÑO y J. S. GARCÍA (coords.). *Vivir las ciudades históricas. Recuperación integrada y dinámica funcional*, pp. 205-228. Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha.

- OLIVEIRA, M. M. (coord.) (2003). *Para um caracterização do centro histórico de Évora*. Évora, Câmara Municipal de Évora.
- (2005). «Um urbanismo para os centros históricos», *Revista de Administração Local*, 206: 139-147.
- (2007). «O envelhecimento do centro histórico de Évora», *Monumentos*, 26: 190-197.
- PAÇOS, E. C. (1997). *Contributo para o estudo dos impactos em Évora após classificação como Património da Humanidade*. Évora, Universidade de Évora, Dep. de Sociologia.
- SANTOS, M. F. Costa dos (2003). *Desvitalização do Espaço Urbano - O Caso do Centro Histórico de Évora*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Évora, Universidade de Évora.
- SILVA, J. (2007). «A classificação do centro histórico de Évora como Património da Humanidade», *Monumentos*, 26: 184-189.
- SILVA, R. (2014). «Évora quer ser mais que património mundial». Centro Histórico de Évora está envelhecido e despovoado Dia dos Centros Históricos. Áudio. Rádio *Renascença*. Disponível em: http://rr.sapo.pt/informacao_detalhe.aspx?fid=25&did=143499.
- SIMPLÍCIO, M. D. (2001). *Évora: estrutura e renovação urbana no sector intramuros*. Évora, Câmara Municipal de Évora.
- (2007-2008). «Evolução da estrutura urbana de Évora: o século XX e a transição para o século XXI», *A Cidade de Évora*, 7: 321-360.
- (2013). «A cidade de Évora e a relevância do centro histórico», en J. A. R. FERNANDES y M. E. SPOSITO (coords.). *A nova vida do velho centro nas cidades portuguesas e brasileiras*. Porto, G. Maiadouro.
- SIMPLÍCIO, M. D.; CAMELO, N. S. (2013). «Centro histórico de Évora: relevância ameaçada?». Disponível em: www.academia.edu/5252717/Centro_historico_de_Evora_relevancia_ameaçada.
- URIBE, T. (2003). «*Mobilis in mobili*: a Universidade de Évora», en J. F. BRANCO y A. I. AFONSO (coords.). *Retóricas sem Fronteiras*, 1, *Mobilidades*, pp. 71-85. Oeiras, Celta.

Xamanes i neoxamans a Mèxic: petits apunts per a Joan Frigolé

Joan Prat i Carós
Universitat Rovira i Virgili
L'ITA, Associació d'Antropologia

Quan vaig llegir el magnífic llibre de Joan Frigolé sobre les trementinaires, aquestes *Dones que anaven pel món* (2005) des de la vall de la Vansa i de Tuixent, sovint el que hi trobava em feia pensar en altres històries que anteriorment havia conegut sobre curanderes i curanderos que guarien amb herbes remeieres. Encara no sé exactament per què, però una de les que més recordava era la de María Sabina, la curandera i xamana mazateca anomenada la *Sabia de los Hongos*.

El record d'aquella associació devia restar fermament ancorat al subconscient, ja que quan els editors Joan Bestard, Xavier Roigé, Jesús Contreras i Camila del Mármol em van contactar, a través d'aquesta darrera, per veure si volia participar en un llibre d'homenatge a Joan Frigolé, gairebé immediatament aquell flaix del passat se'm va fer present amb una gran intensitat. Potser en la decisió de treballar sobre una sàvia mexicana hi va influir el vincle que l'homenatjat manté amb Mèxic a causa de la seva filla Iris i dels seus néts, Laia i Miquel, i que han portat el Joan i la Rosa a viure al Districte Federal mig any per ser a la vora de la seva família.

Així doncs, vaig començar a treballar sobre María Sabina —la Sàvia dels Bolets—, de Huautla de Jiménez, poble mazateca de les muntanyes d'Oaxaca. Però, tot sovint, la bibliografia manejada m'enviava a un altre referent: aquell estudiant de la Universitat de Los Angeles, Carlos Castaneda, que després de conèixer un bruixot yaqui que vivia entre Sonora i Arizona, don Juan Matus, decidí penjar els hàbits antropològics i dedicar-se ell mateix al xamanisme o neoxamanisme.

D'aquesta manera, l'article que inicialment s'havia de titular «De bolets al·lucinògens i peiot: xamanes i neoxamans a Mèxic» va passar, per suggeriment d'Inés Tomás, a la rúbrica que ara encapçala l'escrit. Aquest article consta de dues parts: la primera, «El banquer, la sàvia i els bolets al·lucinògens», està dedicada, òbviament, a María Sabina, mentre que la segona té encara un títol més explícit: «Castaneda i Don Juan, els huitxols i el peiot».

Segons la meua opinió, que no podré desenvolupar aquí, amb María Sabina i amb el tàndem Castaneda-Don Juan s'inicia allò que més endavant es conegué com a *neoxamanisme*, és a dir, aquelles pràctiques xamàniques realitzades fora del seu context tradicional i que, en conseqüència, difícilment poden acomplir les funcions socials i col·lectives que les societats originàries assignen a la figura del xaman. En efecte, María Sabina va ser la primera a organitzar una vetllada amb els *niños santos* per a un occidental —Robert Gordon Wasson—, mentre que Castaneda va popularitzar entre els joves i no tan joves del seu temps una modalitat de xamanisme o neoxamanisme pensada, també, amb el segell de la societat de consum. Vegem ara les dues històries amb una mica més de deteniment.

1. EL BANQUER, LA SÀVIA I ELS BOLETS AL·LUCINÒGENS

El dia 13 de maig de 1957, un banquer i micòleg nord-americà, Robert Gordon Wasson, publicava a *Life* —revista de gran tirada— un article titulat «Seeking the magic mushroom» i traduït i editat en castellà «En busca del hongo mágico» en la versió espanyola de la mateixa revista del 10 de juny del mateix any. L'inici de l'article és impactant i sintetitza bé l'experiència de Wasson. Diu així:

En la noche del 29 de junio de 1955, y en una aldea mexicana tan lejana que la mayoría de habitantes no hablan español, mi amigo Allan Richardson [el seu fotògraf] y yo compartimos con una hospitalaria familia india una «comunidad sagrada», en la que se adoraron primero, y se consumieron, luego, ciertos hongos «divinos». En la ceremonia religiosa los indios mezclan ritos cristianos y paganos en forma desconcertante para el cristiano pero natural para los indígenas. Dirigieron el ritual dos mujeres, madre e hija, ambas curanderas; y el oficio se celebró en lengua mixteca. Los hongos producen visiones a quienes los comen. Mi amigo y yo masticamos y tragamos las setas, tuvimos alucinaciones, y salimos aterrados del trance (p. 1).

Una bona part de l'article està dedicada a explicar com Gordon Wasson havia contactat amb María Sabina (batejada a l'article com a Eva Méndez), la preparació de la vetllada nocturna («velada» en el text) a la qual van assistir unes vint persones, la neteja dels bolets als quals hom resa i que es passen pel fum del copal, i la ingesta amb el sabor amarg i l'olor rànica i penetrant quan es masteguen. Després, i ja totalment a les fosques, comencen les nàusees seguides de les al·lucinacions. Wasson descriu les seves visions de caràcter mític: «[...] veía», escriu, «los arquetipos, las ideas platónicas que fundamentan las

imperfectas imágenes de la vida cotidiana» (p. 4), mentre la «señora» comença a cantar i a dansar cadenciosament.

La ingesta del teonanacatl, el bolet diví —la «carn dels déus» com l'anomenen els antics mexicans—, el fa pensar: «Las visiones debieron de surgir sin duda de nuestro propio ser. Mas no recordaban nada que hubiéramos visto con nuestros propios ojos. En algún lugar recóndito del ser existe tal vez un repositorio donde tales visiones permanecen hasta ser conjuradas» (p. 9).

Amb aquestes al·lusions als arquetips de l'inconscient col·lectiu de Jung, R. Gordon Wasson explica una segona visita a Huautla de Jiménez, aquest cop acompanyat per Roger Heim, un micòleg internacionalment conegut i director del Museu Nacional d'Història Natural de França. Ambdós descobreixen que els *niños santos*, com María Sabina anomenava els bolets, aguditzen la memòria i la intuïció, anul·len la noció de l'espai i el temps i no generen addicció. També poden precisar molt més la seva funció i utilitat:

Los hongos no se emplean como agentes terapéuticos. Por sí solos, no producen curaciones. Los indios los «consultan» cuando se sienten perturbados por graves problemas. Si alguien enferma, los hongos revelan la causa del mal, pronostican si el paciente sanará o morirá y prescriben lo que debe hacerse para acelerar la recuperación [...]. Los indios creen que los hongos abren las puertas de lo que llamamos percepción extrasensoria (p. 10).

La publicació de Wasson va causar un fort impacte tant en l'àmbit científic¹ com periodístic² i també en l'àmbit local, ja que, com veurem, el petit i tranquil poble de Huautla de Jiménez, en plena serralada Mazateca, es va veure envaït per una turba de *hippies* i altres aventurers a la recerca d'emocions fortes.

Al seu torn, Wasson, que juntament amb Valentina Pavlovna —amb qui s'havia casat—, ja era ben conegut per les seves tesis sobre el *soma*,³ va continuar treballant incansablement sobre el món dels enteògens en general i del teonanacatl en particular. En alguns textos posteriors⁴ va ampliar les informa-

1 Entre els científics, cal posar en relleu Roger Heim, ja esmentat, i Albert Hofmann, que va sintetitzar l'LSD i va analitzar les propietats farmacològiques dels bolets mexicans.

2 Els més importants, Fernando Benítez, de qui tractarem, i Alberto Ongaro, periodista italià de *L'Europeo* que va viatjar de Milà a Huautla de Jiménez per entrevistar María Sabina.

3 Claude Lévi-Strauss va ressenyar el llibre *Soma. Divine Mushroom of Immortality*, de Wasson (1968), a «Los hongos en la cultura, a propósito de un libro de R. G. Wasson». Vegeu la bibliografia final.

4 Vegeu «Los hongos alucinógenos de México: una investigación sobre los orígenes del concepto religioso entre los pueblos primitivos», conferència pronunciada l'any 1960 a la Mycological Society of America d'Oklahoma, i també el llibre de síntesi: *El hongo maravilloso: teonanácatl. Micología en Mesoamérica*, que trobareu a la bibliografia.

cions aparegudes a *Life*. Així, confessa que ni ell ni Valentina Pavlovna no eren ni micòlegs ni etnòlegs professionals i que el seu interès per tota mena d'espècies de bolets enervants anava molt més adreçat a conèixer tot allò que els camperols i les classes il·letrades sabien, pensaven i feien amb els bolets que no pas a conèixer a fons els tractats teòrics i bibliogràfics sobre el tema.⁵ En el cas del *Psilocybe mazatecorum* o *Psilocybe mexicana*, les dificultats per accedir al coneixement de les sàvies (i els savis) locals van ser especialment notables, ja que a més de no parlar l'espanyol es mostraven reticents a comentar els seus ritus religiosos amb forasters. No és sense un sentiment d'orgull que assenyala que ell i al cap de poc Valentina Pavlovna van ser els primers occidentals a participar en una vetllada ritual nativa. Afegeix, seguidament, que van ingerir els bolets amb freqüència, però que mai no ho van fer amb propòsits recreatius ni de «viatge». En la ingesta ritual cal menjar-los o beure'ls crus i frescos, mai cuinats.

En el decurs de les seves recerques i publicacions, Wasson anà perfilant una tesi clara i contundent segons la qual els antics mexicans van adorar un bolet al·lucinogen, el teonanacatl, «la carn dels déus», i que precisament pel seu caràcter enervant i euforitzant va ser percebut com a diví, i considerat el millor camí per assolir l'èxtasi. Però resulta que aquest mateix caràcter el matrimoni Wasson l'havia observat en un altre fúngid, l'*Amanita muscaria*, enteogen que, com ja se sap, té un paper de primer ordre en el xamanisme siberià. Aquestes semblances i coincidències els permeteren formular una nova hipòtesi segons la qual els indis d'Oaxaca serien els descendents dels caçadors paleosiberians que haurien emigrat d'Euràsia i —després de travessar per l'estret de Bering i creuar l'Àrtic i els Estats Units— havien arribat a Mesoamèrica, on podrien haver establert el culte al teonanacatl, un culte que al seu torn podria ser confirmat històricament per l'abundància d'estatuetes en forma de bolet que són de llarga tradició en les cultures prehispaniques de les terres altes maies, tant de Mèxic com de Guatemala.

Molts anys després, amb l'arribada dels espanyols, els escriptors o cronistes d'Índies del segle XVI —principalment Fray Toribio de Benavente, anomenat *Metolinia*, Diego Durán i el més acurat de tots, Bernardino de Sahagún— es feren ressò del paper que els bolets enteògens tenien dins dels ritus primitius. La mirada dels missioners fou, com era d'esperar, crítica, i el bolet en qüestió fou qualificat de diabòlic sense paliatius. Segons Wasson, la persecució decre-

⁵ Aquesta afirmació sembla desmentida pel fort aparell erudit —arqueologia, micologia, art, etnografia, història general— que acompanya els llibres i articles de Gordon Wasson i la seva esposa.

tada per l'Església catòlica va ser motivada, en bona mesura, per la inquietant semblança —«perturbador paralelisme», segons les seves paraules— entre la comunió cristiana i la comunió amb els bolets sagrats. Però malgrat la persecució en tota regla de l'Església i del seu braç armat —és a dir, la Inquisició—, el culte va perviure secretament en els racons més allunyats de les muntanyes d'Oaxaca, en plena serralada Mazateca.

Pel que fa al ritu pròpiament dit, Wasson introdueix el concepte de persona *honguizada* o *hongada*, que es podria traduir al català com *emboletada* o, potser millor encara, amb l'expressió habitual de *tocada del bolet*.⁶ Una de les connotacions d'aquest estar *tocat del bolet* és l'embriaguesa divina o èxtasi. Per als grecs, l'*ekstasi* designava el vol de l'ànima fora del cos, és a dir, el mateix que li passa a l'*emboletat*, que pateix o gaudeix dels efectes de l'enteogen que ha ingerit.

Però aquí no s'acaba tot, ja que la gosadia intel·lectual de Wasson per llançar hipòtesis arriscades sembla que no tenia límit. Així doncs, estableix un nou paralelisme entre la litúrgia mexicana de les vetllades amb els *niños santos* i els misteris d'Eleusis de la Grècia clàssica. Les proves que aporta Wasson no semblen pas gaire convincents, ja que es limiten a constatar que els misteris eleusins se celebraven a finals de setembre i primers d'octubre, l'època de floració dels bolets a la Mediterrània, i que giraven a l'entorn de la ingesta d'un beuratge que produïa unes visions inefables. El ritu era sempre nocturn i d'això en conclou la semblança d'uns i altres que expressa de forma poètica:

[...] estos ritos [es refereix a Eleusis] se dan en la actualidad, sin que los estudiosos del mundo clásico lo sepan, en casas desperdigadas, con el techo de paja, sin ventanas, lejos de las carreteras frecuentadas, alto en las montañas de México, en la quietud de la noche rota por el lejano ladrido de un perro o por el rebuznar de un burro (2003: 108).

Per arrodonir-ho del tot, l'autor, que pensa que Plató havia estat un iniciat dels misteris d'Eleusis, llança la idea que el seu famós món de les idees (i valgui la redundància) devia ser fruit d'una bona dosi de bolet visionari consumit secretament i ritualment en aquesta ciutat de Grècia.⁷

Sintetitzant algunes de les coses dites: gràcies a R. Gordon Wasson, els ritus mazateques vinculats al teonanacatl i a María Sabina van ser divulgats arreu. Els

6 Vegeu el llibre pioner de Josep M. Ferigla (1985): *El bolet i la gènesi de les cultures. Gnoms i follets: àmbits culturals forjats per l'Amanita muscaria*. L'autor és un dels màxims coneixedors d'aquest món.

7 Vegeu, en la bibliografia general, *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*, de R. Gordon Wasson i d'altres (1992).

resultats d'aquest esbombament no sempre foren previsibles. El mateix Wasson, en un llibre posterior, ho reconeix:

Como consecuencia de mis artículos en *Life*, una turba de buscadores de emociones que querían los «hongos mágicos» cayó sobre Huautla de Jiménez, *hippies*, psiquiatras heterodoxos, gente extravagante, aun guías de turismo con sus rebaños [...] alterando y corrompiendo el apacible tenor de la vida en lo que había sido, al menos en la superficie, un idílico pueblo indio (1983: 10).

Les opinions de dos fills de Huautla, Álvaro Estrada, biògraf de María Sabina, i la mateixa xamana són encara més amargues. El primer diu: «Es cierto que antes de Wasson nadie hablaba con tanta soltura de los niños. Ningún mazateco revelaba lo que sabía de ese asunto [...]. Cuando los mazatecos hablamos de las veladas, lo hacemos en voz baja», mentre que María Sabina en el mateix llibre d'Estrada (1977: 119) manifesta el seu desencís tot comentant:

[...] desde el momento en que llegaron los extranjeros a buscar a Dios, los *niños santos* perdieron su pureza. Perdieron su pureza, los descompusieron. De ahora en adelante ya no servirán. No tiene remedio. Antes de Wasson yo sabía que los *niños santos* me elevaban. Ya no lo siento así. La fuerza ha disminuido (1977: 120).

1.1. Seguint el rastre del bolet enteogen

Quatre anys després de la publicació de Wasson a *Life*, un periodista i assagista mexicà, Fernando Benítez, estudiós dels pobles i ètnies indis de Mèxic,⁸ va decidir viatjar a la serralada Mazateca, on va viure unes experiències intenses que plasma en el llibre *Los hongos alucinantes* (1964).

La primera part és històrica, i Benítez es remunta a un dels més importants escriptors d'Índies, el ja esmentat Bernardino de Sahagún, que en la seva monumental *Historia general de las cosas de la Nueva España*, explica que «[...] los indios comían en sus convites [...] unos honguillos negros llamados nanácatl, los cuales emborrachan, hacen ver visiones y aun provocan a lujuria» (citada per Benítez, 1964: 9).

El mateix Sahagún menciona el peiot que els indígenes «tomaban en lugar de vino» (p. 10), per posar en relleu tot seguit que les dues drogues —la del

⁸ A Ediciones Era, de Mèxic, Fernando Benítez va editar sis volums d'una col·lecció titulada «Los Indios de México», dedicada als grans pobles i ètnies indígenes prehistòriques.

bolet i la del cactus— provocaven una baixada als inferns terrorífica sense comentar, com recorda el periodista, que també poden fer possible l'ascensió al cel. En tot cas, la imatge negativa establerta pels escriptors d'Índies es perllongà dins de la ideologia hegemònica mexicana fins que, al segle xx, tres estrangers —Antonin Artaud, Aldous Huxley i R. Gordon Wasson— reivindiquen el peiot els dos primers i els bolets allucinants el tercer. Alguns dels capítols del llibre de Benítez estan dedicats a explicar l'anada de Gordon Wasson a les muntanyes d'Oaxaca i no caldrà insistir-hi.

Segons el meu parer, Benítez introdueix dos temes nous que tracta en profunditat: d'una banda, considera el teonanacatl i el peiot drogues bessones i, de l'altra, ofereix una esplèndida descripció del seu viatge interior després d'haver consumit el bolet allucinogen.

Pel que fa al primer tema —la semblança de les dues substàncies—, el desenvolupa en un epígraf titulat «Identidad de los contrarios». En efecte, hom recollecta tant els bolets com el peiot a punta d'alba i els consumeix en un ritual nocturn; s'administren per parelles (mascle i femella) i la ingesta exigeix un estat de puresa d'ànima i cos —que afecta, principalment, la prohibició estricta de mantenir relacions sexuals uns dies abans i després del consum— i, per damunt de tot, la semblança dels objectius cercats. En paraules de l'assagista que ens ocupa:

[...] sus efectos son igualmente similares. En lo esencial, los dos provocan alucinaciones sensoriales, desdoblamiento de la personalidad, alteración del tiempo y del espacio, incapacidad de fijar la atención, reminiscencias y períodos hilarantes [...]. Esta materia de los sueños, de los delirios y de los éxtasis era y es aprovechada con la finalidad de descubrir la causa de la enfermedad, el lugar dónde el paciente perdió su alma o la adivinación del futuro (p. 40-41).

Pel que fa al segon aspecte esmentat —el viatge interior de l'escriptor—, explica que, quan ja estava a punt de contractar els serveis d'un suposat xaman que li havia venut uns bolets pel carrer, el mateix Gordon Wasson li recomana anar amb peus de plom per evitar caure en mans de farsants i li suggereix un valor segur: María Sabina. Ho argumenta amb gràcia dient-li:

Los hongos sagrados antes no se vendían en la calle, como no se venden las hostias, pero hoy se ofrecen en todas partes y constituyen un comercio que ya vale algunos miles de pesos. Hay que cuidarse de los charlatanes y de los simuladores. María Sabina es una profunda conocedora de su profesión... Por ello se la recomiendo (p. 87).

Evidentment, Benítez segueix el seu consell i contacta amb María Sabina, que, a més d'explicar-li la seva vida —com després ho faria amb el seu biògraf, Álvaro Estrada—, li organitza una vetllada a casa d'una tal Herlinda, professora i traductora que vivia al mateix Huautla de Jiménez. En aquesta primera experiència, Benítez descriu una primera fase d'ascens cap al cel, en un estat d'eufòria i èxtasi i sentint-se déu, per, tot seguit, i amb la mateixa intensitat, baixar als inferns en un tràngol absolutament dolorós i angoixant.

Malgrat aquesta experiència agrejolça, l'estiu de l'any següent —el 1962— retorna a Huautla i repeteix la temptativa, aquest cop, però, a la pobríssima casa barraca de la sàvia, on ella es prepara fumant i bevent aiguardent sense parar. Mentrestant, ell va reflexionant:

[...] tomar los hongos equivalía [...] a dar la vuelta en torno a uno mismo [un] recorrerse uno mismo en un largo viaje donde no hay guías ni mapas, ni posibles itinerarios. Le tenía miedo a ese vuelo espectral sobre los escasos cielos y los abundantes infiernos que integran mi pasado, a la angustia irracional del trance y al mismo tiempo estaba decidido a sufrir la prueba ya que la experiencia del año pasado fue, con sus dolores y sus desgarramientos, una experiencia nueva que me ayudó a conocerme y de la que salí enriquecido espiritualmente (1964: III).

La descripció que seguidament ofereix de la nit, del context, de les sensacions que viu, de la seva comunió amb el paisatge, amb la resta de la gent que participa en el ritual, de la comprensió intuïtiva que se li desvetlla sobre l'antiga mitologia mexicana, l'abandonament de la lògica occidental, la capacitat que l'impulsa a deixar-se penetrar pel misteri, pels *nahuals* i, en definitiva, la plenitud de l'èxtasi i del deliri de què gaudeix a conseqüència d'haver combregat amb els bolets al·lucinògens, és, tota la descripció, senzillament magnífica i un model a seguir tant des de la perspectiva literària com etnogràfica.

En la mateixa orientació que la triada per Fernando Benítez, trobem un altre text, aquest d'Henry Munn, etnopoeta i escriptor vinculat a Huautla de Jiménez pel seu matrimoni⁹ i que havia fet llargues estades entre els conibo del Perú i amb els mazateques de Huautla, interessat per les plantes al·lucinògenes que uns i altres consumien ritualment. Henry Munn ha passat a la història per un text seminal, d'una profunditat filosòfica i simbòlica envejable, que porta per títol «The mushrooms of language» (1973), traduït al castellà com «Los hon-

9 Henry Munn estava casat amb Natividad Estrada, nascuda i resident a Huautla de Jiménez. Natividad era la germana d'Álvaro Estrada, que va escriure, com veurem seguidament, *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. Munn va traduir a l'anglès el llibre del seu cunyat.

gos del lenguaje» i publicat al llibre col·lectiu que va editar Michael Harner, *Alucinógenos y chamanismo* (1976).

L'autor¹⁰ comença assenyalant que els bolets es consumeixen de nit (si ho fas de dia et poden fer tornar boig) i menjats a parells eleven la consciència fins a un pla molt alt i, per damunt de tot, els bolets «parlen» i ajuden la xamana o el xaman a esbrinar el tipus de malaltia que afligeix el malalt i li faciliten el pronòstic: «La curandera [...] come los hongos para ver el interior del espíritu del enfermo, para descubrir lo encubierto, para intuir cómo resolver lo no resuelto: para obtener una experiencia reveladora» (1976: 99).

Per assolir l'objectiu, cal que la xamana entri en una altra realitat més transcendent i els bolets són el mitjà idoni, ja que, a través d'una interacció orgànica, li permeten una experiència psicològica i social guaridora. Els bolets, que per als forasters són drogues, per als mazateques són medicines que permeten comunicar amb l'esperit. D'aquesta manera, la curandera o xamana, durant la vetllada, parla sense parar i els conceptes que apareixen amb més freqüència en el seu discurs són els de «frescor» i «tendresa».

En canvi, en la narració del xaman mascle la idea predominant és la de *susto*. Munn ho aclareix dient: «Existe una enfermedad que los mazatecos designan como susto. Nosotros lo llamamos trauma» (p. 110), que es produeix quan l'ànima o l'esperit del pacient, pels motius que sigui, s'espanta i se'n va. Quan passa això, el malalt o la malalta resta sense nord i guia o, encara en paraules més precises de l'autor, «te pierdes a ti mismo» (p. 111). Aleshores:

[...] la función del chamán mazateca es buscar el espíritu extraviado, encontrarlo, hacerlo volver y reintegrarlo a la personalidad del enfermo [...]. Los chamanes dicen que los hongos muestran: ves, en el sentido que te das cuenta, que te lo descubren: «Trae su espíritu, su alma», implora la curandera (p. 111).

Amb habilitat, l'autor enllaça la descripció de la recerca de les ànimes que vagaregen vés a saber on amb la vocació xamànica del seu informant, Román Estrada, de seixanta anys, i que presenta amb nitidesa l'itinerari del «guaridor ferit», és a dir, aquell especialista que, per poder sanar els altres, primer s'ha de curar ell mateix seguint el sistema que marca la tradició: visitar un savi perquè mengi els bolets per ell. Un cop alliberat del trauma, neurosi o *susto* que l'affli-

10 En una nota, Henry Munn explica que el gruix de la seva reflexió es fonamenta en el llarg treball d'observació i escolta realitzat amb un matrimoni de xamans de Huautla, Irene Pineda i Román Estrada, oncles de la seva dona, Natividad Estrada.

geix, podrà ajudar els altres a guarir-se de les seves xacres. El mecanisme que ho permet funciona així, perquè:

Al vivir en una cultura oral en que no hay escritura, donde las artes se aprenden por tradición transmitida de padre a hijo, de madre a hija, en lugar de los libros, la sabiduría entre los mazatecos se obtiene comiendo los hongos: en visiones y en comunicación que imparten conocimiento (p. 115).

Un cop menjat el bolet, el savi o la sàvia entren en una mena de somnolència que els permet ingressar en un estat de consciència més elevat, semblant al del somni. Després, l'especialista se sent investit per una gran autoritat que li permet fer d'intermediari amb el món dels esperits i conèixer les raons ocultes d'allò que ha succeït o està succeïnt i posar-hi remei. L'objectiu terapèutic és, sempre, molt semblant: «[...] como en la etiología de la neurosis, la enfermedad es una fijación sobre un trauma del pasado que el individuo es incapaz de trascender y del que hay que liberarlo, si se le quiere curar» (p. 127).

Finalment, cal assenyalar que l'expansió de consciència és valorada de manera molt diferent segons la perspectiva adoptada. De nou, amb les paraules de Munn:

[...] mientras que en los informes de las experiencias de investigación se dice que (los hongos) producen despersonalización, esquizofrenia y perturbación mental, el chamán mazateca se siente inspirado por ellos y se considera dotado con el poder de unir lo que está separado: es capaz de curar la personalidad dividida [...] y mediante una súbita síntesis de intuición, de indicios dispersos, logra encontrar la solución de los problemas (p. 125).

D'aquí el paper absolutament nuclear de les xamanes i els xamans en el sistema terapèutic indígena, ja que «los mazatecos dicen que los hongos hablan [...]. Los que los comen son hombres de lenguaje, iluminados con el espíritu, que se llaman a sí mismos los que hablan, los que dicen» (p. 134).

Fins aquí Munn. Tot el que s'ha anat dient fins ara sobre els bolets al·lucinògens i sobre el racó de món de la serralada Mazateca quedaria coix i incomplet sense una referència més directa i explícita a María Sabina, la principal protagonista de tota aquesta història. I això podem fer-ho gràcies a Álvaro Estrada, fill de Huautla de Jiménez, de parla mazateca i enginyer de professió, que, després d'entrevistar llargament la protagonista, va publicar el llibre titulat *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos* (1977), amb pròleg de R. Gordon Wasson i en què es dissenya amb profunditat el perfil d'aquesta xamana. La síntesi que s'ofereix a continuació segueix de molt a prop i amb moltes citacions textuals el llibre d'Álvaro Estrada.

María Sabina no sap l'any que va néixer, semblantment a la resta de la gent de la seva generació. Sí que li van dir que la seva mare tenia 14 anys quan la va parir i el seu pare, 20. Ambdós eren indis mazateques, que com ella no parlaven altra cosa que aquest idioma i que mai no van anar a escola. María Sabina evoca uns records molt vius sobre la pobresa de la seva infància i com el seu pare va cremar, per error, una *milpa* sagrada protegida pel Senyor dels Trons i, que a conseqüència d'això, va morir convertit en gall dindi (*guajolote*) i enmig d'intensos patiments.

La seva mare, en quedar vídua, va tornar a la casa dels seus pares, també molt pobres. De la seva infantesa recorda que un oncle seu es va posar malalt i que van avisar un *sabio* per guarir-lo. Per primera vegada, María Sabina observava una *velada* amb els *niños santos*. Ja llavors la va atreure profundament el llenguatge del curandero, que parlava dels estels i dels animals.

Un dia, mentre vigilaven unes gallines a la muntanya amb una germana seva, van trobar uns bolets sota d'un arbre i se'ls van menjar. Tot seguit es van marejar, «como si estuviéramos borrachitas» (p. 44), i després es van posar molt contentes. Van continuar menjant-ne per matar la gana i ella «sentía que me hablaban. Después de comerlos oía voces. Voces que venían de otro mundo. Era como la voz de un padre que aconseja» (p. 45).

Poc després té una visió en què se li apareix el seu pare mort i li diu: «María Sabina, arrodíllate y reza [...]. Yo me arrodillé y recé. Le hablé a Dios, a quien cada vez lo sentía más familiar [...]. Yo sentía que yo hablaba mucho y que mis palabras eran hermosas» (p. 45).

Amb 14 anys l'ajunten maritalment amb Serapio Martínez i viuen bé. Ell se'n va a la guerra amb els zapatistes i ella dóna a llum Catarino. Després li comuniquen que Serapio ha mort en combat, però al cap de sis mesos torna. L'home bevia poc i era treballador, però li agradaven molt les dones que portava a casa. Amb ell procreen tres fills, però finalment mor de l'*enfermedad del viento* (una broncopneumònia). Amb vint anys (i com sa mare), María és vídua. Mentre va viure amb el seu marit mai no va prendre bolets. Recordeu que qui va a una vetllada no ha d'haver tingut tractes sexuals quatre dies abans (i després) i això, amb un marit mexicà, no devia ser fàcil d'acomplir.

En quedar vídua torna a menjar-ne i afegeix: «En el fondo yo sabía que era mujer doctora. Sabía cuál era mi destino. Lo sentía dentro de mí. Sentía que tenía un gran poder que en las veladas despertaba en mí» (p. 52).

La seva germana es posa malalta i ella decideix guarir-la amb els *niños santos*. Així, «cuando los niños estaban trabajando dentro de mi cuerpo, recé y le pedí a Dios que me ayudara a curar a María Ana... Yo hablaba y cantaba. Sentía que cantaba bonito. Decía lo que estos niños me obligaban a decir» (p. 55). Té vi-

sions, «comprendí que los hongos me hablaban. Yo sentí una felicidad infinita. En la mesa de los Seres Principales apareció un libro [...]. Yo exclamé emocionada “eso es para mí, lo recibo” [...]. Yo había alcanzado la perfección. Ya no era una simple aprendiz». No cal ni dir que la seva germana María Ana es posa bona amb el tractament rebut. Transcorreguts dotze anys de viduïtat, es torna a casar o ajuntar. El nou marit —Marcial— li pegava sovint i s'emborratxava molt. Amb ell té sis fills i tots moren, excepte Aurora. Marcial era també molt faldiller i va morir a mans dels fills d'una altra dona amb la qual mantenia relacions adúlteres. La protagonista ho reflexiona dient: «[...] el hecho de haber quedado viuda por segunda vez facilitó en cierta manera el que me decidiera a entregarme a mi destino. El destino que se me había fijado antes de nacer. Ser sabia. Mi destino era curar. Curar con el lenguaje de los niños santos».

Primer fa de curandera, però ben aviat es decanta envers la seva vocació original: ser sàvia. Després explica detalladament un seguit de casos de guaricions a través de les vetllades: «En mis veladas», diu, «entro en otro mundo diferente al que conocemos a la luz del día [...], nada de lo que enseñan los honguitos debe ser temido» (p. 78-79), per afegir una mica més endavant: «Los niños santos me dictan, yo soy la intérprete» (p. 82).

La certesa de la seva vocació se li havia posat en relleu quan va ser vídua per segona vegada: «Me entregué para siempre a la sabiduría, para curar las enfermedades de la gente y para yo estar siempre cerca de Dios. A los honguitos se les debe tener respeto [...]. En verdad, yo nací con mi destino. Ser sabia. Ser hija de los niños santos» (p. 46).

Decidit i acceptat el seu destí serà quan coneixerà R. Gordon Wasson i Fernando Benítez, que amb els seus escrits la faran mundialment famosa.

Un parell d'anys després de la publicació del llibre d'Álvaro Estrada i fonamentat en el mateix llibre, Nicolás Echevarría va filmar un reportatge protagonitzat per una María Sabina vella, pobra i resignada titulat *María Sabina, mujer espíritu* (1979). La protagonista hi explica la seva quotidianitat (subsistència, família i fills, veïnatge, etc.) i també com desplega els dots xamànics durant les vetllades rituals nocturnes amb els *niños santos*.

Uns darrers comentaris per enllestir l'epígraf. Peter T. Furst, el primer antropòleg de professió que trobem en tot aquest recorregut, dedica alguns capítols del seu llibre panoràmic —*Alucinógenos y cultura* (2002 (1976))—, i principalment el titulat «Los hongos sagrados, redescubrimiento en México»,¹¹ als

11 A més del capítol esmentat, també són d'interès els titulats: «La *Amanita muscaria*, “hongo de la inmortalidad”» (cap. VIII), «R. Gordon Wasson y la identificación del soma divino» (cap. IX) i «La “raíz diabólica”» (cap. X).

bolets al·lucinògens d'Oaxaca, que contextualitza amb fonaments històrics i antropològics ben pertinents.

En una altra direcció trobem el que podríem anomenar l'apropiació New Age del *Psilocybe mexicana*,¹² primer pels *hippies* i altres recercadors psiconàutics i després per alguns joves mexicans abrandats de mexicanisme, idealisme i primitivisme. Un bon exemple d'aquests darrers és Enrique González-Rubio, que després de llegir el llibre de Fernando Benítez *Los hongos alucinantes* va decidir viatjar a Huautla de Jiménez per conèixer María Sabina. Això s'esdevenia l'any 1972. El fruit d'aquest viatge peculiar i d'altres que el van seguir el va plasmar en dos llibres sobre el tema titulats, respectivament, *Conversaciones con María Sabina y otros curanderos. Hongos sagrados* (1986) i *La magia de los curanderos mazatecos: después de María Sabina* (2001). Comentaré breument el primer, ja que em vaig quedar sense forces per abordar el segon després de la lectura.

El llibre publicat el 1986 està dedicat a la «memoria de la sacerdotisa María Sabina» i a l'«Advertencia» inicial l'autor deixa clar que hom ha d'apropar-se a l'objecte d'estudi sense prejudicis ideològics ni marcs teòrics. Malgrat aquesta declaració de principis, penso que és difícil trobar un text més carregat de judicis de valor, prejudicis, idealitzacions i valoracions gratuïtes que el que González-Rubio va escriure. Només un parell de citacions textuals per il·lustrar-ho:

En el año de 1976 era estudiante de Antropología, y había decidido investigar en la Sierra Mazateca, y conocer a los mejores curanderos.

Sin embargo, debo aclarar que cada día me alejaba más de la forma de pensar de los antropólogos, sobre todo en lo relativo a la Magia y la Religión.

La finalidad que me motivaba no era científica ni antropológica: era más bien la búsqueda de un conocimiento de lo sagrado, el encuentro con una herencia cultural prehispánica llena de magia y misterio, que nos lleva al conocimiento de lo más profundo de nosotros mismos. La actitud atea materialista de la mayoría de los antropólogos, sobre todo los de la corriente marxista, era precisamente lo contrario de lo que yo buscaba y pensaba (1986: 77).

A la segona, es refereix a la ingesta del bolet, que anomena *Psilocybe cerulenses mazatecorum Heim*, amb unes conseqüències fulminants: «[...] a partir de esa experiencia [la primera, que havia tingut sol, a la vora d'un riu] mi vida cambió y experimenté una revolución intensa» (p. 37), i força més endavant

12 Hi ha una bibliografia important de botànics, etnobotànics i químics sobre el tema de les «plantes dels déus» encapçalada per Richard Evans Schultes i seguida per Alexander Shulgin, Jonathan Ott, Giorgio Samorini i d'altres que aquí no podré tenir en compte.

ens aclareix en què va consistir: «Cuando llegué a Huautla la primera vez, era ateo, marxista, escéptico, “intelectual”. El enfrentamiento directo con el mundo de lo sagrado a través de la magia de Teonanácatl hizo que sintiera mi Espíritu, y que sintiera a Dios» (p. 153).

En fi, la contínua idealització del món indígena —personificat en uns xamans i xamanes d'una espiritualitat sense fissures i que desconeixen l'interès material—, una diatriba furibunda contra els investigadors ateus i marxistes (els antropòlegs) i un joc constant maniqueu de bons i dolents —els indis enfront del món— fan que la lectura de les 171 pàgines del llibre sigui molt sovint una tasca feixuga que no convida, com apuntava, a llegir el segon volum de l'autor sobre el mateix tema.

Els epígons d'aquesta història¹³ són representats per Julieta Casimiro, una altra xamana mazateca del mateix poble de Huautla de Jiménez, camperola i mare de deu fills que pertany a l'anomenat Consell Internacional de les Tretze Àvies Indígenes. Julieta va ser entrevistada per Carol Shaefer en el llibre *La voz de las trece abuelas. Ancianas indígenas que aconsejan al mundo* (2008) i després per Ima Sanchís a «La Contra» de *La Vanguardia* (20 d'agost de 2008). Així, i malgrat que Casimiro segueix les passes i l'itinerari iniciàtic de les seves antecessores, en cap moment fa el més lleuger esment de la més famosa de totes, María Sabina, la sàvia i xamana que ens ha ocupat fins aquí.

2. CASTANEDA I DON JUAN, ELS HUITXOLS I EL PEIOT

2.1. Els precursors

Abans que Carlos Castaneda es referís al *mescalito* —nom afectuós del peiot— com un dels mitjans per accedir a la realitat no ordinària, alguns altres autors l'havien precedit en el seu interès per aquesta droga ritual.

Així, per exemple, l'any 1936, Philippe de Felice va escriure un llibre titulat *Poisons sacrés, ivresses divines*, traduït i publicat en castellà l'any 1975 com a *Vé-venenos sagrados. Embriaguez divina*. Un dels capítols porta per títol «El peyotl» i l'autor en dóna una bona descripció inicial:

13 A més a més de María Sabina i la seva filla Apolonia, R. Gordon Wasson esmenta altres xamans i xamanes com Aurelio Carrera, el Borni; Aristeo Matías, un zapoteca, i Rufina de Jesús, que s'enduia els bolets a missa per augmentar-ne l'eficàcia. Munn esmenta, com ja s'ha dit, Irene Pineda i Román Estrada, mentre que E. González-Rubio parla de Don Ernesto, Don Ricardo i el curandero Pablo.

El peyotl (*Echinocactu williamsii*) es un pequeño cactus que crece en las regiones montañosas y secas de México central y septentrional, y en algunos lugares de Texas, al sur de Estados Unidos [...]. En México los indios huicholes y los tarahumara lo llaman *hicouri* o *jículi* [...].¹⁴ Partido en rodajas secas en los Estados Unidos recibe el nombre de *mescal*, *buttons* o *dry-whisky* (1975: 145-146).

L'autor explica quelcom que ja hem apuntat i és que Bernardino de Sahagún va assenyalar les virtuts endevinatòries del peiot i que l'Església el va condemnar com a «arrel diabòlica» des del començament. Però, malgrat els anatemes i les prohibicions i de la mateixa manera que havia passat també amb el teonanacatl, els indis van continuar consumint-ne secretament tant per la capacitat d'endevinar com per l'extraordinària fortalesa física —caminar durant dies sense necessitat de menjar ni de dormir— que en suposa la ingesta.¹⁵

Encara dins d'aquestes informacions genèriques, De Felice assenyala els quatre grups d'indis que habiten la regió salvatge i aïllada de la Sierra Madre del Pacífic que empren el peiot amb finalitats rituals, que són: els huitxols, els cora, els pepuhans i els tarahumara.

Una bona part del capítol consisteix en la descripció de la cerca i l'ús del peiot per part dels huitxols fonamentada en C. Lumholtz, un etnòleg que el 1904 va escriure un llibre, *Unknown México*, traduït al castellà com *El México desconocido* (1986). Hi descriu, de manera molt acurada, la peregrinació de 350 km (altres autors parlen de 400 o 450) que anualment recorren alguns membres d'aquesta ètnia per desplaçar-se fins al desert de San Luis Potosí, que és on creix el cactus. Més endavant veurem amb detall aquest famós pelegrinatge. Diguem, per ara, que De Felice finalitza el seu escrit dient:

El pequeño cactus, considerado primero como sede de una energía misteriosa y como agente de una vida superior, se ha convertido en el mediador indispensable entre los hombres y las potencias divinas, sacramento por excelencia que permite comunicar con ellas, la encarnación vegetal del Fuego, del Sol y de los demás dioses (p. 168).

Aquests aspectes de culte i sacramentals són estudiats per un clàssic del tema: l'antropòleg Weston La Barre, autor de *The peyote cult* (1938), traduït al castellà —*El culto del peyote*— a Mèxic, l'any 1980 i text de consulta obligada. La Bar-

14 Cada autor que he llegit empra una grafia diferent. Per exemple, *hikori* o *hikuli* (Weston La Barre); *Ciguri* (Antonin Artaud); *Peyote* o *divino peyote* (Fernando Benítez); *hikuri* (Peter T. Furst), *bi'ikuri* (Eugenio Porras).

15 Sovint hom l'ha comparat amb el paper i la funció de la coca, a l'altiplà andí.

re va interessar-se fonamentalment pel culte del peiot entre els indis nord-americans, un culte que va girar a l'entorn de *La dansa del fantasma* (*The ghost dance*) i la posterior fundació de l'Església indígena americana. Malgrat el seu interès pel mescalisme, La Barre dedica un capítol inicial que titula «Etnología del peyotismo» amb un èmfasi clar sobre els huitxols i els tarahumara, com també el caràcter tribal del peiotisme mexicà.¹⁶

Força diferents són els escrits de l'escriptor maleït Antonin Artaud, agrupats en el llibre *Los Tarahumara* (edició francesa del 1971 i castellana del 1974).

Sembla que Artaud va viatjar al país tarahumara gràcies al suport de la Universitat de Mèxic i que hi va residir entre l'agost i l'octubre del 1936. De totes maneres, el text principal —«El rito del peyote entre los Tarahumara»— no va ser redactat fins a l'any 1943. En efecte, Artaud el signa a Rodés, en una casa de salut o hospital psiquiàtric al cantó de l'Avairon, on havia estat reclòs per desequilibri mental sever. L'escrit té un aire surrealista important i l'autor barreja els seus records agradables entre els indis amb la desesperació del moment present. Després de la ingesta de peiot recorda que «pensé entonces, en aquel momento, que estaba viviendo los tres días más felices de mi existencia», ja que «cuando había perdido la imaginación [...] el peyote me la daba» (1974: 105). En canvi, al manicomi, segons explica, no solament el mataven de gana, sinó que gairebé cada dia el sotmetien a la tortura dels electroxocs. I la comparació entre la teràpia indígena i l'occidental se li fa inevitable i, així, escriu: «¡Qué lejos está todo esto [es refereix al tractament amb electroxocs] de la curación mediante el peyote! Por lo que vi, el peyote fija la conciencia e impide que se extravíe, que se entregue a las impresiones falsas!» (p. 28).

El peiot, que ell anomena *ciguri*, és com una mena de droga que li permet apropar-se a la Veritat (així, en majúscules) i, segons ell: «El peyote conduce al yo hasta sus fuentes auténticas [...]. Has visto de dónde vienes y quién eres y desaparecen las dudas sobre lo que eres. No existe emoción ni influencia exterior que pueda desviarte de ello» (p. 26).

Sintetitzant: el peiot el porta cap al camí del misteri i del misticisme, d'allò que és meravellós i que l'allunya de les misèries quotidianes i també del cristianisme, que confessa odiar amb totes les seves forces.

Un dels altres textos, «La danza del peyote», sembla escrit en ple deliri surrealista —o potser en estat de brot psicòtic— i la veritat és que no he sabut entendre el missatge d'Artaud, si és que en té cap.

¹⁶ Tres apèndixs del llibre titulats «El peyote en México», «El peyote y el frijol del mezcal» i «El peyote y el teonanácatl» completen les informacions aportades per aquest clàssic sobre el tema.

Un darrer precursor de Castaneda, i el més conegut i influent, és, indubtablement, Aldous Huxley. Pablo Friedländer, prologuista d'un llibre sobre l'experiència de l'èxtasi,¹⁷ explica que:

Una bella mañana de primavera, el 6 de mayo de 1953, el ya renombrado escritor Aldous Huxley tomaba 400 miligramos de sulfato de mescalina. Era el regalo que le había traído a su tan visitada casa californiana el psiquiatra inglés Humphry Osmond, uno de los primeros en utilizar para fines terapéuticos las substancias que luego se llamarían *psicodélicas*.

La experiencia [...] fue publicada en su libro *Las puertas de la percepción* (1956, original *Doors of perception*, 1954), que sin querer resultó un hito fundacional de la generación psicodélica (2003: 12).

El llibre que he sintetitzat en una altra ocasió¹⁸ i que ara en bona manera reproduiré s'estructura de la manera següent. Després d'una breu al·lusió a Ludwig Lewin, el primer estudiós del peiot, i a Havelock Ellis, interessat per la mescalina —el principi actiu del peiot—, Huxley explica la seva vivència. L'experiment tenia l'objectiu primari de conèixer des de dins un estat no ordinari de consciència, com aquells que acostumen a viure els visionaris, els mèdiums o els místics quan, per mitjans naturals, per hipnosi o per autohipnosi, per la pràctica de la meditació sistemàtica o per la ingesta de la droga adequada, ultrapassen l'estat de discerniment convencional i entren en el que hom anomena *estat de consciència modificada* o *expandida*.

Huxley, amb una mestria indubtable, descriu la seva experiència visionària, en la qual tenen un paper clau els colors, la indiferència a l'espai i al temps, unes impressions visuals molt intenses i una percepció extrasensorial que el duen a un estat de bellesa contemplativa. L'autor ho viu amb un profund sentiment d'unitat i ho expressa dient: «Hi ha un «obscur coneixement» que Tot és en tot, que Tot és realment cada cosa» (1956: 33). Gràcies a la mescalina o mitjançant aquesta substància, l'escriptor s'apropa a l'insondable misteri del pur ésser interior que tants artistes i escriptors han experimentat —l'exemple de William Blake, amb els seus llibres profètics, en seria el paradigma per excel·lència— i la mirada cap al món exterior esdevé la del visionari submergit en l'estat del *mysterium tremendum et fascinans*, segons la famosa expressió de Rudolf Otto.

17 Vegeu en la bibliografia el llibre de Huxley, Wasson i Graves, *La experiencia del éxtasis 1955-1963* (2003), amb una bona introducció de Pablo Friedländer i les presentacions d'Aldous Huxley, a càrrec de Mario Lorenzetti, i la de R. Gordon Wasson feta per Gilberto Camilla.

18 Vegeu el llibre col·lectiu *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*, que jo mateix vaig coordinar i que va editar Publicacions URV l'any 2012.

La darrera part del llibre inclou una reflexió més sociològica, en la qual Huxley comenta el desig de tants homes i dones de diferents èpoques i cultures d'assolir aquests «paradisos artificials», tan desitjables quan les existències viscudes són pobres, limitades i monòtones. L'afany d'escapar d'un mateix i de l'ambient intolerable que l'oprimeix seria el motiu principal —sempre segons Huxley— per prendre's aquestes «vacances químiques», aconseguides a través de l'alcohol, les píndoles i els barbitúrics, l'opi, l'haixix, la marihuana i la coca, productes que, en diferents ambients i cultures, poden actuar com a substitutius dels sentiments religiosos o potser com a potenciadors.

En alguns escrits posteriors, Aldous Huxley torna sobre el tema i completa les seves reflexions filosòfiques i vitals. Així, per exemple, a «La mescalina y el otro mundo» (2003 [1955]), que sintetitza una intervenció a l'American Psychiatric Association, apunta que la nostra consciència emmagatzema records conscients, records inconscients personals, records inconscients col·lectius (els arquetipus junguians) i, més enllà de tot això, les visions que proporciona la mescalina i l'àcid lisèrgic (LSD), un món que anomena els Antípodes. Entenc aquests antípodes en el sentit d'allò que és més lluny i resta més profund en els nivells de coneixement i de record possibles.

Pocs anys després, va escriure per al *Saturday Evening Post* (1958) un article titulat «Drogas que revelan la mente de los seres humanos», en què presenta un ampli ventall de drogues per expandir la consciència, sovint amb finalitats visionàries i místiques. El corpus inclou tant les substàncies naturals com les químiques. En «La experiencia visionaria» (1961), que recull una intervenció en un Congrés Internacional de Psicologia Aplicada, va tractar sobre les dues grans formes d'accedir al món visionari i a l'èxtasi: l'accés espontani i l'induït. El paradigma del primer el centra en William Blake, que passava de la més pura i trivial quotidianitat a la visió mística més inefable sense cap mena de dificultat. En canvi, l'accés induït implica l'activació d'un seguit de tècniques que, al seu torn, poden agrupar-se en dues grans modalitats: d'una banda, les privacions sensorials practicades per ermitans i sants, les tècniques respiratòries holotròpiques o holorèniques, el dejuni perllongat del indis nord-americans a la recerca de la visió, la privació del son, l'automortificació i l'autoflagel·lació, etc.; de l'altra, la via dels enteògens: els naturals, com el *soma* de l'Índia vàdica, o la tríada del peiot, els bolets al·lucinògens i l'ayahuasca, o els químics, exemplificats per la mescalina, l'LSD, l'MDMA i tantes altres drogues psicodèliques.

Un darrer llibre d'Aldous Huxley que cal esmentar és *Moksha*, subtítulat en castellà *Escritos sobre psicodelia y experiencias visionarias, 1931-1963*, que consisteix en una compilació dels escrits que, en forma d'articles, cartes o reflexions

diverses sobre les drogues, va deixar Huxley, sobretot en la darrera dècada de la seva vida. La compilació —duta a terme per M. Horowitz i C. Palmer (2007)— disposa d'un prefaci d'Albert Hofmann i d'una introducció d'Alexander Shulgin, ambdós bioquímics famosos: el primer, descobridor de l'LSD, i el segon, sintetitzador d'un gran nombre de substàncies al·lucinògenes i enteògenes.

Tots o gairebé tots els autors que s'han interessat per l'obra de Huxley assenyalen la seva personalitat de recercador espiritual, místic i visionari, situat sempre més enllà de les esglésies i els seus dogmes i convençut que la via psicodèlica era un bon camí per accedir a l'autoconeixement i a l'espiritualitat. Potser la millor prova d'això és el fet ben conegut que, quan l'escriptor es va veure a les portes de la mort, va demanar una dosi d'LSD en qualitat de sagrament per emprendre el darrer viatge i se'l va fer acompanyar amb la lectura del *Llibre tibetà dels morts* (Lorenzetti, 2003: 23).

2.2. Carlos Castaneda i Don Juan

L'any 1968, un doctorand d'antropologia de la Universitat de Los Angeles, Carlos Castaneda, publicava *The teachings of Don Juan (a yaqui way of knowledge)*, traduït al castellà com *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento* (1974). Immediatament, el llibre de Castaneda es va convertir en un *boom* editorial sense precedents en l'àmbit de l'antropologia o, com assenyalen d'altres, de la ficció antropològica. Abans, però, de plantejar aquesta qüestió, aturem-nos breument en el contingut del text.

Carlos Castaneda, estudiant d'antropologia en camí de fer la tesi doctoral, coneix, en una estació d'autobusos, Don Juan, un indi i bruixot yaqui que esdevindrà el seu mentor i mestre iniciàtic. El llibre explica la llarga i estreta relació d'aprenentatge en la qual l'autoritat del mestre sobre el neòfit és absoluta. El deixeble obtindrà del mestre saviesa i poder i, en canvi, ha de demostrar-li un respecte i una submissió gairebé totals.

El neòfit aprèn uns secrets que només el seu mestre controla, i l'aprenentatge cal fer-lo amb respecte i temor, ja que sovint és perillós. L'itinerari iniciàtic per convertir-se en «home de coneixement» és llarg i també s'anomena «camí del guerrier». Cal fer-lo, a més, amb el cor (en castellà es parla de «camino con corazón»).

Don Juan submergeix el seu deixeble en una «realitat no ordinària» i la millor manera d'accedir-hi és a través d'experiències al·lucinògenes. El mestre i bruixot yaqui empra tres substàncies diferents: el peiot (*Lophophora williamsii*), que prefereix anomenar *mescalito*; el *tolache* (*Datura innoxia* o *Datura me-*

teloides), coneguda com a «herba del diable», i un bolet, possiblement el *Psilocybe mexicana*, que Don Juan designarà *humito*.

Al llarg de moltes pàgines del llibre, el mestre va ensenyant al seu deixeble, a vegades anomenat afectuosament Carlitos, la necessitat d'aquests aliats en el camí del guerrer i de l'home de coneixement, com també les característiques del funcionament de les tres drogues rituals i sagrades. Per exemple, *mescalito* t'accepta o no t'accepta. En una ingesta caracteritzada pels vòmits, les convulsions, els tremolors i els plors, *mescalito* es presenta al protagonista en forma d'un gos negre que juga amb ell i acaben orinant-se mútuament. Aquest és el senyal inequívoc segons Don Juan que el peiot ja l'ha acceptat.

El *toloache*, o herba del diable, és perillós perquè fa provar el «poder» massa aviat. Cal «domar-lo» amb un lent ritual de recol·lecció acompanyat d'una preparació posterior molt laboriosa. La ingesta del *toloache* —l'aliada preferida del mestre iniciàtic de Don Juan, un bruixot *diablero* molt poderós que Juan Matus designa com el seu «benefactor»— li provoca espasmes nerviosos, una gran fatiga i el desig de dormir. Finalment, l'*humito*, que es compon d'una barreja de bolets, flors i llavors diverses, cal fumar-lo amb una pipa especial. L'*humito* dóna la capacitat de veure i d'arribar a ser home de coneixement.

En els tres casos, són les substàncies les que troben les persones i no a l'inrevés. Les músiques i els cants associats a cadascuna són importants i de manera semblant són també les plantes les que ensenyen als neòfits les melodies pertinents a aquells que han emprès aquest camí del cor.

Al final del procés hi ha la saviesa, aquella saviesa que desemboca en la realitat no ordinària que ofereix coneixement i poder a qui la posseeix. Aquesta realitat no ordinària és també designada com a «realitat de consens especial» per indicar el caràcter restringit, accessible només a aquells que són capaços de transitar d'un món a l'altre i de travessar el llinard que separa la realitat ordinària de la no ordinària.

La segona part del llibre, força més feixuga i acadèmica, aborda l'anàlisi estructural de les dades presentades prèviament. Castaneda ho anunciava dient:

A través de mi análisis intento cimentar los siguientes argumentos: 1) don Juan presentaba sus enseñanzas como un sistema de pensamiento lógico; 2) el sistema sólo tenía sentido examinado a la luz de sus propias unidades estructurales, y 3) el sistema estaba planeado para guiar al aprendiz a un nivel de conceptualización que explicaba el orden de los fenómenos que había experimentado el mismo aprendiz (1974: 45).

En el sumari torna a insistir-hi amb més detall:

Los temas de mi análisis han sido los siguientes: el fragmento de las enseñanzas de don Juan que he presentado aquí constaba de dos aspectos: el orden operativo [...] y el orden conceptual (p. 278).

I continua explicant:

El orden operativo tenía cuatro unidades principales con sus respectivas ideas componentes: 1) el concepto «hombre de conocimiento»; 2) la idea de que un hombre de conocimiento tenía la ayuda de un poder especializado llamado un aliado; 3) la idea de que un aliado se gobernaba por un cuerpo de regulaciones llamado la regla, y 4) la idea de que la corroboración de la regla estaba sujeta a consenso especial.

I conclou amb un resum de la seva llarga iniciació:

Desde el punto de vista de mi etapa personal de aprendizaje, pude deducir que, hasta el tiempo en que me retiré del aprendizaje, las enseñanzas de don Juan habían fomentado la adopción de dos unidades del orden conceptual: 1) la idea de que existía un reino de realidad separado, otro mundo, que he llamado la «realidad de consenso especial»; 2) la idea de que la realidad de consenso especial, o ese otro mundo, era tan utilizable como el mundo de la vida cotidiana.

Casi seis años después de iniciado mi aprendizaje, el conocimiento de don Juan se volvió un todo coherente por vez primera (p. 280).

Fins aquí una síntesi del llibre. L'èxit de *Las enseñanzas de Don Juan* va ser, com ja apuntava abans, immediat i glamurós. Els tres llibres que van seguir a continuació: *Una realidad aparte (nuevas conversaciones con Don Juan)* (1974), *Viaje a Ixtlan (las lecciones de Don Juan)* (1975) i *Relatos de poder* (1976)¹⁹ van ser també, i durant anys, *best-sellers* del públic nord-americà que van aparèixer als rànquings dels llibres més venuts del mercat.

La crítica, però, es va dividir de bon començament en dues postures radicalment contraposades: la de la crítica furibunda o bé la glorificació sense límits. Un llibre primerenc de Daniel Noel, titulat *Seeing Castaneda* (1976), presenta

¹⁹ Els anys de les edicions són els de la versió castellana. En anglès, i seguint l'ordre esmentat en el text, són: 1968, 1971, 1972 i 1974.

una selecció d'opinions, crítiques i recensions²⁰ que permet comprovar aquest doble enfocament. Per exemple, tres antropòlegs professionals —Edward H. Spicer, Edmund Leach i Weston La Barre— s'arreglaren clarament en el bàndol crític. El primer, Spicer, una autoritat en l'etnografia dels yaquis de Sonora i Arizona, reconeix que Castaneda és un novellista consumat, però que Don Juan té poc a veure amb els yaquis normals i corrents i opina críticament que «el uso de las tres drogas no coincide con nuestro conocimiento de los yaquis y no se menciona que Don Juan desempeñó algún rol en alguna comunidad yaqui» (Roszak *et al.*, 1977).

Els judicis d'Edmund Leach i de Weston la Barre són força més demolidors. Per al primer, el llibre és més poesia que no pas ciència: «El libro no contiene bibliografía alguna ni posibles claves sobre los yaquis y sus modos de vida. En verdad, si se hubiera descrito a Don Juan como habitante de Marte la diferencia hubiese sido mínima (p. 37)».

I afegeix poc després: «El libro de Castaneda no es, ciertamente, un completo engaño, pero si hubiese sido un engaño no sería muy diferente» (p. 39).

De totes maneres, la crítica més dura és la de Weston La Barre, que, com es recordarà, havia escrit *The peyote cult*. Després de censurar el primer llibre de Castaneda pel fet que no aportava res a l'etnografia dels yaquis, del segon, *Una realidad aparte (nuevas conversaciones con Don Juan)*, dirà:

No queda una sola banalidad sin registrar, no se resume nada, y nada se nos ahorra; aun así, la esencia de todo esto difícilmente logra convertirse en algo. La impresión general es autodramática y vaga, y Castaneda se las ingenia para aparecer a la vez *naïve* e incrédulo. El libro deja que desear incluso en el terreno de las *belles lettres*, pues tiene un estilo pretencioso (p. 43).

I com a expert en la matèria confessa el que ha sentit en llegir-lo: «Al menos para un lector interesado durante varios decenios en los alucinógenos de los indios americanos, el libro es frustrante y cansador, adopta una postura pseudo-etnográfica e intelectualmente *kitsch*» (p. 44).

Enfront, però, d'aquestes opinions negatives dels professionals de l'antropologia,²¹ altres autors —psicòlegs, assagistes diversos, novellistes i periodistes— força més nombrosos que els primers es desfan en elogis de l'obra de Castaneda.

²⁰ La versió espanyola va ser editada per Kairós amb el títol *Castaneda a examen. Debate en torno al autor de «Las enseñanzas de Don Juan»* (1977), i els autors que hi figuren són Theodore Roszak, Joyce Carol Oates, Joseph Chilton Pearce i d'altres. La selecció i el pròleg són de Daniel Noel.

²¹ Una opinió més favorable va aparèixer al *Time Magazine* i diu el següent: «El profesor Michael Harner, del New School for Social Research, amigo de Castaneda y una autoridad en chamanismo, ex-

El llibre de Noel que ens ocupa revisa una de les primeres polèmiques que es van plantejar sobre l'obra de Castaneda: si el que aquest escriu és ficció o és ciència, entenent per ciència l'antropologia pròpiament dita amb els seus mètodes i l'imprescindible treball de camp. Aquest debat es planteja, sobretot, a la part titulada «Correspondencia y controversia». També aquí es publica una entrevista realitzada per Sam Keen a Castaneda i titulada «Aprendiz de brujo». L'entrevista juga a reforçar el caràcter enigmàtic, tèrbol i deliberadament esmunyedís que vol donar al seu personatge i contrasta amb l'extraordinària ingenuïtat i bona fe d'una María Sabina a l'hora d'explicar la seva vida i els seus coneixements ancestrals.

Alguns dels autors que participen en el debat posen en relleu el que anomenariem *ficció experimental* tot insistint en el caràcter de Castaneda com a visionari: i quin sentit té preguntar-se si les ficcions o visions d'un visionari són autèntiques o no quan precisament la seva peculiaritat consisteix a anar més enllà dels fets?²²

En una altra direcció, un dels millors textos que he llegit sobre Carlos Castaneda és, sense cap mena de dubte, el pròleg que Octavio Paz va escriure per a la versió mexicana de *Las enseñanzas de Don Juan*, publicada el 1974 pel Fondo de Cultura Econòmica, i titulat «La mirada anterior». Paz, en unes pàgines erudites, treballades, suggeridores i valentes, reflexiona sobre alguns dels grans temes que planteja el llibre i fonamentalment sobre quelcom que ja estava en l'ambient: «antropologia o ficció literària?». Se'm permetrà reproduir *in extenso* alguns dels arguments del gran escriptor mexicà, ja que són realment brillants:

Si los libros de Castaneda son una obra de ficción literaria, lo son de una manera muy extraña: su tema es la derrota de la antropología y la victoria de la magia; la venganza del «objeto» antropológico (un brujo) sobre el antropólogo hasta convertirlo en un hechicero. Antiantropología.

La desconfianza de muchos antropólogos ante los libros de Castaneda no se debe sólo a los celos profesionales o a la miopía del especialista. Es natural la reserva ante una obra que comienza como un trabajo de etnografía (las plantas alucinógenas —peyote, hongos y datura— en las prácticas y rituales de la hechicería yaqui) y que a las pocas páginas se transforma en la historia de una conversión. Cambio de posición: el «objeto» del estudio —Don Juan, chamán yaqui— se convierte en el sujeto que estudia y el sujeto —Carlos Castaneda, antropólogo—

plica: «La mayoría de antropólogos dan sólo los resultados. En lugar de sintetizar entrevistas, Castaneda nos lleva a través de todo el proceso» (esmentat a *Castaneda a examen*, p. III).

22 Al llibre esmentat de Daniel Noel hi ha autors que comparen Don Juan Matus amb Jesús o amb els ensenyaments del Buda.

se vuelve el objeto de estudio y experimentación. No sólo cambia la posición de los elementos de la relación, sino que también ella cambia. La dualidad sujeto/objeto —el sujeto que conoce y el objeto por conocer— se desvanece y en su lugar aparece la de maestro/neófito. La relación de orden científico se transforma en una de orden mágico-religioso. En la relación inicial, el antropólogo quiere *conocer* al otro; en la segunda, el neófito quiere *convertirse* en otro.

La conversión es doble: la del antropólogo en brujo y la de la antropología en *otro* conocimiento (p. 11).

Semblantment, Octavio Paz reflexiona sobre la «mirada anterior» (títol del pròleg), que no és altra cosa que aquella manera de percebre la realitat fonamentada en un coneixement no científic i lògic específic de molts pobles no occidentals. I és precisament aquesta orientació la que permet entrar en l'«altra realitat», aquella realitat no ordinària que la ciència hegemònica no reconeix. El trànsit d'una mirada a l'altra, en aquest cas de la científica a l'anterior de la ciència i fonamentada en paràmetres mítics i simbòlics diferents, és allò que caracteritza l'experiència de Castaneda, i així el premi Nobel mexicà afegeix:

Sus libros son la crónica de una conversión, el relato de un despertar espiritual y, al mismo tiempo, son el redescubrimiento y la defensa de un saber despreciado por Occidente y la ciencia contemporánea. El tema del saber está ligado al del poder y ambos al de la metamorfosis: el hombre que sabe (el brujo) es el hombre de poder (el guerrero) y ambos, saber y poder, son las llaves del cambio. El brujo puede ver la otra realidad porque la ve con otros ojos —con los ojos del *otro* (p. 12).

La bibliografia sobre Carlos Castaneda i el seu Don Juan és immensa i molt variada, i aquí no hi entraré. Esmentaré, només, un parell de textos il·lustratius que he llegit darrerament. El primer és un llibret dels francesos Bernard Dubant i Michel Marquerie (1981) titulat *Castaneda. El camino del guerrero*, que és, com indica el títol, una reconstrucció del camí iniciàtic proposat per Castaneda a partir dels seus quatre primers llibres.

El segon text, molt voluminós, va signat per l'inefable Enrique González-Rubio (esmentat en parlar de María Sabina) i porta per títol: *Camino del guerrero, camino del chamán. Recapitulaciones sobre el trabajo chamánico de crearse uno mismo* (2009). El llibre és la reproducció d'un minuciós diari de camp de l'autor quan a l'inici dels anys noranta es va adherir a un grup d'imitadors de Carlos Castaneda que seguien un curs taller amb el títol «El arte de crearse uno mismo». Les pautes d'aquest grup les marcava un tal Alfonso (Poncho), deixeble, al seu torn, del carismàtic Castaneda. El diari de González-Rubio consisteix,

doncs, en una detalladíssima descripció dels tallers, campaments, trobades a la ciutat o al camp, cants d'himnes, festes, obres de teatre, etc., i això durant els tres anys que va durar el curs i la seva experiència. Com escriu ell mateix a la contraportada del seu llibre: «El autor no se conformó con leer los libros de don Juan, sino que buscó la manera de conectarse con el mundo mágico. [...] Su camino personal le ha convertido en buscador de tesoros escondidos en la tradición chamánica. Este libro representa un esfuerzo para compartir sus hallazgos».

2.3. Els huitxols i el peiot

La totalitat de la bibliografia i dels autors comentats fins ara ha tingut com a eix directe o indirecte el peiot, però vist sempre des de la perspectiva de la cultura occidental: els precursors —De Felice, La Barre, Artaud i Huxley—, d'una banda, i Castaneda i els seus seguidors —i detractors—, d'una altra.²³ En tot cas, manca la mirada indígena sobre aquesta droga ritual, una mirada que ens han proporcionat diferents autors, la majoria antropòlegs, com ara Peter T. Furst (1976), Ilario Rossi (1977 i 2008), Eugenio Porras (2003 i 2009) i Vincent Basset (2011, 2012a i 2012b). També l'aproximació pionera de Fernando Benítez titulada *En la tierra mágica del peyote* (1968). La petita síntesi que segueix a continuació es fonamenta en les descripcions de tots ells.

Cal recordar que el peiot —definit com una humil i petita cactàcia— no neix a la terra dels huitxols, sinó a uns 400 km d'on viuen habitualment, al desert de San Luis Potosí. Cada any, un grup de *wixarika* —autodenominació dels mateixos huitxols per designar els membres de l'ètnia i que alguns autors han traduït com a *doctors*— emprenen una pelegrinació conduïts per un *marakame*,²⁴ com així es coneixen els xamans i guies espirituals, que són els millors intèrprets del complex món mític huitxol.

El camí cap a Wirikuta és sempre el mateix i, marcat per la tradició i la mitologia, travessa planures, muntanyes i camps erms, coves, fonts i llocs sants fins a arribar al lloc on creix el peiot que serà recol·lectat per ser consumit al llarg de les grans festes de l'any. Antigament, l'itinerari es feia sempre a peu o amb mules; als nostres dies, els mitjans de locomoció són molt més variats:

23 Una de les crítiques més recurrents a Castaneda és que Don Juan empra el peiot/*mescalito* sense seguir cap mena de paràmetre tradicional d'ingesta d'aquesta droga ritual.

24 Les grafies de *marakame* i *Wirikuta*, com la de *bikuri*, són variades i cada autor ho escriu com millor li sembla.

camions, autobusos, cotxes, tren... Sembla que tot serveix per desplaçar-se cap a Wirikuta.

Abans d'iniciar la marxa, i també durant el camí, els pelegrins es purifiquen intensament mitjançant confessions públiques, dejunis i abstinències, ofrenes i sacrificis d'animals. Tots els autors assenyalen l'obsessió dels huitxols pels pecats del sexe i de la carn i com la peregrinació a Wirikuta és un bon moment per purificar-los mantenint una estricta prohibició en aquest àmbit. També es reforça una associació ja assenyalada per Weston La Barre (1980) que es fa amb tres components íntimament vinculats en la cosmovisió indígena: la caça del cérvol o caça major —l'anomenat *venado*—, el blat de moro (*maíz*) i el mateix cactus, és a dir, el «diví peiot». La trilogia permet associar l'economia caçadora —amb al·lusions i ofrenes al Senyor dels Animals— amb l'agricultura del panís o blat de moro i amb el símbol dominant d'aquesta cosmovisió, el tantes vegades anomenat peiot.

Un cop arribats a Wirikuta, durant el dia, els huitxols recullen tots els cactus que poden i els posen en una xicra (una *jícara* és un bol fet amb carabasses seques decorades amb motius mítics), i d'aquí el nom de *jicareros* o *peyoteros* amb què també són coneguts i designats els *wixarika*. A la nit consumeixen ritualment²⁵ el cactus i s'endinsen en les profunditats de l'«éxtasis mezcalfínic» (Benítez) o de la «borratxera mezcalfínic o psicotròpica» (Rossi).

Això els permet unificar-ho tot: els vius amb els morts, els descendents amb els ancestres, els homes amb els déus, la societat amb la natura i aquest sentiment de totalitat marca la metamorfosi d'una condició profana a una altra de transcendent que permet, a través de la visió i l'èxtasi, albirar i comprendre els autèntics valors de l'existència.

Lluny d'ésser una intoxicació gratuïta —com acostuma a ser quan en menja un occidental—, el peiot és per als huitxols en el context de Wirikuta una comunió sagrada que respon a una demanda col·lectiva perfectament sostinguda per les estructures culturals i mítiques del grup. Ilario Rossi insisteix en com poden viure els seus codis mítics a través del cos, l'element indispensable per a la intoxicació sagrada que al seu torn permet transitar d'aquesta realitat a l'altra.

La peregrinació finalitza amb una gran festa nocturna en la qual: «Después de dos días de excesos, se llega al paroxismo. Los hombres lloran, se abrazan, se increpan, comen y beben como locos» (Benítez, 2006: 179).

Després de la disbauxa, retornen lentament a la realitat del dia a dia.

²⁵ Hi ha dues grans maneres de consumir el cactus: fresc i sencer o tallat a trossos, o bé macerat i mòlt i barrejat amb aigua.

El peiot, «diví peiot», *jícuri* o *Lophophora williamsii*, és no solament i com ja s'ha assenyalat un estimulants contra la fatiga, sinó que, i per damunt de tot, és una substància que afavoreix unes experiències allucinatòries que permeten l'anul·lació del jo, de l'espai, dels temps i de les lleis d'aquest món, i afavoreix l'emergència dels continguts inconscients en forma de somnis, premonicions, intuïcions i capacitat visionària. Benítez, amb la seva finesa etnogràfica habitual, ho descriu així:

El peyote [...] es sagrado en sí mismo: al huichol le basta comerlo para sentir que ha comulgado con un dios [...], el cacto le aparta de sus convenciones y de sus reglas, al permitirle entrar en contacto con la divinidad, relacionarse con los muertos sin estar muerto, recorrer los velos que ocultan el porvenir y hacer visibles las asociaciones del venado, el peyote y el maíz que rigen su vida y que de otra manera le estarían vedadas (1968: 162).

Cal insistir encara que l'anada a Wirikuta, sota l'estricta supervisió del *marakame*, terapeuta, cantor i dramaturg consumat, forma part d'un sistema complex que reforça els llaços de la solidaritat del grup i de la identitat comunal, alhora que també funciona com a mecanisme de defensa contra les agressions que provenen de l'exterior.²⁶ El peiot permet que el huitxol es trobi ell mateix com a ésser unificat i alhora dins d'una col·lectivitat també unificada i plenament integrada.

La neteja, la purificació i el sentiment de renéixer a una nova vida són altres elements fonamentals. Furst, l'antropòleg que va fer la peregrinació amb els huitxols els anys 1966 i 1968, assenyalava que aquests, després de la confessió dels seus pecats sexuals, ho celebraven dient: «[...] ens hem tornat nous, estem nets, som [com] acabats de néixer» (2002: 209). I així la ingesta del petit cactus és concebuda, literalment, com la font de la vida.

Ilario Rossi assenyalava, també, que el camí emprès pels huitxols té tots els components d'un ritu de pas amb la típica estructura tripartida de la fase de separació de la vida quotidiana, l'entrada al marge, és a dir, la situació liminal que es produeix al llarg de tota la peregrinació per, finalment, retornar a la normalitat, l'agregació a la vida de cada dia.

Finalitzàvem l'epígraf que hem dedicat a María Sabina i els bolets allucínogens parlant de l'apropiació que des de l'exterior s'ha produït sobre el teona-

26 En un comunicat adreçat «a la sociedad civil nacional e internacional», «a los medios de comunicación» i «al Congreso Nacional Indígena» de febrer del 2010 es denunciaven les contínues agressions per part dels representants de l'Estat mexicà de què són víctimes els huitxols (*wixaritaris*) a Wirikuta, i això des de fa anys.

nacatl. També en el cas del «diví peiot» està succeint quelcom molt semblant. En efecte, al voltant dels huitxols, Wirikuta i la droga ritual, s'ha generat un ampli moviment en què es barregen el turisme ètnic i místic, el neoxamanisme i la reivindicació de la tradició xamànica tolteca, la idealització de la vida «primitiva» lligada a la imatge rousseauiana del «bon salvatge», la creació i defensa de l'arququetip de l'indi autèntic i de la puresa ameríndia, la reivindicació del mexicanisme vinculat amb la creença d'un món autòcton i autèntic d'abans de la conquesta que hom tracta de reviuere, l'ecologia profunda estretament associada a les supervivències d'un món contracultural i després *hippy* engolit pel moviment New Age actual. Tot això i més és el que ha estudiat Vincent Basset, professor a la Universitat de Perpinyà i autor del llibre *Du tourisme au néochamanisme. Exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique* (2011), en el qual sintetitza l'apropiació d'aquest món sagrat huitxol per part d'una variada gamma de turistes estrangers²⁷ que, amb bona fe o no tanta, s'han apuntat a aquesta tradició centenària o mil·lenària de la cultura huitxola centrada en el peiot.

3. A MANERA DE CONCLUSIÓ

Els objectius d'aquest article són ben modestos: en primer lloc, que Joan Frigolé, a qui va adreçat, el fullegi amb una certa simpatia. En segon lloc, també em faria il·lusió que algun(a) lector(a) d'aquestes planes s'animés a rellegir o llegir els textos seminals de Henry Munn sobre els «bolets del llenguatge» d'Oaxaca, l'esplèndida introducció d'Octavio Paz a *Las enseñanzas de Don Juan* o pogués escoltar la conferència d'Ilario Rossi «¿Por qué el chamanismo de las culturas amerindias no es una expresión de locura?» pronunciada a Tarragona l'any 2008, en una trobada del REDAM. El tercer desig, com en molts contes, és el més personal i íntim. Mentre preparava aquest article m'han entrat unes ganes boges de viatjar a Huautla de Jiménez, a Oaxaca, per després continuar cap a San Luis Potosí, a Wirikuta, al desert de Chihuahua, per veure amb els meus propis ulls allò que només conec a través de la lectura. Si en aquest viatge per Mèxic, i amb això acabo, pogués tenir la companyia de Joan Frigolé, la Rosa i la Inés, ja seria el deliri i l'èxtasi, en aquest cas no atribuïble als bolets al·lucinògens o al peiot, sinó a l'amistat i l'estimació que sento per ell i per elles.

27 Vegeu també, en la bibliografia, els textos d'Eugenio Porras, antropòleg espanyol establert a Mèxic i bon coneixedor de l'etnografia huitxol. Darrerament, Porras s'ha interessat pel «Camino Rojo» i les derivacions neoxamàniques d'aquest moviment a Mèxic i també a Espanya.

4. BIBLIOGRAFIA

- ARTAUD, A. (1974) (1943). «El rito del peyote entre los Tarahumara», a *Los Tarahumara*. Barcelona, Barral.
- (1974) (1955). «La danza del peyote», a *Los Tarahumara*, pp. 9-30. Barcelona, Barral.
- (1974) (1955). «Una nota sobre el peyote», a *Los Tarahumara*, pp. 41-52. Barcelona, Barral.
- BASSET, V. (2011). *Du tourisme au néochamanisme. Exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*. París, L'Harmattan.
- (2012a). «Del turismo al neochamanismo: ejemplo de la reserva natural sagrada de Wirikuta en México», *Cuicuilco*, 19(55): 245-266.
- (2012b). «Montes sagrados y cultos chamánicos», *Trace, Travaux et Recherches Dans les Amériques du Centre*, 62 (en línia: <http://trace.revues.org/1091>, consultat el 5-5-2014).
- BENÍTEZ, F. (1964). *Los hongos alucinantes*. Mèxic, Era.
- (1968). *En la tierra mágica del peyote*. Mèxic, Era.
- CASTANEDA, C. (1974) (1968). *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. Mèxic, Fondo de Cultura Económica.
- (1987) (1971). *Una realidad aparte*. Mèxic, Fondo de Cultura Económica.
- (1985) (1972). *Viaje a Ixtlán. Las lecciones de Don Juan*. Mèxic, Fondo de Cultura Económica.
- (1985) (1974). *Relatos de poder*. Mèxic, Fondo de Cultura Económica.
- DUBANT, B.; MARGUERIE, M. (1981). *Castaneda. El camino del guerrero*. Barcelona, Mascarón.
- ESTRADA, A. (1977). *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. Mèxic, Siglo XXI.
- FELICE, P. de (1975). «El peyotl», a *Venenos sagrados. Embriaguez divina*. Madrid, Felmar / Abraxas.
- FERICGLA, J. M. (1985). *El bolet i la gènesi de les cultures. Gnoms i follets: àmbits culturals forjats per l'Amanita muscaria*. Barcelona, Altafulla.
- (1998). «El peyote y la Ayahuasca en las nuevas religiones místicas americanas», a A. ESPINA (dir.). *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*, pp. 325-345. Salamanca, Junta de Castilla y León / Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León.
- (1999). «Castaneda desapareix», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 15: 120-127.
- FURST, P. T. (2002) (1976). «La raíz diabólica. Encontrar nuestra vida: la cacería del peyote entre los huicholes mexicanos», a *Alucinógenos y cultura*, p. 198-233. Mèxic, Fondo de Cultura Económica.
- (2002) (1976). *Alucinógenos y cultura*. Mèxic, Fondo de Cultura Económica.
- GONZÁLEZ-RUBIO, E. (1986). *Conversaciones con María Sabina y otros curanderos. Hongos sagrados*. Mèxic, Publicaciones Cruz.

- (2001). *La magia de los curanderos mazatecos: después de María Sabina*. Mèxic, Publicaciones Cruz.
- (2009). *Camino del guerrero, camino del chamán. Recapitulaciones sobre el trabajo chamánico de crearse uno mismo*. Madrid, Manakel.
- HARNER, M. (ed.) (1976). *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid, Labor/Guadarrama.
- HUXLEY, A. (1956) (1954). *Las puertas de la percepción*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- (2003). «La mescalina y el otro mundo» (1955), «Drogas que revelan la mente de los seres humanos» (1958), «La experiencia visionaria» (1961), a A. HUXLEY, R. G. WASSON, R. GRAVES. *La experiencia del éxtasis, 1955-1963*, pp. 24-67.
- (2007). *Moksha. Escritos sobre psicodelia y experiencias visionarias, 1931-1963*, compilat per M. Horowitz i C. Palmer (eds.). Barcelona, Edhasa.
- HUXLEY, A.; WASSON, R. G.; GRAVES, R. (2003). *La experiencia del éxtasis, 1955-1963*. Barcelona, La Liebre de Marzo.
- INSTITUT DE PROSPECTIVA ANTROPOLÒGICA (1996). *Actas. II Congreso Internacional para el Estudio de los Estados Modificados de la Consciencia* (Lleida, octubre del 1994). Barcelona, Institut de Prospectiva Antropològica.
- LA BARRE, W. (1980) (1938). *El culto del peyote*. Mèxic, Premia Editores / La Red de Jonás.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1979). «Los hongos en la cultura, a propósito de un libro de R. G. Wasson», a *Antropología estructural II. Mito, sociedad, humanidades*, p. 212-224. Mèxic, Siglo XXI.
- LORENZETTI, M. (2003). «Aldous Huxley», a HUXLEY, A.; WASSON, R. G.; GRAVES, R. *La experiencia del éxtasis 1955-1963*, pp. 21-23. Barcelona, La Liebre de Marzo.
- LUMHOLTZ, C. (1986) (1902). *El México desconocido*, vol. II. Mèxic, Instituto Nacional Indigenista.
- MUNN, H. (1976). «Los hongos del lenguaje», a M. HARNER (ed.). *Alucinógenos y chamanismo*, pp. 95-135. Madrid, Labor/Guadarrama.
- NARBY, J.; HUXLEY, F. (eds.) (2005). *Chamanes a través de los tiempos. Quinientos años en la senda del conocimiento*. Barcelona, Kairós.
- NOEL, D. (1976). *Seeing Castaneda. Reactions to the «Don Juan» Writings of Carlos Castaneda*. New York, Perigee Books.
- PAZ, O. (1974) (1968). «La mirada anterior», a C. CASTANEDA. *Las enseñanzas de Don Juan*, pp. 9-23. Mèxic, Fondo de Cultura Económica.
- PÉREZ, A. (1996). «¡Ay, Castañeda! El esoterismo como enfermedad senil del chamanismo», a *Actas*, pp. 159-165. Barcelona, Institut de Prospectiva Antropològica.
- PORRAS, E. (2003). «Consideraciones sobre neochamanismo y chamanismo huichol», *Gazeta de Antropología*, 19.
- (2009). *Tras los pasos de Don Juan. Miradas etnológicas a los neochamanismos amerindios*. Projecte de tesi. Mèxic, Tepic/Nayarit [inèdit].
- (2011). «Notas etnográficas sobre 'el camino rojo' en Nayarit», a *XIV Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México*. Puebla.

- ROSSI, I. (1997). *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical*. París, Armand Colin.
- (2008). «¿Por qué el chamanismo de las culturas amerindias no es una expresión de locura?», a *Historia, cultura, sociedad y locura*. Tarragona, VIII Coloquio de la REDAM (Red de Antropología Médica).
- ROSZAK, T.; OATES, J. C.; PEARCE, J. *et al.* (1977). *Castaneda a examen. Debate en torno al autor de «Las enseñanzas de Don Juan»*. Selecció i pròleg de D. Noel. Barcelona, Kairós.
- SCHAEFER, C. (2008). *La voz de las trece abuelas. Ancianas indígenas aconsejan al mundo*. Barcelona, Luciérnaga.
- WASSON, R. G. (1957, 10 de juny). «Magic Mushroom». *Life* (versió castellana: «En busca del hongo mágico» [en línia: www.imaginaria.org/wasson/wasson.htm, consultat el 13-1-2010]; també a NARBY, J.; HUXLEY, F. (eds.) (2005) «Era un ojo sin cuerpo suspendido en el aire», pp. 140-147. Barcelona, Kairós.
- (1968). *SOMA: Divine Mushroom of Immortality*. Nova York / la Haia, Mouton.
- (1977). «Presentación», a A. ESTRADA. *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, pp. 9-22. Mèxic, Siglo XXI.
- (1983). *El hongo maravilloso: teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*. Mèxic, Fondo de Cultura Económica.
- (1992). *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*. Mèxic, Fondo de Cultura Económica.
- (2003). «Los hongos alucinógenos de México: una investigación sobre los orígenes del concepto religioso entre los pueblos primitivos» (1960), a HUXLEY, A.; WASSON, R. G.; GRAVES, R. *La experiencia del éxtasis, 1955-1963*, pp. 91-110. Barcelona, La Liebre de Marzo.

Esta edición de COMPROMISOS ETNOGRÁFICOS. UN HOMENAJE A JOAN FRIGOLÉ se ha compuesto con la tipografía Garamond, que diseñó Claude Garamond basándose en los tipos que Francesco Griffo talló en el siglo xv para el impresor Aldo Manuzio. Se ha terminado de encuadernar el quince de febrero de dos mil dieciséis.

La etnografía es una de las bases de la investigación en antropología social y cultural. A partir del trabajo de campo en un territorio y con una población específica, busca alcanzar un conocimiento profundo de las distintas realidades existentes, ejerciendo una mirada externa para aprender sus interioridades. Este libro plantea cómo los etnógrafos abordan su compromiso al emprender la investigación, en un proceso de análisis y reflexión que los obliga a replantearse continuamente sus supuestos. Todos los artículos contenidos en él están inspirados en las líneas de estudio que ha desarrollado el antropólogo Joan Frigolé, que abarcan desde la etnografía y el trabajo de campo hasta la literatura, pasando por las relaciones de parentesco y los modelos de procreación. Es la voz crítica del maestro la que acompaña a los investigadores en el proceso de pensar y repensar sus caminos etnográficos.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Edicions