

7

ESTUDIS D'ANTROPOLOGIA
SOCIAL I CULTURAL



JOAN BESTARD CAMPS (coord.)

**IDENTIDADES,
RELACIONES
Y CONTEXTOS**

Departament d'Antropologia Cultural
i Història d'Amèrica i Àfrica



UNIVERSITAT DE BARCELONA



IDENTIDADES, RELACIONES Y CONTEXTOS

Joan Bestard Camps (coord.)

2002

ESTUDIS D'ANTROPOLOGIA SOCIAL I CULTURAL, 7

**Departament d'Antropologia Cultural
i Història d'Amèrica i Àfrica**



UNIVERSITAT DE BARCELONA



Disseny de la coberta: Laura Roig

Primera edició: desembre de 2002

© 2002 Joan Bestard

© 2002 d'aquesta edició:

Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica

Universitat de Barcelona

Facultat de Geografia i Història

c/ Baldiri Reixac s/n

08028 Barcelona

Producció: Publicacions de la UB

ISBN: 978-84-9168-226-4

Administració de la Publicació:

PUBLICACIONS DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA

Adolf Florensa s/n

08028 Barcelona

Aquest document està subjecte a la llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada de Creative Commons, el text de la qual està disponible a: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



SUMARIO

Introducción <i>Joan Bestard i Camps</i>	5
Socios y Parientes: Articulando Modernidad y Tradición <i>Antónia Pedroso de Lima</i>	11
Nación, parentesco y religión: el nacionalismo vasco entre la sangre y la tierra de la patria <i>Enric Porqueres</i>	47
Catedrales y Canicas: Conflicto generacional y transmisión cultural entre los Baga de Guinea <i>Ramón Sarró</i>	71
Els perills d'embolicar regals: Tradició i canvi en la Societat Japonesa Contemporània <i>Maria Àngels Trias i Valls</i>	93
Verdades relativas. Reflexiones entorno a la comprensión del mundo. El caso Tsachila del Ecuador. <i>Montserrat Ventura i Oller</i>	115
Antropología, Alteridad y Esencialismo: La(s) cultura(s) Andina(s) y la midara andinista <i>Andreu Viola i Recasens</i>	129

INTRODUCCIÓN

IDENTIDADES, RELACIONES Y CONTEXTOS

Joan Bestard i Camps
Universitat de Barcelona

Este libro es fruto de un ejercicio intelectual llevado a cabo durante el año 2001 que al final resultó fascinante y altamente productivo. A una serie de antropólogas y antropólogos jóvenes con un trabajo de campo reciente les planté que presentaran desde su conocimiento etnográfico formas de plantear la cuestión de la identidad tanto desde el punto de vista relacional, como a partir de su conocimiento etnográfico local. Se trataba, pues, de un reto, que todas aceptaron gustosamente, de producir un argumento teórico a partir de su etnografía. El reto se cumplió ritualmente cada quince días en el seminario de post-grado del Departamento, donde cada autor presentó su argumento etnográfico, que fue debatido ampliamente y apasionadamente entre las asistentes al seminario, la mayoría estudiantes del programa de Doctorado. Fruto del planteamiento inicial, de la argumentación etnográfica de cada autor y de la discusión colectiva es el presente volumen que creo yo evidencia la vitalidad argumentativa de la joven antropología en nuestro país, así como la variedad de contextos etnográficos a partir de los que los jóvenes antropólogos producen sus propios conocimientos. Lejos está ya aquella época en que se decía que la antropología en nuestro país sólo se hacía en casa. En este volumen encontramos etnografías en cuatro continentes (Europa, Africa, Asia y América) y, sobre todo, una sofisticación en el argumento etnográfico que dialoga claramente con los problemas que la antropología como disciplina se plantea actualmente. Lejos están

también los localismos de una antropología que parecía no ver más allá de su vecino, ni los localismos de una etnografía encerrada en sí misma. El cosmopolitismo intelectual - todos los autores tienen experiencias de formación y de investigación en diferentes Universidades Europeas y Americanas- ha conducido a una mayor visibilidad de las conexiones tanto a nivel conceptual como a nivel etnográfico.

No es extraño en la antropología social plantear el análisis de las identidades sociales en términos de relaciones y contextos. La etnografía conduce de forma clara y precisa a esta forma de pensar. Confrontada a la situación de campo la antropóloga se ve obligada a identificar hechos relevantes, relacionarlos con otros hechos y situarlos en el contexto local de su etnografía. Ello hace posible relacionar dominios que, en principio, parecerían separados e incluso contrapuestos. De esta manera, por ejemplo, el dominio del parentesco se superpone al dominio de la economía como lo demuestra claramente en este volumen A. Pedroso de Lima refiriéndose a las elites empresariales portuguesas o bien las substancias del parentesco forman un tejido de relaciones que las acercan a otras identidades: la nación y la religión, tal como lo plantea E. Porqueres para el caso del nacionalismo vasco. No es de extrañar que el parentesco aparezca como un tema privilegiado en muchos de los artículos del presente volumen. En primer lugar, porque es el dominio más problematizado en nuestra disciplina. ¿Qué es el parentesco? Es una cuestión que llevamos debatiendo desde los años sesenta y este debate ha producido un claro giro en el conocimiento antropológico. Lo que se ha ido privilegiando ha sido precisamente el análisis de la relacionalidad en diferentes contextos etnográficos. En segundo lugar, porque el parentesco es básicamente relacional. Los términos de parentesco son relacionales, hacen referencia a relaciones y las identidades del parentesco son el resultado de una relación. En tercer lugar, sin un contexto etnográfico que de significado a las relaciones, reducimos al parentesco a un puro formalismo de relaciones abstractas. La relacionalidad se convierte simplemente en relación lógica y pierde el aspecto substantivo de las relaciones sociales. El parentesco es

relacionalidad y el contexto etnográfico da sentido a sus relaciones. Ni es un conjunto de identidades (una lista) ni un conjunto de relaciones (una red), sino relaciones que constituyen identidades, es decir, relacionalidades.

Ello nos conduce a cómo en antropología hemos tratado etnográficamente la idea de que existen culturas y sociedades. No podemos reducirla a relaciones abstractas ni a identidades concretas. La posición etnográfica privilegia, usando prestado un concepto de Sarró en el presente volumen, el análisis de una matriz generativa que permite construir un campo cultural. No se trata de la cultura como una colección de identidades, ni de la sociedad como un conjunto de relaciones, sino de la cultura y la sociedad como un campo de relaciones entre cosas. Las identidades se transforman en relaciones y el análisis minucioso del contexto local da significado a hechos aparentemente opacos para nuestra comprensión y da profundidad hermenéutica a sentencias interpretadas en un sentido excesivamente literal. Contra el literalismo la etnografía permite escudriñar diferentes niveles de significación de las palabras y contra la opacidad de los hechos la etnografía nos acerca a diferentes puntos de vista de los agentes sociales que los hicieron posibles y experimentaron su acción. Nos encontramos aquí ante un tema central en el análisis de las identidades. De la misma manera que, como señala Sarró en el presente volumen, un movimiento iconoclasta no simplemente destruye a los fetiches, sino que los transforma y les da otra presencia, un análisis relacional y contextual de las identidades no de-construye simplemente el concepto de identidad, sino que resitúa el concepto y le da nuevas capacidades explicativas. Las identidades se constituyen a través de redes relacionales y se transmiten a través de prácticas sociales. Lo que nos permite un análisis relacional y contextual de la identidad es pasar, utilizando el título del artículo de Sarró, de las "catedrales a las canicas", es decir, de la épica de la identidad a los juegos que hacen posibles la continuidad de identidades. No se trata de olvidar el aspecto substantivo de la identidad, sino subrayar los elementos y los procesos que la constituyen. Las identidades no pierden su valor

substantivo y se convierten en sujetos y objetos de la acción. No son, sin embargo, sujetos de grandes narrativas de la historia, sino participantes en el juego sutil de la reproducción social. En este juego sigue habiendo "fetiches", es decir, objetos que hacen posible la acción.

La identidad como objeto nos conduce a otro tema que resalta M. A. Trías Valls en el presente volumen. Se trata del poder del regalo. ¿Qué no es, si no, más relacional que un regalo y al mismo tiempo más identitario? Afirma la identidad del donante y entreteje una relación con el receptor. Por otra parte, el objeto mismo hace visible las relaciones. Este es precisamente el enigma del don que tanto ha fascinado a los antropólogos y que Trias Valls lo presenta en su etnografía a través de esta expresión japonesa tan particular, donde el envoltorio llega a ser más importante que el objeto mismo regalado. ¿Hay, quizás, otra foma más expresiva de establecer la tensión conceptual entre identidad y relación? El objeto que se da es la mismo tiempo su envoltorio. Lo que es, es una relación. La substancia es relacional, pero no se diluye en la relación pura. Un objeto se convierte en sujeto, es decir, en índice de una relación intencional, al serle concedida su identidad como don. De esta manera aparece con la intencionalidad propia del sujeto que da.

Planteada de esta manera, la identidad del objeto nos conduce a la cuestión de la verdad, es decir, al aspecto relacional del lenguaje que establece las identidades de los objetos a los que hacen referencia las sentencias lingüísticas. Este es el tema que trata etnográficamente Ventura i Oller en el artículo del libro. La estructura sintáctica de la lengua tsafiki de los Tsachila privilegia el estilo indirecto y la preferencia del secreto sobre la mentira. Hay cosas que no se dicen, porque la verdad es personalizada y es, por tanto, la referencia de una relación. La estructura sintáctica de la lengua tsafiki de los Tsachila expresa la relación del locutor con su auditor y su contacto. Ello implica una determinada relación del locutor con el mundo, una cosmología particular que implica un espacio de conocimiento centrado en el locutor y en su hogar. En este espacio la evidencia es directa, fuera de él es indirecta. La

verdad, por tanto, es relativa a la evidencia del locutor que en última instancia habla desde el punto de vista de su hogar, la unidad social elemental entre los Tsachila. No hay, sin embargo, sospecha del locutor en cuanto a la verdad, hay simplemente búsqueda de las evidencias a partir de las que se habla. Los rumores no se expanden y la discreción en el habla privilegia el secreto. Hay verdades que el locutor protege con discreción, porque la verdad no implica un mundo externo objetivo sobre el que se habla, sino un mundo en el que está implicado el emisor de la sentencia lingüística. Su punto de vista no tiene el contrapunto de un mundo natural ajeno a las relaciones humanas.

Este perspectivismo conduce necesariamente o bien al secreto y la discreción que preservan el valor de las relaciones, tal como nos lo muestran los Tsachila, o bien a la reflexividad que hace explícitas las categorías que se usan para explicar el mundo, tal como estamos acostumbrados en el mundo académico. Una de estas categorías es precisamente la identidad y la constante preocupación de los investigadores actuales de prescindir del concepto de esencia para analizarla y situarla en el campo de las relaciones y sus contextos. Este es el tema del último capítulo del libro, donde A. Viola Recasens analiza los usos que básicamente desde la antropología se ha hecho de lo “andino” para definir una identidad que se ha ido constituyendo en objeto de estudio para los investigadores y en sujeto de acción para muchas organizaciones indígenas. Se trata, sin duda, de relativizar la verdad de la identidad y explicitar claramente las perspectivas del observador. Esto es lo que hemos denominado reflexividad en antropología, actitud que conduce a una constante consciencia crítica sobre los “rumores” teóricos que circulan en nuestra disciplina, así como a la necesidad de desvelar los secretos de nuestros interlocutores en la disciplina. El reto del etnógrafo es, sin embargo, el de preferir la verdad sobre la mentira, manteniendo, sin embargo, la discreción del que conoce las evidencias a partir de lo que hablan, dicen y hacen sus informantes. Este ha sido en última instancia el reto al que se sometieron en sus etnografías los jóvenes etnógrafos que se

10 Joan Bestard Camps

prestaron a participar en el seminario y a escribir un capítulo para el presente libro.

1

SOCIOS Y PARIENTES

ARTICULANDO MODERNIDAD Y TRADICIÓN.

EL CASO DE LAS GRANDES EMPRESAS

FAMILIARES PORTUGUESAS¹

Antónia Pedroso de Lima
Departamento de Antropología
ISCTE, Lisboa

Cuando hablamos de empresas familiares pensamos de inmediato en pequeñas estructuras empresariales creadas por un individuo dinámico y emprendedor que, con algunos familiares (cónyuges, hermanos/as, cuñados/as, padres, hijos, etc.), montó un negocio con más o menos éxito. En estos casos, la familia es propietaria de la totalidad de la firma y tanto sus empleados como los administradores de la empresa son, en su mayoría miembros de la misma (cf. Jones 1993, Guerreiro 1996 e Gersick *et al.* 1997). Sin embargo, hay un otro tipo de empresas familiares que normalmente no se incluyen en esta categoría. Me refiero a las grandes empresas familiares. Empresas de gran dimensión, estructuras de organización compleja y con una importancia considerable en el mercado nacional e internacional que se mantienen con una mayoría accionista de base familiar. A pesar de la gran diferencia de escala entre unas y otras, creo que podemos

¹ Agradezco a Purificación Ruíz la paciente y cuidada traducción del texto original al castellano.

usar el concepto de “empresas familiares” para clasificar también a estas grandes empresas, ya que fueron fundadas por un miembro de una familia que, desde entonces, mantiene la mayoría accionista y el control de los consejos de administración.

Tomemos el ejemplo de la *Fábrica de Porcelanas Vista Alegre*, fundada en 1797 por un componente de la familia Pinto Basto, la misma que sigue asumiendo actualmente la administración de la empresa. En estos momentos, *Vista Alegre* es una gran empresa que ha conseguido expandir su negocio de fabricación y venta de porcelanas a una importante y prestigiosa dimensión internacional, cotizando en la Bolsa de Valores. El presidente de su Consejo de Administración es un representante de la octava generación de descendientes del fundador y, en estos momentos, hay ya miembros de la décima generación trabajando en la empresa. A pesar de la compleja y moderna organización de esta gran empresa, no cabe duda de que es una empresa familiar.

En este artículo pretendo analizar, a partir de un estudio realizado con familias de la elite económica portuguesa², la manera como la constante superposición de relaciones familiares y relaciones económicas que encontramos en las grandes empresas familiares genera formas particulares de relaciones familiares y fomenta, simultáneamente, el desarrollo de estructuras económicas específicas. Los grupos empresariales que constituyen el universo de análisis de este proyecto son propietarios de grandes empresas familiares, que existen por lo menos desde hace tres generaciones y que pertenecen, o han pertenecido, a las 100 empresas portuguesas más importantes. Estos son: *Grupo Espírito Santo, Orey Antunes, Cimianto, Somague, Vista Alegre / Casa E. Pinto Basto y Fábricas Mendes Godinho*.³

² Esta investigación forma parte de un proyecto orientado por el Profesor Doctor João de Pina-Cabral y fue financiado por la FCT (PCSH/C/ANT/851/95). Un análisis más amplio del trabajo se puede encontrar en la tesis doctoral “Grandes Famílias Grandes Empresas. Ensaio antropológico sobre uma elite de Lisboa” presentada por mi misma en ISCTE, Lisboa, en 2001. Me gustaría aprovechar la oportunidad para agradecer a todas las personas de estas empresas y de las familias a ellas asociadas, la forma tan atenta y buena disposición con que me recibieron y aceptaron colaborar en este proyecto.

³ La recopilación de información se hizo a través de entrevistas formales, totalmente abiertas, al mayor numero de personas de cada familia para poder dar cuenta de la diversidad de prácticas que caracteriza cada una de ellas. Para cada uno de estos grupos fue elaborada una

Aparentemente, el conjunto de familias empresariales que constituían mi universo tenían como único elemento unificador la naturaleza y la preponderancia de su intervención económica y social en Portugal. Sin embargo, a través de las entrevistas, verifiqué que las personas que constituyen estas familias empresariales comparten mucho más que un lugar en la cumbre de la jerarquía de las empresas nacionales y que estos grupos familiares sólo son independientes en apariencia, constituyendo efectivamente una comunidad de prácticas (Cf. Lave y Wenger 1991). A un primer nivel, sus historias de vida muestran que los miembros de estas familias mantienen relaciones sociales entre ellos – tanto profesional como personalmente (amigos, compañeros de escuela o club). A otro nivel, verifiqué que las altas tasas de matrimonios que encontramos entre estas familias revelan la forma como estas relaciones próximas se reproduce y maximiza a lo largo de las sucesivas generaciones de la familia (Cf. Lima 2001). En suma, en esta investigación demuestro que los miembros de estas familias no comparten solo una posición en la vida económica del país: participan también de un conjunto de intereses, ideales, un modo de vida, actitudes, formas de comportamiento, formas de ser, hacer, hablar y vestir. A pesar de no constituir propiamente un grupo social, sus miembros comparten sentimientos de identificación mutua, redes de identificación interpersonal, que fundamentan las bases sobre las cuales reproducirán a lo largo de sucesivas generaciones el conjunto de valores e ideales que intervienen en una comunidad de prácticas.

La organización formal de estas grandes y complejas empresas familiares está construida de acuerdo con los mejores modelos

historia de familia y la historia de la constitución y del desarrollo de sus empresas. Elaborar la historia de cada una de estas familias y analizarla en paralelo con la historia de sus empresas, me permitió comprender la forma como en el ámbito de este contexto social las estrategias familiares se estructuran de acuerdo con el proyecto empresarial y las múltiples formas como éste condiciona el contexto familiar. El análisis procesual de la relación entre familia y empresa ha tenido como objetivo dar cuenta de la articulación entre ambas a lo largo de este siglo, mostrando también como las dinámicas internas de cada una se encuentran en permanente cambio. Por otra parte, el énfasis procesual en el análisis articulado de estos dos universos, reveló también la importancia de la preparación de las generaciones siguientes para la manutención de la familia y de su grupo económico en la cima de la jerarquía económica y social.

organizativos y con profesionales muy competentes. Como en todos los negocios familiares, en las grandes empresas las relaciones familiares y profesionales de las personas envueltas en ellas se inter-penetran continuamente, pues se sitúan en distintos contextos de acción y revelan la existencia de diversos tipos de intereses. Entre las personas que constituyen la familia y los socios de la empresa, existe, por tanto, una constante superposición que origina una permanente articulación entre distintos valores, comportamientos, sentimientos e intereses. Por otro lado, y desde otra perspectiva, podemos inferir que estas empresas están construidas, simultáneamente, sobre una densa red de relaciones familiares que une a los accionistas y a parte de los trabajadores. En consecuencia, no podemos asumir una visión exclusivamente economicista para analizar estos contextos sociales donde la dimensión empresarial y la familiar son inseparables.

La importancia de la superposición entre el dominio de la economía y del parentesco no se coloca sólo a un nivel teórico. Para la elite económica portuguesa éste es también un problema ideológico y práctico en el cual se debaten los individuos que están envueltos en él. En Portugal se acepta, en general, que los negocios no se deben mezclar con las relaciones familiares, pues estos dos tipos de relaciones son muy diferentes, tanto en su naturaleza (intereses económicos versus participación en una sustancia común, respectivamente) como en sus objetivos (lucro versus solidaridad desinteresada). Sin embargo, la existencia de un negocio familiar implica, inevitablemente, la conjugación de esos dos tipos opuestos de intereses. En las grandes compañías nacionales esta situación crea una cierta incomodidad cognoscitiva entre los agentes implicados. Los esfuerzos para superar esta contradicción se hacen, fundamentalmente, a través de una gran inversión en la preparación profesional de los miembros de la familia que trabajan en estas empresas, y son bien visibles en la frecuencia con que las personas que entrevisté afirman que: *“Somos una empresa familiar, pero aquí funcionamos a un nivel estrictamente profesional”*. Los buenos resultados de la *performance* empresarial de estos grandes grupos revelan también la

competencia y la profesionalidad de aquellos que participan en estas organizaciones.

“Somos una antigua familia”: La importancia de la continuidad en la gran familia y en la gran empresa

El análisis de estas grandes familias ligadas a grandes empresas nos coloca ante la cuestión de saber cómo estos universos familiares se mantienen unidos durante tantas generaciones. El sostenimiento de estas relaciones familiares extensas a lo largo de varias generaciones resulta, en gran medida, de la existencia y continuidad de las empresas familiares. Efectivamente, el logro de la continuidad del proyecto económico que tienen en común es un objetivo importante para estas empresas, en la medida en que hay motivaciones familiares en los cometidos profesionales y económicos de sus miembros. Es el proyecto familiar común – la empresa – el que crea las condiciones para el mantenimiento de relaciones familiares activas dentro del universo de parentesco más amplio. De hecho, a medida que la familia crece, para la tercera y la cuarta generaciones, sus diversas ramas llegan a formar un gran grupo de individuos, algunos de ellos tan distantes que probablemente ni siquiera se conocerían si no fuera por el hecho de tener algo en común.

El éxito de la empresa familiar es el elemento que genera un fuerte sentimiento de unión entre los socios y estimula la continuidad de sus relaciones como parientes. En otras palabras, trabajar en conjunto para el desarrollo de la empresa familiar (la fuente de riqueza y prestigio social) es lo que une efectivamente estos grandes universos familiares (constituidos por todos los descendientes del fundador de la empresa) y los preserva como una familia. La manutención de relaciones entre los descendientes del fundador y su participación efectiva en la gestión del patrimonio familiar solo se viabiliza en los casos en que el fundador consigue transmitir a la generación siguiente la noción de la importancia que tiene la preservación de la familia para la continuidad de su proyecto económico. La empresa familiar se vuelve, por tanto, un

patrimonio que es valorizado por todos (pues hasta aquellos que no reciben de ella dividendos económicos, obtienen los beneficios de su prestigio social) promoviendo un sentido de la familia como una sustancia compartida, que garantiza su continuidad en el tiempo. De esta manera, la empresa se vuelve una parte integrante de la familia, una fuerte razón para la persistencia de su unidad y un estímulo fundamental para la continuidad de las relaciones familiares. Podemos considerar, por tanto, que los dividendos simbólicos y económicos de la empresa familiar son una contribución central para la continuidad de la unidad familiar, creando en sus miembros un cierto “deseo dinástico”.

Consecuentemente, la empresa familiar es, simultáneamente, un proyecto familiar y un proyecto económico. La relación entre los dos dominios de acción es central, tanto para la permanencia de la titularidad de la empresa en la familia a lo largo de generaciones, como para que ésta perdure como una unidad social. En la medida que estos grupos familiares/económicos se perpetúan en el tiempo, familia y empresa pasan a ser solamente una unidad y no dos. La gran empresa familiar une así, lo que el ideal cultural separa: trabajo y familia.

La familia es un elemento particularmente importante en la definición de la identidad social de los miembros de las familias empresariales que intentan mantener unidos a sus socios de generación en generación. La *distinción* que caracteriza estas familias se mide por una característica particular: la antigüedad y la acumulación de prestigio que se hace a través de las generaciones. La identidad social de los miembros de estas familias se ancla en el pasado (por oposición a los “nuevos ricos” que no tienen un pasado familiar para legitimar su posición social). La idea de continuidad transmitida por la longevidad de su existencia, comprobada por el proyecto familiar que continua a lo largo de las sucesivas generaciones, es lo que les permite escapar a la erosión del tiempo.

Anclar la identidad del grupo familiar en el pasado deviene un paso decisivo, en la medida en que esa referencia temporal evoca una dimensión de existencia social que forma parte de su presente

y pretende legitimar su posición social. El “lastre del pasado” tiene, por tanto, un gran peso en el proceso de desarrollo de estas familias que, debido a ello, dedican una gran atención a la reconstrucción de la memoria familiar; es la preservación de todos los símbolos públicos de la familia, la manera de resaltar los principios organizacionales más valorizados en su proyecto de continuidad.⁴

Los relatos que estas familias producen sobre su propia historia muestran también que la imagen de la familia es un elemento central en la producción de la identidad de la empresa. Tomemos un ejemplo.

Para celebrar los 50 años de su existencia, el grupo empresarial de la familia Vaz Guedes editó el libro “*La tradición de construir el Futuro*” – nótese como el propio título deja claro que la larga existencia de la empresa es una característica importante para la construcción eficaz de su futuro. En esta obra se presenta la historia de las empresas del grupo paralelamente a las descripciones de la “*Saga familiar*” y a la contribución personal de cada integrante de la familia a este proyecto colectivo.

Cuando mi padre y vuestro abuelo decidió construir la SOMAGUE, planteó su futuro ligado al desarrollo de Portugal. Edificando obra tras obra él volvió realidad este proyecto, cuando la mayoría insistía en clasificarlo como un sueño. Allá donde el hierro y el cemento tornaran realidad el proyecto de la empresa, José Vaz Guedes estableció una relación de complicidad con cada uno de sus trabajadores, creando lo que nosotros llamamos la cultura SOMAGUE. Estos son los valores en los cuales confiamos para construir el futuro. Durante tres generaciones, día tras día, hemos estado comprometidos en la continuación del trabajo de mi padre y vuestro abuelo. Este es el trabajo de la vida de una familia y está fuertemente relacionado con la

⁴ El hecho de que la identidad social de los individuos se construya en base a su pertenencia a un grupo familiar, hace que en este contexto social la genealogía sea un importante elemento de legitimación del estatus social, lo que nos permite comprender la “pasión por la genealogía” (Cf. Segalen e Michelat 1991). La mayor parte de las personas con quien hablé a lo largo de la investigación consiguieron reproducir de memoria, extensas y complejas genealogías de sus familias. La investigación colectiva en el conocimiento genealógico y en la transmisión de informaciones se vuelve necesaria debido a que la continuidad de la identidad del grupo familiar y la legitimación del estatus social de sus miembros se cimientan en el prestigio de su pasado familiar, demostrado por la genealogía y reproducido en el presente a través del relieve social y profesional de sus miembros.

historia de las obras Públicas en Portugal, de lo que nos enorgullecemos, generación tras generación. (...) Nos acostumbramos a construirlo, piedra a piedra, con rigor, honestidad y seguridad. Esta es nuestra herencia. Y es creyendo en estos principios que esperamos pasar la antorcha a la cuarta generación. Nuestra tradición es construir el futuro (sd: 18).

Este extracto reivindica el prestigio de la empresa a través de su larga existencia, revelando una continuidad desde el pasado hasta el presente, asumida por la familia, como si la legitimidad de sus representantes actuales fuera asegurada biológicamente. De una manera general, los relatos sobre las historias de las empresas, sobre la vida profesional de los fundadores, y de los descendientes que han continuado sus proyectos económicos, son expuestas como un ejemplo de vida y trabajo (hombres con facultades de trabajo fuera del común, capaces de inspirar un espíritu empresarial en sus descendientes). En estas narraciones, el espíritu y la unidad familiar son presentados como valores cruciales que circulan a través de las líneas de sucesores masculinos, y muestran la transmisión de estos valores a través de las generaciones como un elemento central para construir la cultura de la empresa. Por esto, el historial de la empresa nos permite ver el arduo trabajo del fundador como una cualidad que sigue fluyendo en los sucesores de la familia, como si la vocación empresarial fuera una esencia familiar, transmitida a través de las generaciones. La saga familiar se convierte, así, en un elemento que garantiza la calidad de la empresa, tal como garantiza la continuidad de la familia.

Hace cuatro generaciones que los miembros de la familia Espíritu Santo siguen la profesión de banqueros observando los principios de calidad, creatividad y prudencia en la gestión de los bienes de nuestros clientes, siempre atentos a la búsqueda de soluciones particulares y hechas a la medida de sus problemas, utilizando las cotizaciones y mecanismos legales apropiados para obtener el mejor rendimiento para las inversiones de nuestros clientes. Con la esperanza de transferir a nuestros clientes alguna de la experiencia que hemos adquirido a lo largo de más de cien años presentamos algunos de nuestros productos y servicios. (Propaganda publicitaria)

La organización familiar de estos grupos económicos es enfatizada en los relatos históricos de estas empresas, asociando de esta manera la idea de tradición a las mismas. Sin embargo, esta imagen se contradice con los modelos hegemónicos del mundo económico contemporáneo. A pesar de que hemos asistido en Portugal a un abandono generalizado de los valores familiares y sociales conservadores y tradicionalistas dominantes en la sociedad portuguesa hasta los años 70 (y que verificamos entre la mayor parte de los grupos sociales portugueses durante los años 80), la preservación de los mismos es aún un factor primordial para las grandes familias empresariales que quieren reproducir sus relaciones familiares extensas. Esos valores son un elemento central para la propia continuación de la gran empresa familiar. A lo largo del último siglo de su existencia, estas grandes familias pasan de un momento histórico en que estaban en sintonía con el modelo hegemónico portugués a una situación en que se apoyan en valores que ya no son frecuentes en la sociedad portuguesa, por lo que son consideradas como conservadoras y tradicionales. Al usar actualmente valores asociados a un orden social pasado, estas familias asumen, hoy día, una imagen no-moderna y tradicional que contrasta, claramente, con su posición de líderes de grandes empresas en el ámbito de la economía nacional e internacional, donde la modernización es un elemento central para el éxito. ¿Cómo se supera esta contradicción? A mi entender, es en la respuesta a esta cuestión que podemos encontrar una explicación al éxito de estas grandes empresas familiares.

APELLIDOS: SÍMBOLOS DE FAMILIA Y ELEMENTOS IDENTIFICADORES DE LA EMPRESA

La larga existencia de estas empresas conectadas a familias se revela en la existencia de un gran universo familiar que, a su vez, es presentado como un valor ligado a la noción de continuidad. Para mantener viva la corporatividad familiar y una cierta ideología dinástica, estas familias empresariales representan su

identidad a través de algunos valores de la antigua tradición aristocrática - como son las líneas de antepasados masculinos, la autoridad patriarcal, la antigüedad, el orden de nacimiento, la pertenencia de género y un profundo catolicismo - que se tornan elementos centrales en la consecución de su proyecto. En momentos esenciales del desarrollo de estas grandes empresas familiares podemos verificar la importancia de algunos de estos ideales aristocráticos en las tomas de decisiones prácticas. Este es el caso, por ejemplo, de la importancia concedida al hecho de que los directores de estas empresas lleven el apellido de la familia que es su propietaria. En mi trabajo de campo verifiqué que en este contexto empresarial particular, el apellido es un bien con casi tanto valor como las acciones de la empresa.

La transmisión de apellidos en Portugal favorece la continuidad agnaticia. Como consecuencia de esta disposición, no todos los descendientes tienen el mismo valor como perpetuadores de la gran familia: los descendientes masculinos tienen un valor simbólico central, pues ellos garantizan que el nombre de aquella familia sobrevivirá a través de las generaciones siguientes. Para estos universos empresariales que pretenden garantizar su continuidad asociada a una dinastía familiar de prestigio, la permanencia continuada de un portador del mismo apellido al frente de las empresas se ha revelado como un elemento fundamental en este universo social. Para ilustrar la importancia simbólica central atribuida al hecho de que los gerentes de empresas usen el apellido de la familia, usaré el ejemplo de una de las empresas con que trabajé, en la que intentaron introducir gestores profesionales en las altas posiciones ejecutivas.

En seis meses los resultados eran visibles. A nuestros clientes no les gustó tener que hablar con alguien que no conocían. Y, lo peor de todo, a los trabajadores de grados intermedios no les gustó aceptar órdenes de alguien que no tenía el apellido de la empresa. Los trabajadores no les reconocían autoridad para dar órdenes, porque tampoco conocían las reglas de nuestra cultura de empresa. Para dirigir un negocio familiar de una manera próspera tienes que tener allí algún miembro de la familia. Sabes como es. El pié del dueño es el abono de la tierra (Joaquim).

La importancia de garantizar que las personas que ocupan los puestos de mando en las empresas familiares poseen el nombre de la familia – el apellido del fundador de la empresa – es también muy evidente en el caso de los procesos de sucesión del *Grupo Espíritu Santo*. Los tres hijos varones del fundador le han sucedido, por orden de nacimiento, en la presidencia del banco. Pero, cuando murió el último, no estaba muy claro quien debería sustituirle. El hijo mayor del primogénito del fundador era entonces vicepresidente del banco, lo cual le señalaba como el más probable heredero a la presidencia. Sin embargo, este descendiente no tenía el apoyo de las otras ramas familiares, que tenían otras preferencias para dicha presidencia. En esos momentos la persona más antigua del grupo, el único representante de la tercera generación, era José Alberto, marido de la hija del cuarto hijo del fundador. Pero, él no tenía el nombre de familia, por lo cual no debía ascender al cargo:

Sabe, las personas confían en nuestro banco, en nuestra familia. Poner a alguien de fuera de la familia en una posición de liderazgo del grupo, incluso un socio tan antiguo e importante como José Alberto, separaría la imagen del banco de la confianza depositada en nuestra familia, traicionaría la confianza de nuestros clientes (João Paulo).

Por este motivo, escogerán a Paulo André, el hijo mayor del presidente cesante - éste último era a su vez era el menor de los hijos varones del fundador -. Paulo André conjugaba, simultáneamente las condiciones profesionales, el perfil, el prestigio, la calidad de su *performance* como administrador y el nombre de familia y, según afirman varios integrantes de la familia, había sido entrenado por su padre para asumir la presidencia del banco.

En esta situación sucesoria, en la cual se tenía que escoger entre dos hombres que, desde un punto de vista estrictamente profesional, estaban igualmente habilitados para el cargo, el hecho de que uno de ellos no llevara consigo el símbolo del grupo familiar constituyó un importante factor de desigualdad. José Alberto no podía ser un líder en todas las acepciones de la palabra. A pesar de haber dedicado toda a su vida profesional al Grupo (incluso

habiendo trocado su carrera militar por las empresas de su suegro) le faltaba la marca de la familia: el apellido. Esta situación sucesoria muestra también que, entre dos profesionales competentes, la pertenencia al grupo familiar – atestiguada por la sustancia que une a los miembros de la familia (la sangre) y por el símbolo que los identifica como grupo (el apellido) – es un criterio de más peso que la senioridad a la hora de dirigir las empresas.

En última instancia, podemos decir que, en este contexto empresarial, no es suficiente ser un buen profesional para poder acceder a la presidencia de la empresa. Ser portador del símbolo de la empresa – del patronímico de la familia – es un triunfo importante, dada la importancia simbólica atribuida al hecho de que los puestos de mando sean ocupados por miembros de la familia. Como decía Joaquim “el pié del dueño es el abono de la tierra”, llamando la atención sobre el hecho de que son los dueños, más que cualquier otra persona, los que saben poner el empeño y el amor (la base del trabajo arduo y de la dedicación) necesarios para garantizar el éxito de estos grandes imperios económicos.

Sin embargo, a pesar de que el nombre de familia sea de gran importancia a la hora de acceder a los puestos de poder de estas empresas, no es condición necesaria ni suficiente para alcanzarlos. El apellido forma parte de una gama de triunfos importantes de entre los cuales no se pueden olvidar la competencia profesional, la dedicación al trabajo, el respeto y el prestigio que cada individuo consigue adquirir en su vida profesional y familiar.

El análisis de estas situaciones de sucesión en el liderazgo de dos grandes empresas familiares lisboetas, demuestra la importancia del nombre de la familia como símbolo de integración de los individuos en un grupo de personas que participan de una identidad familiar, a través de líneas de descendentes. La capacidad del nombre de familia para abrir un campo de posibilidades de acceso a determinados lugares de importancia social o empresarial a aquellos que lo usan, resulta del hecho de que este grupo social apoya y legitima su poder en la familia – portadora de un pasado prestigioso que quiere legar a las generaciones futuras – y por ello atribuye un poder simbólico y

social al patronímico. En cuanto símbolo que identifica un conjunto de personas que participan de un objetivo, el apellido revela lo que da prestigio a la familia – la historia de las actividades de sus miembros a lo largo del tiempo –, pues al condensar las variadas formas de capital acumulado por la familia a lo largo de generaciones, se vuelve un elemento importante para establecer la eminencia social de una persona.

HOMBRES DE NEGOCIOS Y GESTORAS FAMILIARES

El poder simbólico del apellido en el contexto de la elite financiera portuguesa confiere un estatuto distinto a hombres y a mujeres en un sistema cultural que atribuye la primacía simbólica a los hombres.

Esta distinción de género está también claramente presente en la diferente participación que hombres y mujeres tienen en las empresas familiares que ambos poseen en común. En el contexto de la elite económica portuguesa, los negocios son, patentemente, un asunto de hombres. Paralelamente, la familia se asume como una cuestión de mujeres.⁵ En su mayoría, las mujeres de estas familias de elite no trabajan en sus empresas: se consagran a la casa, la familia, la educación de los hijos y el mantenimiento de las relaciones familiares más extensas. Por su lado, los hombres - responsables de las empresas - están apartados de las decisiones relativas a la gestión diaria del universo familiar. En términos ideales y simbólicos, la asociación de los hombres a los negocios y de las mujeres a las familias, es, aún hoy, algo bastante valorizado, sobretodo en el ámbito de las generaciones mayores. Por esta razón, sólo en la generación actual empezamos a encontrar algunas mujeres accionistas trabajando en sus empresas, ocupando, sin

⁵ La diferente participación en la vida familiar y profesional que encontré entre hombres y mujeres de estas familias, se verifica en la mayoría de los contextos sociales de elite (cf. Abner Cohen 1981, Ostrander 1984, McDonough 1986, Marcus e Hall 1992, Douglass 1992, y Lave 2000). En todos los trabajos etnográficos sobre elites, antropólogos, sociólogos e historiadores han encontrado una división relativamente rígida en la diferenciación de categorías de género que aleja a las mujeres del mundo del trabajo profesional.

embargo, posiciones de poca responsabilidad. En las generaciones más jóvenes se verifica una tendencia a la utilización mediada de ese ideal que rebate esa separación, abriendo, poco a poco, espacio para la participación de las mujeres en la vida de sus empresas.

En un contexto social que se basa en valores y expectativas diferentes para hombres y mujeres, la educación de los niños y niñas está orientada de forma diferenciada, lo que tiene consecuencias obvias en la forma en que unas y otros se constituyen como personas. Estas diferencias se verifican tanto en el nivel de la educación "informal" - el ambiente familiar y social en que estos niños crecen y se forman como personas, incorporando los valores, gustos, reglas y relaciones de intersubjetividad que predominan en la comunidad a que pertenecen -, como también en el ámbito de la educación "formal". Como resultado de la inversión en una educación diferenciada, la distinción de las trayectorias de vida y de actividades cotidianas de hombres y mujeres de estas grandes familias es muy obvia desde la infancia. Esto me fue revelado recurrentemente en el trabajo de campo.

Desde pequeños, niños y niñas son tratados de forma diferente, ya que sus familiares están empeñados en que desempeñen papeles distintos en los destinos de sus familias y de sus empresas. Las formas de relación familiar que orientan a los niños para llegar a asumir participaciones activas en la vida de las empresas son accionadas desde muy pronto.

Cuando mi padre construyó los depósitos de Porto Brandão, nosotros [yo y mi hermano] íbamos con él todos los fines de semana a visitar la obra. Íbamos en el barco. Para nosotros era una fiesta. Para él era una manera de tenernos cerca, viendo el crecimiento de la *Sonapa* (Luis).

A partir de mis trece años pasaba un mes de cada periodo de vacaciones veraniegas trabajando en los talleres de la herrería o en la carpintería, durante el tiempo que duró la obra [de construcción de la presa de Castelo de Bode] (Joaquim).

Es difícil decir cuando comencé a participar en la vida de las empresas, porque tengo la sensación que siempre participé. Cuando era pequeño me pasaba los días en la fábrica. Era allá donde jugábamos la mayor parte del tiempo. En casa se hablaba de las fábricas, cuando

acompañaba a mi padre era para tratar de asuntos de las fábricas. ¿Lo ve?, yo crecí en esos espacios, en esas andanzas, en esos problemas. Por eso es difícil distinguir (Paulo Jorge).

Como muestran estos extractos de entrevistas, los momentos informales de aprendizaje contribuyen decisivamente a crear lazos entre los jóvenes y las empresas de la familia, iniciando, así, el proceso a través del cual ellos serán “heredados por la empresa”, es decir, captados para garantizar la continuidad de la organización. Su inserción progresiva y silenciosa les enreda, casi inevitablemente, a medida que van creciendo. Las transmisiones de cualidades familiares que estimulan vocaciones empresariales en los chicos son, como podemos ver, activadas en un mundo donde la participación de las mujeres es muy reducida. La progresiva inmersión de los jóvenes en la vida de las empresas culmina frecuentemente con la admisión de muchos de ellos como trabajadores, dando inicio a trayectorias que conducirán a algunos a los puestos directivos, y a uno de ellos a la presidencia.

Si trabajar en la empresa es el primer paso para poder, eventualmente, llegar a los puestos de liderazgo de la empresa familiar, excluir a las mujeres de la posibilidad de hacerlo - a través de los procesos por los que se constituirán como personas - es la forma más eficaz de garantizar que ellas no serán potenciales competidoras por la dirección de las empresas. Un tema abordado frecuentemente por las mujeres era la forma como, cuando eran pequeñas, ayudaban a sus madres y abuelas a organizar tes o comidas importantes, aprendiendo así qué vajillas usar en cada momento, qué mantelería es más apropiada para la ocasión, o dónde se deben sentar las personas en la mesa. La importancia que los temas sobre la vida de la familia y de sus miembros ocupan en las conversaciones de estas mujeres, está relacionada con la influencia que esa dimensión tiene en sus vidas. Por esta razón, mis esfuerzos para conducir las conversaciones con las señoras de estas grandes familias hacia la vida en las empresas de las que son accionistas fueron, la mayoría de las veces, desviados de forma hábil hacia otras direcciones. La vida de las empresas forma parte de un mundo del cual están excluidas y sobre el cual no querían

dialogar conmigo. Algo parecido ocurre en las conversaciones con los hombres, cuyas entrevistas se centraban, casi exclusivamente, en torno a asuntos relacionados con la historia de la empresa, quedando relegadas las cuestiones familiares.

El hecho de que durante las entrevistas los hombres hablaran preferentemente de la historia de la empresa y de que las mujeres dedicaran más tiempo a hablar sobre cuestiones familiares, es en sí mismo, algo que revela las expectativas que este grupo social invierte sobre una y otra categoría de género. No obstante, pude verificar en varias ocasiones que estas mujeres sabían contar la historia de la empresa tan bien como los hombres. De la misma manera, verifiqué varias veces que éstos sabían, tan bien como las primeras, contar los episodios fundamentales de la historia de su familia. Esta situación significa que estamos ante algo mucho más relevante que un conjunto de saberes específico a cada categoría de género y que tiene que ver con la constitución de la persona como un todo. Lo que está ausente en cada uno de ellos es la disposición para actuar sobre ese saber específico, ya que hacerlo significaría poner en entredicho su adecuada identidad social. Una señora hablando sobre asuntos de la empresa iría contra la forma ideal, así como la agencialidad cotidiana de las mujeres debe expresar y simbolizar su identidad social. De la misma manera, los hombres no hablarían sobre organización de comidas, mantelerías y recetas, sin poner en duda sus formas más esenciales de ser persona social.

Los temas hablados y los asuntos silenciados muestran, por tanto, que las diferencias que encontramos entre hombres y mujeres de estas grandes familias empresariales no están en los saberes que cada uno posee. Éstas se encuentran sobretodo, en la forma como las diferentes naturalezas de estos sujetos sociales fundamentan distintos tipos de agencialidad que crean conocimientos incorporados- *embodied* - asociados a categorías de género.

Toda vez que, en la edad adulta, las mujeres de estas grandes familias tienden a estar excluidas de una participación activa en la vida de las empresas de las que son accionistas, su educación escolar no era, por lo menos hasta 1974, muy prolongada. La

escolarización de la mayoría de las hijas de estas familias no llegaba generalmente al nivel de la enseñanza superior.⁶ Su educación se completaba - generalmente en casa y con profesores particulares de lenguas y piano - con el aprendizaje de los saberes que sus padres juzgaban necesarios para que llegaran a ser verdaderas Señoras de sociedad.

Mis hermanas no estudiaron mucho. Hicieron el bachillerato y después se casaron y, como era natural en la época, asumieron sus funciones y actividades de mujeres casadas de sociedad. Sólo después de morir mi padre, en 1991, vinieron a pedirme [al hermano mayor] realizar alguna actividad en las empresas de la familia. Les dimos un puesto en la administración de la Santogal [el *holding* que engloba las empresas con mayoría accionista de la familia] donde se ocupan sobre todo en la gestión de edificios y de las cuestiones inmobiliarias. Tuvimos que colocarlas en actividades que no fuesen muy especializadas, que ellas pudieran desempeñar sin grandes dificultades (Paulo José).

Educadas en el ámbito de valores familiares conservadores, centrados en un cierto patriarcalismo, las mujeres son las primeras en defender la importancia de su rol en la gestión familiar y en no desear participar en los negocios familiares. La participación de las mujeres en el proyecto colectivo está dirigida a mantener a su familia unida y armoniosa - tanto en el ámbito de su familia nuclear como del universo más extenso de parientes. La imagen pública y visible de su reputación colectiva está ligada al cuidado de sus casas, donde mantienen contactos con las familias de más prestigio dentro del mundo financiero nacional e internacional. En este grupo social, las mujeres que adquieren influencia son aquellas que consiguen formar familias perfectas, las que son cultas, simpáticas y buenas anfitrionas. Estos son los elementos que definen el ser "una Señora".

⁶ Aún en los raros casos en que las mujeres completaban los estudios superiores, su proyecto de vida las apartaba del mundo de los negocios familiares. Este es el caso de Marília que, al igual que sus hermanos que presiden actualmente la empresa familiar, hizo la licenciatura de economía en el *Instituto Superior de Economia e Finanças de Lisboa* (fue, además, de las primeras mujeres portuguesas en hacerlo). Sin embargo, Marília nunca ejerció ninguna profesión ligada a la licenciatura que escogió ni nunca participó en la vida de las varias empresas de las que es socia. Se casó y siempre acompañó al marido, médico, en sus diversos destinos dentro del país. Más tarde, el marido comenzó a trabajar en las empresas del padre de Marília, llegando a presidir una de las más importantes.

Existe, por lo tanto, un proceso de aprendizaje para ser "una Señora", que transcurre sobretodo, en el ámbito de las vivencias familiares. Para ser considerada una "verdadera Señora", se ha de ser fiel a los símbolos culturales que así la definen en este contexto y no a aquellos que valorizan a los hombres. Ser una buena profesional no sería la característica más adecuada para juzgar a una verdadera señora. Por el contrario, las cualidades femeninas evaluadas positivamente están asociadas a la manutención y fortalecimiento de los lazos familiares, reafirmando así su alejamiento del mundo de los negocios. En las diversas conversaciones que mantuve con ellas, percibí que algunas casi se ofendían cuando yo preguntaba si alguna vez habían querido trabajar en sus empresas. Su Trabajo es cuidar de la familia, garantizar su buen funcionamiento y su futuro. Sin esto, la gran familia no podría seguir existiendo.⁷

La mayor parte de las mujeres de estas familias no evidencia ningún deseo de adquirir formación profesional, o de participar directamente en las actividades de las empresas de que son accionistas. "No, yo no trabajo, yo soy gestora familiar". Fue de esta manera que una señora de cuarenta y dos años, madre de cuatro hijos, se presentó cuando la conocí en casa de su madre. Esta categoría de "gestora familiar" es, de hecho, un término muy apropiado para caracterizar a las mujeres de estas familias que se dedican exclusivamente a la causa familiar. La no-participación de estas mujeres en la vida económica de las empresas deriva, principalmente, del conjunto de valores sociales, religiosos y culturales que este grupo de estatus usa para definir los contenidos culturales de la categoría social de género femenino. Son cuestiones de naturaleza ideológica, religiosa y cultural, que hacen que, aún hoy, las mujeres de estas familias estén apartadas del mercado de trabajo asalariado, en un país donde jurídicamente existe plena igualdad de derechos entre mujeres y hombres y donde el

⁷ Nótese, sin embargo, que el hecho de que las mujeres de estas familias estén exentas de la necesidad de trabajar - en el sentido de tener una profesión y ganar un salario - no es simplemente una cuestión económica, es una decisión que depende, sobre todo, de la aplicación de valores culturales que atribuyen papeles y expectativas sociales diferentes a hombres y mujeres.

porcentaje de mujeres que trabajan es bastante alto⁸. Significativamente, las pocas mujeres de estas familias que trabajan en sus empresas ocupan cargos de poca responsabilidad, lo que les resta poder de decisión sobre los destinos de las empresas de las que son accionistas. Una joven de dieciocho años comenzó una entrevista conmigo de la siguiente manera:

Sabe, mi familia es muy machista. Tienen la manía de que sólo los hombres son buenos [profesionalmente] y de que las mujeres se queden en casa apoyándolos. Yo soy muy buena alumna y quiero ser economista y ocupar el lugar de mi abuelo en el Grupo. Pero todos me dicen "sí, hija mía, claro que puedes tener un lugar importante y ayudar a tu hermano". ¿Lo vio? Yo adoro a mi hermano. Somos superamigos. Él es superinteligente y buen alumno. Pero yo también lo soy, y encima soy mayor. No les voy a dar el placer de entrar en el Grupo cuando acabe el curso. Me voy a África, que es mi pasión, como lo era de mi abuelo. Voy a ganar experiencia. Y cuando vuelva, entro en el Grupo en un lugar más alto. Directamente en el lugar de mi abuelo." (Leonor).

A parte de cierta ingenuidad y la enorme determinación reveladas por esta joven, nos llaman la atención sus comentarios sobre algunas cuestiones interesantes. En primer lugar, no podemos dejar de señalar como, aún hoy, los valores familiares atribuyen una primacía simbólica a los hombres en la continuidad y preservación del proyecto identitario familiar. Valores que promueven y legitiman, sobre todo por parte de las generaciones seniors, un conjunto de representaciones sobre la separación de papeles entre hombres y mujeres y expectativas sobre su participación en los proyectos familiares, continuando adscribiendo hombres a negocios y mujeres a familia. Las pocas mujeres que participan en los asuntos empresariales de la familia están en continua confrontación con la jerarquía de las categorías sexuales asociadas a papeles profesionales. El caso de Leonor muestra particularmente bien que, independientemente de la cualidad de sus aptitudes profesionales, está claramente determinado por la familia - y todos tienen conciencia de ello - que el hermano es el

⁸ Las mujeres constituían en Portugal en 1991 el 44,6% de la población activa, cf. Machado e Firmino da Costa 1998: 30

más probable potencial candidato a los puestos de mando, mientras que Leonor está, desde el inicio, fuera de esa competición por el hecho de ser una chica.

Como resultado de los cambios verificados tras la revolución de 1974, los valores hegemónicos del Estado Novo – que apartaba a las mujeres del mercado de trabajo, considerado un universo masculino por excelencia –, fueron perdiendo peso entre los otros grupos sociales portugueses. Sin embargo, la preservación de estos valores conservadores es para estas grandes familias un factor primordial de cara a la perpetuación de las relaciones entre sus miembros y, al mismo tiempo, un elemento fundamental para la continuidad de sus grandes empresas familiares. Al perpetuar este modelo ideológico y estos principios aristocráticos, la imagen pública de estas familias se asocia a características conservadoras, adscritas a un orden social pasado.

En una entrevista Mariana me enumeró los miembros de la familia que tenían una participación activa en las diversas empresas. Mirando el listado que habíamos elaborado yo comenté que parecía que las mujeres de la familia no participaban profesionalmente en el grupo. Ella contestó así:

No, no. Todo lo contrario, las mujeres están siempre presentes en las ocasiones oficiales. Pueden no participar profesionalmente, pero están siempre allá. Las que son accionistas tienen siempre alguien que las represente. A los clientes les gusta, sabe. Las mujeres son buenas para eso. Cuando viene un cliente importante se hace una comida en la casa familiar. Lo hacen de manera sencilla, en casa, sin alarde ni publicidad. (Mariana)

Al reaccionar tan rápidamente, Mariana llama la atención sobre una cuestión que me parece central para entender mejor la participación distinta de hombres y mujeres en el proyecto familiar. Hay un nivel en el cual las mujeres son llamadas a intervenir en los negocios, como es el caso de la organización de acontecimientos sociales (cenas o fiestas) que sostienen los encuentros de negocios de sus maridos, padres y hermanos. A través de su participación en estas actividades fundamentales para el funcionamiento de las empresas podemos ver como las mujeres tienen, efectivamente, un papel primordial en el desarrollo de los

negocios de la familia. Estos acontecimientos son imprescindibles pues contribuyen a la proximidad y confianza entre socios económicos. El papel de las mujeres en su organización muestra una perfecta articulación con las actividades desempeñadas por los hombres de la familia, y que la no-participación de las mujeres en el mundo de los negocios es solo aparente. Su participación es diferente de la que caracteriza a los hombres, es menos visible y se desarrolla en el espacio al que están asociadas sus características definitorias como persona: la casa y la familia.

Ellas tienen una participación constante en las actividades que contribuyen al éxito y la continuidad de la gran familia empresarial, aunque, la mayor parte de las veces, lo hagan en una dimensión de la acción que es poco visible. El hecho de que las mujeres no trabajen en las empresas y se dediquen sobretudo a la familia no significa, por tanto, que ellas no *trabajan* o que están aisladas de la participación activa y fundamental en el proyecto familiar. Las actividades desempeñadas por ellas implican formas de trabajo, inversión personal, dedicación y un cúmulo de conocimientos y disposiciones prácticas específicas que son fundamentales para llevar a cabo el proyecto familiar, conjuntamente con las actividades de los hombres de la familia.

Cuando reflexionamos sobre la forma como se definen los hombres y las mujeres de la elite lisboeta y las tareas que ambos cumplen, y analizamos la inversión que cada uno hace de cara al éxito del proyecto común en el que participan, vemos que no podemos pensar las categorías de género separadamente pues ellas son categorías de diferenciación social relacionales cuyas partes son profundamente complementarias. El papel aparentemente invisible de las mujeres de estas grandes familias es, al final, parte esencial del trabajo colectivo de afirmación y continuidad del proyecto familiar en el cual los hombres asumen la parte más visible.

La complementariedad entre la agencialidad de hombres y mujeres de estas grandes familias está presente en los variados procesos que van a poner en práctica el ideal que privilegia la sucesión y las transmisiones familiares por la vía varonil. Si las

mujeres no participaran de ese mismo modelo ideal - la transmisión agnaticia de los elementos que simbolizan la identidad y el prestigio familiar - éste difícilmente sería puesto en práctica. Sin embargo, la referida complementariedad se revela también en la forma como las mujeres, en su papel de madres educadoras, reproducen diariamente ese ideal, al crear las diferencias entre sus hijas e hijos y en la forma como desempeñan su papel de Señoras de sociedad, al recibir en casa a los socios de negocios de sus maridos, padres o hermanos. Así, familia y género son valores culturales que, asociados a prácticas de transmisión de conocimientos, conducen a la formación de herederos masculinos y excluyen a las mujeres como sucesoras potenciales en el liderazgo de estas grandes empresas.

Socializar chicas jóvenes en los valores culturales que asocian hombres a negocios y mujeres a familias es una forma eficaz de garantizar que ellas no intentarán - o, las que lo intenten, no conseguirán - volverse potenciales competidoras por el liderazgo de las empresas. Así se garantiza también que las mujeres aceptarán su propia exclusión de la vida de las empresas y que la reproducirán cuando sean madres. En este contexto social los hijos son vistos como herederos de los negocios y las hijas como “gestoras familiares”.

Pero, en estas familias y en estas empresas no todos los hombres son iguales. Solo uno de entre ellos será el líder del grupo económico. A pesar de existir una tendencia a que el hijo mayor suceda a su padre en la presidencia, encontramos muchas variantes en la aplicación de este ideal de primogenitura. Para que puedan asumir una posición de líder en la empresa familiar los hombres de las nuevas generaciones tienen que distinguirse entre sus pares por el respeto y la confianza que consiguen adquirir y, lo más importante, por su competencia profesional.

IDEALES ARISTOCRÁTICOS Y COMPETENCIA PROFESIONAL: LAS RAÍCES DE UNA SUCESIÓN BIEN SUCEDIDA

He dejado claro que el mantenimiento del control familiar de las empresas es una cuestión central de su ideal de perpetuación. En cualquier caso, este proceso encierra alguna tensión pues si, por un lado, es simbólicamente importante que un miembro de la familia herede las posiciones de liderazgo de la empresa, por otro, las ideas hegemónicas actuales sobre quién debe ocupar estos puestos se basan en la racionalidad económica, que defiende que la única manera legítima de ocuparlas es a través de la competencia profesional. Aunque las generaciones seniors alimenten el deseo de que sus descendientes continúen el proyecto económico familiar, a este alto nivel de relaciones económicas nacionales e internacionales, los miembros de la familia son muy conscientes de que las consecuencias de una decisión equivocada puede ser nefasta para su futuro. En consecuencia, para que las grandes familias empresariales preserven su credibilidad y la confianza de los inversores públicos en sus empresas, deben asegurarse de tener los mejores gestores en los principales puestos ejecutivos.

En un pasado reciente, hasta mediados de los años 70, la formación profesional en Portugal se hacía, sobretudo, a través de la práctica: los jóvenes aprendían a trabajar con los mayores y con ellos consolidaban sus aptitudes profesionales. Este sistema de reclutamiento de personal permitía asegurar con facilidad la continuidad de los miembros de la familia en las empresas familiares pues bastaba con que los jóvenes aprendiesen a hacer bien su trabajo para que la sucesión filial no constituyera un problema.⁹ Hoy día, ni este tipo de formación profesional ni los

⁹ A lo largo de este siglo se originaron cambios profundos en los procesos de reclutamiento de los miembros de estas grandes familias como trabajadores de esas empresas y en las formas de ascenso en la jerarquía, que podríamos sintetizar en dos grandes periodos: 1) hasta 1974 la transmisión de conocimientos y técnicas fundamentales para el ejercicio de un determinado cargo en la empresa se hacía esencialmente en la "escuela práctica del trabajo", es decir, con la práctica; 2) la apertura de Portugal al mercado económico mundial trajo consigo un conjunto de reglas y modos de funcionamiento entre los cuales destaca la exigencia de una formación profesional sólida y pruebas de competencia de personal para ocupar determinados puestos dentro de las empresas.

criterios familistas sirven para el reclutamiento para las empresas, sino que éste se hace a partir de principios de formación y competencia profesional.

Sin embargo, es imposible obviar que, en la mayoría de los casos que estudié, los hijos – u otro descendiente próximo -suceden a sus padres en los cargos de la empresa (véanse los cuadros 1, 2 e 3). ¿Cómo consiguen estas grandes familias empresariales garantizar su continuidad en este nuevo contexto económico? Hoy día, la empresa sólo podría continuar siendo familiar, en la propiedad y en la gestión, si los miembros de las nuevas generaciones son buenos profesionales. Pero, para serlo en este contexto económico, tienen que invertir en su formación profesional, pues solo así podrán continuar el proyecto que heredarán de sus antepasados.

Actualmente, los jóvenes miembros de estas familias que quieran entrar en estos proyectos empresariales transgeneracionales tienen que estar preparados para ganar las pruebas públicas de selección de personal de sus empresas. Será, por lo tanto, por su propio trabajo personal que estos miembros más jóvenes de las familias propietarias podrán llegar a ser buenos profesionales y, eventualmente, ser escogidos para ocupar posiciones importantes en sus empresas. Hoy por hoy, no pueden heredar simplemente sus cargos en los negocios, tienen que conquistarlos por su propio mérito, dando pruebas de merecerlos.

Una sucesión familiar en este contexto social no es, por lo tanto, un simple proceso de transmisión de acciones, posiciones y fortunas a una persona particular de la generación siguiente. Para garantizar que la familia podrá mantener los negocios, sus miembros tienen que ajustar sus ideales y valores a las nuevas reglas hegemónicas de la sociedad moderna y de la economía de mercado, que exigen una excelente formación profesional y criterios meritocráticos en el reclutamiento de personal. En suma, en nuestros días, la continuidad de las grandes empresas familiares sólo es posible superando una contradicción pues, los miembros de estas familias tienen que coordinar la motivación familiar, que aspira a una sucesión directa, con la lógica de mercado de la nueva economía. Al hacerlo, estas familias consiguen

articular las exigencias de los dos modelos de sucesión en que están inmersas - identidad colectiva heredada y mérito en el desempeño profesional - disolviendo, así, la tensión entre sangre y mérito que está inevitablemente asociada a la noción misma de empresa familiar en el ámbito de la economía moderna. Efectivamente, la elección de un sucesor dentro de la red de parentesco tiende a basarse actualmente en un criterio de meritocracia para poder legitimar, al mismo tiempo, la racionalidad económica hegemónica y el ideal dinástico de estas familias. Las grandes empresas familiares portuguesas que analicé conseguían crear un proceso para la formación de profesionales competentes entre sus miembros, transformando, así, los criterios familistas que orientan sus proyectos de futuro en formas de selección basadas en la profesionalización. La forma como consiguen esta articulación compleja entre ideales familiares de transmisión filial, competencia profesional y cualidades empresariales de los futuros herederos es, para mí, el cambio más significativo en el proceso actual de selección de sucesores en estas grandes empresas familiares tradicionales.

La gran inversión en la formación profesional de las nuevas generaciones se hace muy pronto, en la selección de las escuelas en que estudiarán. Formarse en los mejores colegios del país, o del mundo (es muy frecuente hacer la licenciatura o la post graduación en escuelas del extranjero cf. Marceu 1989 y Lima 2001) garantiza una excelente formación profesional, que les permitirá, más tarde, superar las pruebas públicas de entrada en sus empresas. El hecho de que el acceso a posiciones de liderazgo en estas grandes empresas familiares sea llevado a cabo en el contexto público crea la ilusión de que todo el sistema se basa en un proceso meritocrático. No obstante, no debemos olvidar que estos jóvenes miembros de la elite financiera de Lisboa tienen acceso a un tipo de conocimientos que no es enseñado en las escuelas. Es aprendido informalmente en el ámbito de la familia, de las relaciones sociales dentro de su grupo social. El capital relacional de sus familias y el ambiente social privilegiado en que viven, son bienes exclusivos de este grupo de elite financiera y no pueden ser comprados o

aprendidos por extraños al grupo. Esto quiere decir que la introducción precoz de estos profesionales en el mundo de los negocios – que como vimos se hace desde la infancia – es un factor de distinción importante ante a los profesionales que no provienen de una familia empresarial.

En este contexto profesional y social el mérito de las nuevas generaciones resulta, por tanto, de la poderosa articulación de diversos elementos (poder económico, relaciones sociales, prestigio social) que, una vez conjugados, permiten que los jóvenes miembros de las familias empresariales se diferencien de los otros buenos profesionales. De nuevo vale la pena hacer notar que, este tipo de patrimonio familiar que promueve la distinción social sólo puede ser construido en el transcurso de las sucesivas generaciones de las grandes familias. El hecho de que éstas sean “antiguas familias”, es decir, familias con tradición empresarial, es un elemento central a la hora de asegurar que las nuevas generaciones tengan las condiciones para asumir posiciones destacadas en el ámbito profesional, legitimando, simultáneamente, la continuidad de su distinción social que, anclada en el pasado, conduce a la reproducción de los valores e ideales aristocráticos que defienden.

En el ámbito de estas grandes empresas familiares, la multiplicidad de intereses que une socios y parientes ha promovido la creación de formas que aseguran la continuidad de sus negocios que, a su vez, permiten que aquellos que participan de la misma sustancia familiar puedan suceder a sus ascendientes en el proyecto familiar. Para garantizar su proyecto de continuidad, las grandes familias conectadas a grandes empresas han conseguido crear un nuevo proceso de sucesión que, articulando la racionalidad económica meritocrática moderna con los ideales familiares tradicionales de sucesión filial, les permite legitimar su posición de elite en el sistema económico actual.

TRADICIÓN Y MODERNIDAD: LA PLUSVALÍA DE LAS GRANDES EMPRESAS FAMILIARES

El éxito de este nuevo proceso de sucesión, que garantiza la continuidad de las empresas familiares, se apoya en una original y eficaz articulación entre los nuevos modelos hegemónicos de funcionamiento económico y su antiguo ideal dinástico, y en la adaptación de las restricciones modernas a sus valores e ideales familiares tradicionales. La eficacia con que las nuevas generaciones de estas familias articula permanentemente valores de modernidad con valores tradicionales en su desempeño empresarial, es una de las principales ventajas de los profesionales que son miembros de estas familias. El pasado empresarial de sus familias les forma desde pequeños como empresarios, les educa dentro de un sistema de relaciones sociales vinculadas a los negocios, que les prepara con ventaja para su futura vida profesional, su posición económica les permite adquirir una formación profesional en las mejores escuelas posibles. Además de tener condiciones para una buena preparación, tienen también una fuerte motivación ideal y simbólica: la continuidad del éxito de estos proyectos económicos. Esa articulación les permite, por tanto, superar los desafíos y exigencias de las nuevas reglas de mercado apoyándose en las tradiciones de su gran familia.

No debemos, sin embargo, pensar que las líneas masculinas de sucesión en la administración de estas empresas – que muestran la continuidad del proyecto familiar – significan que no hay cambio en estas organizaciones. Al contrario, los sujetos que a cada generación ocupan los cargos directivos de las empresas aseguran las innovaciones necesarias para garantizar la continuidad del éxito de éstas a cada nuevo momento. Es interesante incidir sobre esta cuestión ya que las críticas provenientes de los especialistas en empresas familiares lo hacen precisamente, subrayando las marcas de continuidad de la familia en un mercado económico caracterizado por una permanente innovación (Jones 1993, Gersick

et al 1997, Goody 1996 y Lima 2001). En contraste, el análisis de estas grandes empresas familiares portuguesas ha mostrado que los elementos de permanencia familiar no significan necesariamente inmovilidad en las empresas. Al contrario, es precisamente esta continuidad de las sucesivas generaciones de la familia en las principales posiciones de estas empresas la que evidencia las transformaciones que han debido darse en el proceso de permanencia de diferentes miembros de la familia en el liderazgo. Porque, la continuidad no significa una simple reproducción del pasado, pues la generación emergente no se limita a reproducir las empresas de la familia en las condiciones dictadas por la generación anterior. Las nuevas generaciones buscan construir su propio futuro articulando el capital *compuesto* heredado con los nuevos valores y exigencias económicas de su tiempo, creando sus propios medios para producir el futuro.

A pesar de que las líneas de descendencia que se suceden en las empresas parecen resultar de una secuencia genealógica “natural”, que pasa de padres a hijos, los miembros de las nuevas generaciones intentan presentarlas como una demostración de la cíclica modernización de la compañía, pues aquellos que entran por vez primera en la vida de los negocios tienen que adoptar los criterios de profesionalización de su tiempo para garantizar la continuidad del éxito de la empresa. Cada una de las sucesivas generaciones de la familia ha dejado marcas de innovación en el proceso de desarrollo de la empresa. La relación entre cambio y permanencia se vuelve, así, central para la continuación del trabajo de los fundadores.

Por esta razón, creo que las grandes empresas familiares son un ejemplo particularmente esclarecedor para pensar la articulación entre modernidad y tradición en el mundo actual. Efectivamente, estas grandes empresas conectadas a familias apelan a su tradición y antigüedad como garantía de la calidad en su actividad profesional. Sin embargo, la continuidad de su éxito conectado a una antigua familia sólo es posible si los miembros han transformado e innovado sus estructuras tecnológicas y organizacionales. La eficacia con que las nuevas generaciones

articulan estos valores de modernidad y de tradición familiar en su *performance* empresarial es, consecuentemente, una de las principales plusvalías de estas grandes empresas, garantizando la continuidad de estos proyectos en un contexto que se define a través de elementos racionales, modernos y que se procura desconectar de las relaciones personales y familiares.

LA LEY DE LAS TRES GENERACIONES EN LAS EMPRESAS FAMILIARES: EL CASO PORTUGUÉS

La longevidad demostrada por todas las empresas que analicé contraría, claramente, una la de las más importantes tesis en el ámbito de los estudios sobre empresas familiares – la “ley de las tres generaciones” –, que defiende que éstas tienden a desaparecer en la tercera generación de su existencia (cf. McDonogh 1989, Marcus 1992, Gersick *et al.* 1998). Las ocho generaciones de las empresas de la familia Pinto Basto, las cinco generaciones de las empresas de las familias Espírito Santo y Mendes Godinho, las cuatro generaciones de la familia D'Orey y las tres generaciones de las familias Vaz Guedes y Queiroz Pereira, son un ejemplo evidente de cómo las empresas familiares no tienen necesariamente una vida tan corta, ni que estén destinadas al fracaso.

En todos los grupos económicos que analicé, son los miembros de la familia los que asumen personalmente el control de los destinos de sus empresas, con apoyo, evidentemente, de profesionales competentes y especializados en las diversas áreas. Esta situación no es simplemente resultado de la utilización de criterios de nepotismo o de privilegio familiar. La explicación para el hecho de que los dueños de las empresas familiares portuguesas sigan conduciendo los destinos de éstas, resulta de la conjugación de varios factores: de la articulación de un ideal (mantener los miembros de la familia frente al destino de sus empresas), de la creación de las condiciones para concretarlo (una gran inversión,

familiar y personal, en la formación profesional de los nuevos sucesores) y de la historia reciente de Portugal.

En el período que se siguió a la revolución del 1974, los procesos internos de desarrollo de estas empresas y de estas familias fueron sacudidos violentamente. Debido a la pérdida del control de sus empresas (que fueron nacionalizadas) y de las profundas transformaciones económicas, políticas y sociales que se producían en Portugal, los miembros de estas familias tuvieron que comenzar de nuevo sus actividades profesionales, unos en Portugal y otros en el exterior. Aquellos que salieron del país en 1975, dejarán atrás todos sus bienes materiales. En el exterior reemprenderán sus actividades y reconstruirán sus imperios económicos. Para alcanzar estos objetivos, se apoyarán en dos elementos fundamentales: sus lazos familiares y sus excelentes relaciones sociales y económicas en el contexto internacional. Es cierto que los miembros de estas familias habían perdido una gran parte de sus bienes, pero no se quedaron sin aquellos que en esos momentos les resultaron más valiosos: su prestigio social y su buena reputación en el mundo financiero internacional.

Esta idea nos trae de vuelta a una cuestión ya analizada. El amplio poder de este grupo social deriva del hecho de que el capital que legitima su prestigio no es exclusivamente económico sino un *capital compuesto*. El hecho de que los miembros de estas familias hayan podido readquirir una posición social y económicamente destacada en Portugal, pasada sólo una década desde la revolución de los claveles, demuestra que, aun cuando sus imperios económicos parecían destruidos y sus posiciones sociales debilitadas, han mantenido las condiciones necesarias para su recomposición.

Usemos de nuevo un ejemplo para ilustrar esta situación. La reconstrucción del *Grupo Espírito Santo* después del 1974 se debe, en la opinión de un miembro de la familia, al enorme prestigio internacional del apellido Espírito Santo y a los múltiples apoyos que se iniciaron entonces, gracias a la confianza que sus colaboradores – nacionales y internacionales – tenían en los profesionales de la familia, y que fue ampliamente renovada

gracias a la dirección de este equipo durante este período. El “crédito” que los líderes de este grupo tenían en las altas fianzas internacionales – no solo en el ámbito financiero sino, también, en el ámbito de amistades y el respeto por su profesionalismo – queda muy claro por la rapidez y eficacia con que los miembros de esta familia crearán las condiciones para poder reiniciar sus actividades económicas con el apoyo financiero y profesional de varios *partners* internacionales.

El proceso de reconstrucción del poderoso grupo económico internacional de la familia Espíritu Santo muestra que sus miembros no podían apoyarse exclusivamente en gerentes profesionales: tenían que ser ellos mismos quienes lo hicieran, pues sólo ellos retenían el capital patrimonial compuesto que lo permitiría. Sin liquidez, el único capital que podían presentar para conseguir nuevos socios inversores eran sus éxitos anteriores, el amplio prestigio de la competencia profesional en que éstos se basaban. Las competencias profesionales y la experiencia en gestión de los miembros de estas familias, juntamente con el reconocimiento del prestigio que habían podido acumular a lo largo de varias generaciones, revelarán ser una poderosa combinación para el éxito de su nuevo proyecto económico, en un momento en que estaban en una situación muy delicada.

Después de haber cumplido el objetivo de reconstruir un nuevo imperio económico tan poderoso como el anterior, los miembros de estas familias están tan orgullosos que desean mostrar que el mérito del éxito, del poder y del prestigio de sus empresas es suyo. Por esta razón, difícilmente los líderes de estas familias aceptarían entregar la dirección de sus actividades económicas – que tanto les costara recuperar – a profesionales externos a la familia. Puede que ésta sea una actitud meramente simbólica y emotiva, pero la capacidad que han tenido para concretizarla es, también, la demostración de la competencia profesional de sus miembros y del éxito de la sucesión familiar en el liderazgo de sus empresas. En consecuencia, al mantener los cargos ejecutivos de liderazgo y gestión para sí mismos, los miembros de estas familias aseguran un mayor control sobre las empresas y, simultáneamente,

muestran públicamente que la continuidad de su éxito depende de su buen hacer y no de una situación de privilegio familiar o nepotismo.

La ruptura causada por la revolución del 1974 dejó una huella importante tanto en el desarrollo de estas empresas, como en la vida de los miembros de estas familias. Las marcas que dejó no tuvieron, sin embargo, solamente las consecuencias negativas y dramáticas que los relatos de las vivencias personales nos explican.

De repente, de un día al otro, no tenía dinero para pagar el supermercado, para dar de comer a mis hijos. Nada. Como nos congelaron nuestras cuentas en el banco no teníamos nada de dinero. La única persona de la familia que tenía dinero fuera era la tía G, que había vendido un apartamento en París y aun tenía allí el dinero. Fue con ese dinero, que ella distribuía cada mes entre cada uno de nosotros, que vivimos durante un tiempo. Después empecé a vender cosas y así conseguí dinero para comprar los billetes de avión para Brasil para mi y mis hijos (Clara).

Todo ese período fue muy extraño. De repente estaba en la prisión con mis hermanos, mis amigos (...) Parecía que no había solución para aquella situación, y sabía que mi mujer y mis hijos estaban muy preocupados, que querían salir del país pero que no irían a dejarme allí solo (José Alberto).

Junto con este tipo de episodios se relatan también las innumerables pruebas de solidaridad que les han manifestado:

Fue fantástica la solidaridad demostrada por los bancos extranjeros para con nuestra familia al conceder préstamos a intereses especiales para que empezáramos de nuevo los negocios y para vivir decentemente (Mariana).

A pesar de todo, el 25 de abril nos ha dado experiencias sociales fantásticas. Tuvimos demostraciones de una enorme solidaridad internacional. Ofertas para salir del país en avión, barco, antiguas *frauleins* que ofrecían su ayuda. Como siempre hemos tenido muy buena relación con los empleados ellos también demostraron un gran respeto por nosotros en ese momento (Sebastião).

Paralelamente, se nos han referido historias que muestran la astucia, la habilidad, el *know-how*, de los miembros de la familia

que conseguirán superar esta situación, produciendo, así, narrativas que buscan corroborar la legitimidad y el prestigio de esos individuos.

Fue la enorme habilidad y visión de futuro de este pequeño grupo de promotores, que – en un momento tan difícil psicológicamente – lideraba la reconstitución del grupo económico en varios frentes, que permitió que llegásemos al nivel en que estamos hoy día (Paulo José).

A pesar de toda la situación política y social conmocionada, hemos continuado poniendo en pie el proyecto *Tagol*. Y lo conseguimos. A pesar de que la firma bancaria haya sido integrada en el *Banco Espírito Santo* y, por eso, hayamos perdido el control sobre las actividades industriales, conseguimos mantener una buena situación para la familia (Alberto José).

La vitalidad y la longevidad que estas grandes empresas familiares portuguesas demuestran en el presente es, desde mi punto de vista, una consecuencia de la inflexión del orden social y económico introducida por la revolución democrática. El nuevo orden social y político en que vivimos desde 1974 ha creado condiciones especiales para el período de gestión de la tercera, cuarta y quinta generaciones. Por un lado, cambió la situación de reducida internacionalización de la economía portuguesa durante el Estado Novo que constituía, de forma efectiva, un mecanismo de limitación a la expansión de los grupos económicos nacionales. En este sentido, la revolución de 1974 acabó por servir como un importante elemento de reactivación de las actividades y posibilidades de expansión de estos grupos y de estas familias.

Por otro lado, los individuos de las nuevas generaciones de estas familias han llegado a las posiciones de liderazgo de sus empresas familiares a mediados de los años ochenta con un dinamismo y una fuerza poco comunes. Lejos de poder descansar a la sombra de glorias adquiridas, han tenido que dar pruebas de sus capacidades para mantener el control de las empresas, regresar a Portugal o, en otros casos, reconstruir las empresas, recuperando su importante posición en la elite financiera portuguesa. Para mantener esa posición, tienen que conseguir que las nuevas generaciones estén en las condiciones necesarias para continuarlas. Proporcionar a las

futuras generaciones el patrimonio *compuesto* que poseen y una formación profesional sólida, constituye una base eficaz para garantizar la sucesión de los miembros de las generaciones más jóvenes a los cargos de gestión de las empresas de base familiar en Portugal.

Las consecuencias del 25 de abril fueron muy amplias y significativas en el desarrollo de estas grandes familias conectadas a empresas. En realidad, la revolución de 1974 fue un importante elemento de reactivación de las actividades y posibilidades de expansión de estos grupos y de estas familias. Las alteraciones radicales que estas transformaciones imprimirán en la situación social, política y económica de estas familias han contribuido a aumentar el deseo de mantener el proyecto económico fundado por sus antepasados (de las empresas que llevaban su apellido), estimulando así un dinamismo empresarial, un empeño en la modernización y en el desarrollo de sus empresas al que difícilmente asistiríamos si no se hubiese producido esa gran ruptura. La necesidad que han tenido para reorganizarse económicamente y para superar un conjunto de situaciones que les eran particularmente adversas, les ha dado la oportunidad de reestructurarse y afirmarse como grupos empresariales modernos, usando para ello (al par de sus competencias profesionales) su capital más valioso: su larga tradición en el mundo empresarial, la tradición de su buen hacer y la acumulación de pruebas dadas al respecto. Se han impuesto como empresas modernas apoyándose en valores como la tradición y la antigüedad que, paradójicamente, contribuyen a clasificarlos como "conservadores".

En última instancia, podemos afirmar que la revolución que destruyó el régimen político que apoyó el crecimiento de estos mismos grandes grupos económicos de base familiar, acabó por crear las condiciones necesarias para la renovación de esas organizaciones, al introducir un inesperado espíritu de dinamismo, unión y solidaridad entre sus miembros, salvando así a estas grandes empresas familiares de caer en la ley de las tres generaciones. Irónicamente, el momento de ruptura instaurado por la revolución de 1974 se tornó, por lo tanto, un elemento central

para la producción de las condiciones necesarias para la reorganización de estas familias y de sus empresas, garantizando tanto su continuidad como la del grupo social que constituyen.

BIBLIOGRAFIA

- Gersick, K.E. et al. (1997) *Generation to Generation: Life Cycles of the Family Business*, Harvard Business School Press, Boston/MA
- Goody, Jack (1996), *The East in the West*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guerreiro, Maria das Dores, 1996, *Famílias na Actividade Empresarial. PME em Portugal*, Lisboa: Celta.
- Jones, Geoffrey, and Mary ROSE (eds.), 1993, *Family Capitalism*, Londres, Frank Cass and Company Limited
- Marceau, Jean (1989) *A Family Business*, Cambridge University Press, Cambridge
- Marcus, G. and Hall, P.D. (1992) *Lives in Trust: The Fortunes of Dynastic Families in Late Twentieth-Century America*, Westview Press, Boulder, CO
- Medick, H. and Sabeau, D.W. (1988) (ed.s) *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge
- Okoshi, Akio (eds) (1984), *Family Business in the Era of Industrial Growth. Its Ownership and Management. The Fuji International Conference on Business History*, Volume 10, University of Tokio Press, Tokio
- Lave, Jean y Wenger (1991), *Situated Learning. Legitimate peripheral participation*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Lima, Antónia Pedroso de (2000a) "How did I become a leader in my family firm? Assets for succession in contemporary Lisbon financial elites". In Pina-Cabral, J. and Pedroso de Lima, A. (ed.s) *Elites: Choice, leadership and succession*, Berg, Oxford
- Lima, Antónia Pedroso de (2000b) "Is blood thicker than economic interest in familial enterprises?" In Schweitzer, P. (ed) *Dividends of Kinship: Meanings and uses of social relatedness*. London: Routledge,

- Lima, Antónia Pedroso de (2001) *Grandes Famílias, Grandes Empresas. Ensaio antropológico sobre uma elite de Lisboa*. Dissertação de Doutoramento em Antropologia, ISCTE: Lisboa
- Pina-Cabral, J. (1991) *Os contextos da Antropologia*, Difel, Lisboa
- Yanagisako, S. (1991) "Capital and gendered interest in Italian family firms", in Kertzer, D. and Saller, R. (ed.s) *The Family in Italy: From Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Haven

2

NACIÓN, PARENTESCO Y RELIGIÓN: EL NACIONALISMO VASCO ENTRE LA SANGRE Y LA TIERRA DE LA PATRIA.

Enric Porqueres.

EHSS/Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Paris)

Desde hace unos años vengo trabajando en torno a dos temáticas. Por una parte, retienen mi atención las ideologías del nacionalismo vasco; por otra, las bases teológico-jurídicas del sistema cognaticio de parentesco construido en los medios eclesiásticos y exportado, con una serie de variantes, a los diferentes derechos nacionales europeos. Si en principio dichos campos aparecen como radicalmente diferentes intento, no obstante, desarrollar una serie de lecturas cruzadas entre ambos. El texto que sigue constituye una ilustración de las afirmaciones precedentes.

Ha constituido un lugar común en antropología afirmar y tematizar la estrecha relación existente entre orden social y parentesco. Ciertamente, en nuestros días, después de los trabajos de David Schneider (1984) y los anteriores de Arthur Maurice Hocart (1968) o de Rodney Needham (1973), esta convicción resulta más problemática. Si excluimos el dominio de la prohibición del incesto, la fórmula de que “la sangre es más espesa que el agua” no parece hoy poderse aplicar universalmente. En la medida en que el propio Rivers consideraba que era necesario tomar en consideración los diversos mecanismos que, más allá del “parentesco verdadero”, biológico, de los individuos, permiten explicar las afiliaciones a grupos sociales significativos declinados a través del lenguaje de la genealogía (1932: 52-53), resulta claro que el juicio realizado por Schneider a la rica posteridad del

método genealógico en el dominio de los estudios sobre el parentesco es a veces abusivo. Sin embargo, si ello es cierto, también lo es que Schneider detenta el mérito de haber subrayado el efecto nefasto que comporta la exportación indebida de ciertos elementos del sentido común occidental sobre el análisis de los “hechos del parentesco” en medio no occidental.

Reclamando una mayor vigilancia epistemológica en los estudios sobre el parentesco, Schneider, en negativo, nos confronta a la implantación entre los antropólogos de la idea de que los vínculos genealógicos “auténticos” pesan de manera indeleble sobre las identidades individuales. Tal como lo muestran los debates en torno a las nuevas técnicas de reproducción, ciertos textos de Françoise Héritier (1981 y 1994) y también algunos de mis trabajos (Porqueres i Gené 1995 y 2001), no faltan las razones de tipo cultural: los vínculos de sangre contribuyen fuertemente a definir la identidad en nuestra cultura. Sin embargo, el lugar ocupado por estos símbolos en nuestra cosmovisión contemporánea no es fácilmente tematizable: nuestra modernidad parece no querer acordar a tales representaciones sobre la persona una significación ultrapasando la esfera de la vida privada de los individuos. En la línea marcada por ciertas teorías de la modernización, la tendencia general consiste en pensar que los vínculos familiares no juegan *ya* ningún papel en la estructuración social y política de nuestras sociedades. De este modo, el parentesco y la familia se restringirían al ámbito de lo no público, de lo privado. La antropología parece no ser ajena a este modo de ver las cosas, siendo en este sentido interesante recordar que la antropología política clásica ha reflexionado sobre estas mismas líneas argumentativas. Como recuerda Marc Abélès (1990), las modelizaciones en esta dirección de Maine en *Ancient Law* y de Morgan en *Ancient Society* conocen una larga posteridad, transmitida por Lowie, Fortes y Evans-Pritchard. El paso de los ligámenes de la consanguinidad a aquellos derivados del contrato y de la contigüidad territorial se asocia a clasificaciones evolutivas de las sociedades, que desembocan indefectiblemente en la formación del Estado.

Por mi parte, retomo una formulación reciente de Joan Bestard (1998) según la cual el parentesco en medio europeo constituiría una esfera inconsciente y reprimida de nuestra modernidad, una especie de “refoulé culturel”. En este sentido, la presentación de nuestra civilización como estando basada en una sociedad del contrato, moderna y liberada de los vínculos primordiales propios de otros tipos societarios, parece impedir en gran medida una lectura consecuente de fenómenos identitarios que han caracterizado el siglo veinte. Los etnicismos de ciertos nacionalismos europeos han marcado nuestra historia y evocan presencias fuertemente perturbadoras en el mundo político moderno. Curiosamente, estos importantes movimientos políticos desarrollan una serie de retóricas de la pertenencia que se basan en referencias a la ascendencia y a las componentes biológicas de los individuos, items mayores de nuestro sistema de parentesco.

A tenor de lo expuesto, las reflexiones citadas de Schneider nos invitan a plantear un programa de investigación: el que consistiría en tematizar desde la antropología y de manera sistemática la importancia de las representaciones parentalistas en la construcción del orden social en medio europeo-occidental. Conocemos suficientemente, gracias a los trabajos realizados sobre el tema, el papel jugado por el parentesco en la vida de los campesinos europeos así como en ciertos contextos migratorios y también entre los nobles del antiguo régimen. Sin embargo, pretender describir el “sistema de parentesco europeo” a partir de estos elementos me parece excesivo: las recurrencias más o menos representativas en el comportamiento matrimonial de unos y otros no resultan suficientes para poder caracterizar un “sistema de parentesco”. A parte de excluir los contextos de la modernidad de tal definición, este tipo de planteamiento (Delille 2001) olvida algo tan esencial como que el parentesco no sólo obedece a regularidades. El parentesco, en gran medida, se estructura en torno a un conjunto de reglas y representaciones -entre otras, aquéllas que conciernen a la definición de la persona-, que lo constituyen en tanto que sistema ideológico de primer orden. El parentesco actúa como un generador de vínculos y redes a través

de las alianzas matrimoniales principalmente, pero constituye al mismo tiempo un lenguaje identitario privilegiado. Ambas dimensiones del fenómeno se han mostrado pertinentes en mi estudio del nacionalismo vasco y sus redefiniciones ideológicas.

En mi aproximación, privilegio la dimensión simbólica para, en un segundo momento, abordar problemas de orden sociológico. En este sentido, tomo distancias respecto a ciertos modelos aplicados al estudio de los hechos del parentesco en medio europeo que, partiendo del análisis de la práctica social, han realizado una lectura eminentemente sociologizante que instituye la reproducción social como principio estructurante de dicha práctica. Dicho de otro modo, en lugar de considerar el parentesco como una variable dependiente del juego social, parto de restituir la densidad simbólica del dominio y planteo que, en realidad, estamos frente a una variable no menos independiente que otras, capaz por ella misma de iniciar fenómenos generales de cambio. Y ello en la medida en que considero que la utilización de una retórica determinada en la esfera política tiene sus consecuencias.

En efecto, el parentesco no constituye ni un útil bueno para todo ni una máquina ventrílocua a la que se hace decir lo que se quiere. Por supuesto existen manipulaciones en el dominio del parentesco, no sólo entre nosotros sino en cualquier otra cultura. Sin embargo, la lógica inscrita en las características de cada sistema de parentesco genera tanto vías muertas como caminos de evolución, sociológica y discursiva, posibles. En este sentido, concibo el parentesco y sus retóricas menos como discursos que acompañan a la acción que como marco que viene a determinar las acciones ulteriormente posibles.

El nacionalismo vasco, como otras variantes nacionalitarias, manipula la noción de persona inscrita en nuestro régimen de parentesco desarrollando un sistema de clasificación social consecuente con esa referencia, basado en la utilización de barreras sociales naturalizantes que instituyen la ascendencia de las personas en tanto que diferencia ontológica. Como en aquellos otros sistemas marcados por el cognatismo, en el sistema de parentesco elaborado por el derecho canónico a partir de los textos

de la Biblia y de la patrística, la filiación aparece como la consecuencia de los actos matrimoniales de los individuos o, dicho de otro modo, las parentelas y la genealogía constituyen una función de las alianzas matrimoniales (Porqueres 2000). Es precisamente esta consideración la que nos permite dar sentido al paso progresivo de un “derecho de sangre” a un “derecho de suelo” en el seno del nacionalismo vasco. Como fondo de esta transformación cabe identificar la crisis de legitimidad del modelo genealógico de la nación, engendrada por la lógica misma inscrita en la retórica que lo constituye, que va a abrir paso a nuevas formulaciones identitarias en clave lingüístico-territoriales, que son las que hoy predominan en la escena política. En efecto, si el peso de la raza y la ascendencia continúa implícitamente vigente en la definición del “pueblo vasco”, sujeto político por excelencia en Euskal Herria, el elemento territorial se sitúa en el centro de las reivindicaciones y de las acciones políticas nacionalistas. Veamos más de cerca las cosas.

Antes de entrar en materia, quiero subrayar que obviamente no entiendo ofrecer en estas líneas una lectura global del fenómeno del nacionalismo vasco. Sencillamente, trabajando sobre las lógicas simbólicas que en dicho movimiento se hallan en la base de la definición del sujeto político “pueblo vasco”, pretendo proponer una lectura en clave de eficacia simbólica de un elemento preciso: el de la atribución de la nacionalidad dentro de este complejo particularmente polémico de la arena política contemporánea.

El primer nacionalismo vasco de finales del siglo XIX se construye en gran parte en torno a referencias raciales. Si en el vasquismo protonacionalista encontramos algunos discursos que caracterizaban a la patria vasca a través de atributos como la lengua y el territorio, éstos se ven relegados por el movimiento nacionalista ligado al PNV a un segundo plano bajo pretexto de que no constituirían más que accidentes frente a aquello que esencialmente define a la nación: « hablamos de raza en el sentido de conjunto de familias que proceden directamente de un mismo origen más o menos remoto. En este sentido concreto, *raza* es lo mismo que *nación, gente o pueblo*; designa a una gran familia, y

expresa un objeto natural, que existe independientemente de la voluntad de los hombres. Tal es el sentido propio del nombre *nación*, porque viene de *nasco* (nacer), lo mismo que *naturaleza*; así como *gens* (gente) y *geno* (engendrar) proceden de una misma raíz.»¹.

Acompañando este tipo de conceptualización, Sabino Arana argumentará repetidamente que, para que la nación permanezca, es la raza lo que debe protegerse a todo precio: la lengua puede preservarse en diccionarios y gramáticas y el territorio no condiciona la naturaleza de la nación. En el importante artículo “La pureza de la raza”², que trata de la constitución de la futura Euzkadi independiente, Sabino se muestra claro: «Es acaso la tierra que pisamos lo que constituye la Patria? ¿Qué más nos da tener una Bizkaya libre aquí entre estas montañas, como tenerla en otra parte? Solamente nos importaría esto lo que a aquel que, al trasladarse de domicilio, se ve precisado a dejar la casa en que naciera y se criara; y tan poco nos importaría a nosotros aquello como a éste le importara su traslado, con tal que lo hiciese acompañado de su familia ».

Consecuente con dichos planteamientos, el movimiento nacionalista desarrolla un sistema de clasificación social que discrimina nacionalmente a las personas en función de la ascendencia respectiva, descifrada a través del índice que de la misma constituirían los apellidos. Y los apellidos nos remiten, lógicamente, a la sangre, que se erige en clave del sistema de diferenciación. En este sentido, de la mano de Sabino Arana, fundador del PNV, la pureza racial y sanguínea de los vascos es contrastada con el carácter híbrido y en degeneración de la sangre de los *maketos* españoles que, con la industrialización, se han instalado peligrosamente en territorio vasco. De ahí que el nacionalismo vasco recalque la importancia de mantener una distancia profiláctica frente a una sangre que podría poner en peligro la nobleza de la propia. Consecuentemente, una verdadera lógica de la pureza de sangre tenderá a excluir del militanismo político y del sindicalismo vasquista a aquéllos que no puedan

¹ «Fe de erratas de la *Gaceta del Norte*», *Patria*, año 3, nº 81, 10 mayo 1903.

² Publicado en el número 24 del tercer año del periódico *Bizkaitarra*, el 31 de marzo del 1895.

acreditar una ascendencia puramente vasca. Es pues comprensible que, si la sangre define a la nación, el mayor mal imaginable para ésta pase por la desvirtuación de ese elemento a través de contactos con la sangre *maketa*. Las diatribas sobre la necesidad de mantener la pureza de la raza, de evitar los matrimonios con los invasores españoles, constituyen un *leiv-motiv* de los escritos de los diferentes ideólogos nacionalistas así como de la prensa del mismo signo y de las obras de teatro propagandísticas representadas en los *batzokis* peneuvistas hasta la guerra civil (Porqueres i Gené 2001).

Sin embargo, los matrimonios entre unos y otros se producen, comportando la redefinición de las genealogías de los miembros de la sociedad vasca. Si en tiempos de Sabino Arana distinguir a aquéllos con cuatro apellidos vascos del resto de la población podía parecer legítimo en función de su correspondencia a un referente estadístico significativo, a medida que avanza el siglo veinte tal separación parece perder su sentido. Las dinámicas matrimoniales configuran una nueva realidad: los “mestizos” son cada vez más numerosos y, de hecho, pasarán a engrosar de manera creciente el militandismo de un nacionalismo convertido en fuerza institucional. Coincidiendo con este proceso, paulatinamente, los estatutos excluyentes del PNV son modificados para otorgar plenos derechos de militancia a una categoría de personas que, de hecho, habían estado siempre presentes en su seno.

Coincidiendo con esta revisión a la baja de la obsesión por la protección de la pureza racial como medio para salvaguardar las características de la nación, se asiste a un proceso paralelo que desembocará en la aceptación de los genealógicamente no vascos en tanto que militantes del partido y, después, como miembros de la nación. Tanto en los años treinta como durante el proceso de consolidación de ETA a partir de finales de los años cincuenta, se produce una renovación de las bases étnicas del movimiento nacionalista que, al mismo tiempo, conlleva un ejercicio de crítica al racismo sabiniano. Significativamente, en el origen de esta transformación ideológica encontramos a personajes en posición de mixidad. Manuel de la Sota primero, y después personas como José

María Álvarez Emparantza o Federico Krutwig Sagredo insistirán sobre el compromiso con la patria, materializado principalmente en el aprendizaje del euskera, como base de atribución de la nacionalidad vasca alternativa a la fundada en el culto del apellido.

Preparando la emergencia de la lengua como principal criterio identitario en el seno del movimiento nacionalista, encontramos una transformación no menos importante. Desde 1933, si bien sin derecho a detentar cargos organizativos, son aceptados en la militancia del PNV aquellos que, no teniendo apellidos euskaldunes, habían nacido o llevaban al menos diez años viviendo en territorio vasco (Ugalde 1993: 319). Inmediatamente después de la guerra, en los diferentes proyectos de constitución elaborados por el PNV durante el exilio, se consolidará esta tendencia. En un documento de 1941, el ex-consejero de justicia Manuel de Irujo reivindicará como vascos los dominios del viejo reino de Navarra, entre los que incluye toda Euskadi sur además de una buena parte de Aragón, Santander y Burgos. En el artículo diez de la proyectada constitución se aclara que son considerados vascos aquéllos que tienen padre o madre vascos, sin importar su lugar de nacimiento. También gozan de la misma nacionalidad las personas que habían nacido en territorio vasco y no tenían padres vascos, caso de no escoger otra nacionalidad. Después son definidos como ciudadanos los extranjeros naturalizados, las mujeres casadas con un vasco, y aquéllos pudiendo atestar orígenes vascos a condición de que renunciases a su nacionalidad anterior. En la misma línea cabe situar un proyecto de constitución de 1945 que deja la puerta abierta para la incorporación a Euskadi de la Rioja, una parte de Aragón así como el Bearn francés. En el segundo de los artículos del "Anteproyecto de constitución del Estado Vasco", se establece que son vascos -además de « los naturales de las regiones de Bureba, Rioja, Jaka y Bearne radicados en territorio vasco si lo solicitaren de las autoridades y conforme a las leyes”-, “los hijos de padre y madre vascos y nacidos dentro o fuera del territorio nacional y los nacidos en Euzkadi aunque sus padres no reúnan esa condición” (Krutwig 1963: 290-291).

Se constata pues que, al menos desde los años treinta, la tierra constituye algo más que un mero referente para hablar de la nación vasca. Como en tantos otros marcos nacionalistas, la relación con el territorio concreto de la patria se revela central en el proceso relativo a la posible “naturalización” de los sujetos. La cuestión que se plantea entonces al analista es la de la legitimidad del paso de un primer nacionalismo que concibe únicamente la nacionalidad a través de la referencia a la sangre a otro que abre la posibilidad de la nacionalización vía las relaciones más o menos prolongadas de las personas con un suelo determinado. Para entender bien esta transformación que hace bascular al nacionalismo vasco hacia un “*ius solis*”, conviene identificar lo que se sitúa detrás de la referencia al suelo; sólo de ese modo podremos comprender un cambio que, en una lectura presentista, parece radical. Como tendremos ocasión de comprobar, más que de un concepto abstracto de suelo, los discursos propios del nacionalismo vasco hablarán preferentemente de tierra, y de una tierra muy concreta.

Finalmente, ¿qué es lo que caracteriza a la tierra de los vascos? ¿Por qué permite redefiniciones identitarias importantes en el tiempo? Es esta última cuestión la que plantea precisamente el nacionalista y humanista cristiano Manu Sota, primer gran crítico del criterio racial como determinante de la nación. A diferencia de otras tierras, como las que frecuenta el vasco emigrante, la vasca parece ejercer una importante influencia en aquellos que la habitan. Este es el tenor de lo expuesto por Sota en 1933 en *Jagi-Jagi*³, la revista de las juventudes nacionalistas críticas con el PNV, de los *mendigoixales*: “Esta tierra nuestra posee un misterioso poder de captación, el cual, como si obrara con manos mágicas en el ambiente patrio, modela física y moralmente a los extraños que a ella vienen, transformando su personalidad nativa en otra peculiarmente vasca. Tiene una fuerza asimiladora tan potente, que les roba el alma para vasquizarla a su antojo, infundiéndole peculiaridades raciales que le hacen parecerse a las nuestras y diferenciarse de la de los suyos”.

En el pensamiento del fundador del PNV la tierra aparecía básicamente como un trasfondo, dando un contenido a

³ Artículo « Los *maketos* al servicio de Euzkadi », número 22, publicado en febrero del 1933.

reivindicaciones políticas orientadas a la construcción de un Estado. Como hemos podido constatar, para Sabino Arana, la tierra no era sino un soporte accidental de la nación, y como tal nunca mereció especial atención por su parte. Veamos pues cómo, en el seno de una tradición que no cesa de reclamarse legítima heredera de Sabino Arana, se elabora una concepción política del territorio que, a priori, parece en ruptura con la estricta lógica genealógica de adscripción nacional promovida por el fundador.

El capuchino Evangelista de Ibero, en el muy leído catecismo nacionalista *A mi Vasco*, publicado inicialmente bajo el título de *Muera la mentira* (1907), se preguntaba porqué, a pesar de su papel secundario en la definición de la nación, el patriota ama la tierra en la que se halla establecida la raza. Para él era finalmente la presencia de los ancestros en esa misma tierra la que explicaba tal afecto⁴. Con ligeras variaciones, Engracio de Aranzadi alias *Kizkitza* insiste, en un libro significativamente llamado *La casa solar vasca. O casa y tierra del apellido*, sobre el tema de la apropiación ancestral de la tierra. Después de definir a la casa solar como “el templo de la raza”, el dirigente del PNV hace suyas las palabras del decimonónico orador dominicano Lacordaire, y juzga que a través del trabajo los hombres se funden con la tierra: “Según la tradición y el Evangelio - son palabras del Padre Lacordaire- Dios dijo al hombre: ‘Eres dueño de tu trabajo porque tu trabajo es tu actividad, y tu actividad eres tu mismo. Quitarte el dominio de tu trabajo sería quitarte el dominio de tu actividad, es decir, la posesión de ti mismo, lo de que te hace un ser viviente y libre. Eres, pues, dueño de tu trabajo. Lo eres también de la tierra en la parte que haya fecundado ese trabajo; porque tu trabajo no es nada sin la tierra, ni ésta es nada sin tu trabajo: uno y otra se sostienen y vivifican recíprocamente. Luego, cuando mezcles tus sudores con la tierra y la hayas así fecundado, te pertenecerá; porque vendrá a ser una porción de tí mismo, prolongación de tu

⁴ “Porque esa tierra ha sido morada y propiedad de nuestros mayores que durante siglos la han ocupado y cultivado; porque es el baluarte en que se ha defendido nuestra raza; porque encierra las cenizas de nuestros antepasados y ha sido regada con su sangre, lágrimas y sudores, porque en ella están enclavados los templos que á Cristo elevaron nuestros padres y donde millares de veces dirigieron al cielo sus plegarias; porque es como una herencia bendita que á sus hijos nos han legado después de trabajarla y de hermosearla » (ibid: 15).

propio cuerpo, abonada con tu carne y tu sangre: justo es que te reserve su dominio. Es cierto que tengo en ella una primera parte como Criador, pero te la cedo, y uniendo así lo que procede de mi parte a lo que procede de la tuya, el total será tuyo. Tu propiedad no concluirá ni aun con tu vida: podrás transmitirla a tu descendencia, pues tu descendencia eres tú, porque hay unidad entre el padre y los hijos, y desheredar a éstos del terreno patrimonial sería desheredarlos de los sudores y lágrimas de su padre. ¿Y a quién otro habría de ir esa tierra de tu dolor y de tu sangre? A otro que no la hubiese trabajado. Mejor es, pues, que tú te sobrevivas y guardes en tu posteridad" (1932 : 109).

Insistentemente, *Kitzkitza* declina el fuerte vínculo con la tierra a través de referencias a la ancestralidad y la centralidad de la familia en la constitución de la nación vasca⁵. Si ello es claro, también lo es para él que la tierra asegura al mismo tiempo el futuro. Reflexionando sobre las influencias negativas de la presencia de inmigrantes y del final del aislamiento tradicional de los vascos, el autor afirmará la fuerza vital de la tierra del apellido: "Ya no hay soledades que salven; ya no hay incomunicaciones que nos defiendan. Es una marea de cieno que sube acompañada por la furia de las tempestades. ¿Qué hacer en ese trance? ¿Cómo salvarnos y salvar la nacionalidad? ¿Cómo? Recurriendo a los mismo orígenes ocultos de la vida; entrando en la casa solar y abrazándonos a la tierra de nuestro apellido » (1932: 11). Estas consideraciones, que coinciden en el tiempo con las crecientes alusiones nostálgicas al mundo tradicional y armónico del caserío en el nacionalismo vasco (Elorza 1978: 163 y ss.), nos dan la clave para comprender los ulteriores desarrollos del tema de la territorialidad en el seno de un movimiento nacionalista que ya en ese momento se define como "una noble emoción por la tierra y por los muertos" (Díaz Freire 2001: 81). Las referencias a la tierra, a la vez santuario ancestral y fuente de vida, no harán sino multiplicarse, y ello sobre todo a partir de la generalización de la tesis de la autoctonía absoluta de los vascos que aparece en los

⁵ Una de las conclusiones de la obra es que "el hecho soberano de la vida vasca es el de la unidad de familia, casa, tierra y tumba" (ibid. : 252).

trabajos arqueológicos de mediados del siglo XX (Amezaga 1967: 17-21).

Escritores como el influyente miembro del PNV Vicente de Amezaga no cesarán de hablar de “la tierra verde de nuestra raza santificada por los huesos blancos de nuestros mártires y la sangre roja de nuestros héroes” (1967: 100), insistiendo sobre su fecundidad: “el trabajo de muchas generaciones la ha fecundado; nacimientos y muertes de muchos vástagos del mismo linaje la han santificado, y es preciso acercarse a estos venerables viveros de nuestra estirpe con el corazón henchido de amor y en los labios las palabras de nuestro gran Elizanburu: *Naiz ez den gaztelua/ maite dut nik sor-lekua,/ aiten aitek autatua*. (Aunque no sea un castillo, amo yo a la casa de mi nacimiento, que fue elegida por los padres de mis padres)” (ibid. : 107). En la misma línea cabe situar la recuperación creciente de relatos míticos sobre un personaje creador femenino que habita las entrañas de la tierra, Mari, cargado de connotaciones políticas pues en las crónicas históricas vascas aparece como esposa de los señores de Vizcaya (Aranzadi 1981). De igual modo, desde el período de la transición española, se consolidan rituales del estilo de la *Korrika* estudiada por Teresa del Valle (1988), carrera de testigos no competitiva que, sin dejar de aludir a los orígenes prehistóricos de *Euskal Herria*, afirma los dos elementos de asignación de identidad que gozan de mayor legitimidad en la arena política contemporánea. Marcando los límites de la comunidad política reivindicada, que se extiende a ambas partes de la frontera pirenaica, *Korrika* constituye una dramatización del vínculo de la población a la tierra de la lengua vasca⁶.

Pero volvamos a las condiciones de posibilidad de esta transformación importante en la simbología nacional vasca. Si la tierra se sitúa en el primer plano de la adscripción de identidad nacional en un momento determinado es porque tal cambio fue entonces posible. Cómo hemos podido comprobar, la tierra se instala como referente simbólico de primer orden en el nacionalismo vasco en

⁶ Cabe señalar que tal tipo de planteamientos simbólicos proliferan mayormente en los medios más críticos del nacionalismo vasco, los que surgen de *Jagi-Jagi* durante los años treinta y se perpetúan en los ambientes cercanos a ETA desde finales de los años cincuenta.

la medida en que se halla en continuidad con otro de los símbolos fuertes de este mismo movimiento. Sangre y tierra, lejos de oponerse, aparecen como variantes sobre un mismo tema, el de la presencia de los ancestros en la definición de la nación. La tierra se convierte así en un mediador más entre aquéllos que existieron en el pasado y aquéllos que viven actualmente sobre ella. Es este valor de mediador el que trasluce tras los propósitos de Manuel Sota o en los anteproyectos de constitución vasca del exilio.

Cabe ahora preguntarse si tal tipo de configuración constituye una peculiaridad del nacionalismo vasco. Partiendo de la base de que no abundan los trabajos que permiten responder claramente a esta cuestión, me parece importante ofrecer algunas indicaciones que parecen avalar la idea de que la configuración vasca no constituye un hapax antropológico. Además de los trabajos de principios del siglo veinte sobre la idea de la madre tierra y su presencia en el mundo clásico (MacCulloch 1912), considero oportuno citar un estudio antropológico sobre otro de los grandes nacionalismos étnicos de la Europa occidental, el de la Alemania nazi. En este caso confrontamos los argumentos ya encontrados en las páginas anteriores. En su trabajo *La quête de la race : une anthropologie du nazisme*, Edouard Conte y Cornelia Essner nos presentan la misma doble dimensión de la tierra que aparece en el contexto vasco: ella es a la vez fuente de vida y lugar donde reposan los ancestros. Así, viene asociada a la mujer madre en el ritual nazi de matrimonio *eheweihe*, en que, después de haber pronunciado versos patrióticos, los miembros de la joven pareja firman un acta de matrimonio en la que figuran dos inscripciones. Por una parte, “tu vida está ligada a la vida de tu pueblo”, y de otra “la tierra crecerá en vuestros nietos” (1995: 145). También son reveladores algunas declaraciones oficiales de Himmler quien, comentando el proyecto de expansión alemana hacia el este en la operación *Zamosc*, afirma que la tierra será verdaderamente alemana cuando los pioneros “habrán enterrado a sus primeros muertos en la tierra conquistada por el Reich y trabajada por ellos, (sólo entonces) se realizarán los dos aspectos de la diada *Blut und Boden*; sangre y suelo, previamente ‘purificados’, deben

encontrarse, mezclarse, aliarse para que se opere su amalgama y, a través de ésta, la regeneración de la raza” (ibid.: 277).

Pero también en otro tipo de nacionalismos, no basados en principio en las referencias a la sangre, encontramos discursos que van en la misma dirección. Así, en diversos pasajes de su obra *La France*, reproducidos en un manual escolar francés (Knafou 1997), Pierre Chaunu presenta el suelo de este país como el más rico del mundo pues, proporcionalmente, con sus 15 000 millones de tumbas, dicho territorio es el que cuenta un mayor número de muertos; más que el de China. “Francia es una patria que, bajo los pies de los vivos, cuenta muchos más hombres de los que pueblan hoy la Tierra. Y es a esta presencia a la que debe su suelo, sus paisajes. ¿Sabían ustedes que la tierra de un viñedo es una tierra artificial constituída en Francia por dos mil años de trabajo? En Champagne, sobre la ladera de viñedos que dependían de la antigua *civitas* de Autun, en el Médoc, la tierra es artificial; no debe casi nada a la roca madre, es un compuesto, un producto humano. Son los países que han nutrido a más hombres los que disponen de los suelos más ricos, de los equilibrios biológicos mejor conservados” (ibid: 53). Y, ciertamente, con estas frases de Chaunu no estamos lejos del modo de concebir la nación de otro historiador, Vicens Vives, para quien la homogeneidad nacional catalana derivaría del efecto que, sobre la diversidad étnica que caracteriza a los habitantes de Cataluña desde tiempos inmemoriales, habría tenido el trabajo de la tierra: “Es gracias al espíritu de la colonización de la tierra, a la asiduidad en el trabajo, que el catalán ha podido sobremontar los elementos disociadores que provienen de su conformación étnica. El mestizaje es así redimido por la conquista del útil, del campo, por el trabajo individual y colectivo” (1995: 34).

La oposición entre sangre y suelo, tan cara a los antropólogos y a los hombres políticos, merece, a la luz de lo expuesto, ser problematizada y profundizada. Para ello, y al objeto de comprender la recurrencia de los temas que se reiteran en los textos presentados, me parece pertinente interrogar una tradición particularmente influyente en nuestra cultura, la del pensamiento

cristiano. Como he demostrado más detalladamente en otro artículo (Porqueres i Gené 2001), el primer nacionalismo vasco, utilizando una retórica de la pertenencia enraizada en el registro del parentesco, se imponía, por el uso mismo de esa retórica, unos límites determinados. Si la genealogía de las personas es usada para establecer barreras sociales, es evidente que el momento de producción de nuevas genealogías, el matrimonio que une al padre y a la madre de los hijos venideros, se erige en momento de potencial subversión social. En el caso vasco tal subversión se produce en efecto, y conlleva lógicamente la necesidad de pasar, al menos de manera parcial, a otro registro simbólico para definir la nacionalidad. Este es el contexto en que se produce el paso al referente territorial dentro de las ideologías del nacionalismo vasco anteriormente ligadas a la definición racial de la nacionalidad. Pero si la capacidad subversiva del matrimonio deriva de las características estructurales de nuestro sistema de parentesco, cognaticio y con una unidad de parentesco, la parentela, que se modifica por definición a través de los matrimonios de sus miembros, ¿no existen en la misma cultura sobre la que se funda nuestro sistema de parentesco elementos simbólicos que nos permitan comprender la legitimidad del paso a la territorialidad?

Hemos constatado que la capacidad de la tierra vasca de transmitir caracteres raciales deriva de las características que le son atribuidas. Estas a su vez, dentro de los discursos analizados, dependen de la apropiación ancestral del territorio. El fondo sobre el que parecen construirse estos discursos, no sólo en el caso vasco como permiten colegir los textos escogidos referentes a otros contextos, es el tema de un trabajo que crea vínculos con un territorio determinado, vínculos que son confirmados después por la presencia de los restos físicos de los laboriosos ancestros. Ambas características son las que se sitúan en la base de la fertilidad, material e ideológica, del substrato tierra. Grosso modo, he ahí el discurso religioso tomado por *Kitzkitza* del dominicano decimonónico francés Lacordaire. En una construcción conceptual que evoca las formulaciones marxistas, tenemos una situación en la que el trabajo, al que el hombre es condenado después de la

expulsión del paraíso, se erige en momento de constitución tanto del sujeto como del objeto que éste confronta en su actividad: uno y otro se modifican mutuamente en un efecto acumulativo que se inscribe en la sucesión de las generaciones. Pero veamos más de cerca el modo en que el pensamiento cristiano, a partir de las inexcusables referencias a los textos sagrados de la Biblia, aborda las relaciones entre sangre y suelo. En este sentido me parece pertinente acercarnos a los textos de San Agustín, sin duda alguna uno de los glosadores más importantes del Nuevo y del Viejo Testamento. Este infatigable comentarador, profundamente marcado por la teología de San Pablo, presenta además el interés añadido de haber influido profundamente en la construcción de la reflexión y del derecho eclesiásticos del matrimonio y el parentesco. Efectivamente, el pensamiento global del “doctor cristiano del matrimonio” (Schmitt 1983), se halla en la base de la conceptualización del profundamente cognático matrimonio sacramental cristiano (Porqueres i Gené 2000).

Ya en el libro del Génesis encontramos una asociación fuerte y recurrente entre el cuerpo del hombre, y no sólo el de la mujer, y la tierra. A diferencia de ciertas imágenes en vigor en el mundo griego clásico (Loreaux 1996), o en la cultura turca contemporánea (Delaney 1991), el primer libro bíblico no considera a la tierra como una entidad eminentemente femenina necesariamente fecundada por una simiente masculina; la tierra es portadora de la simiente de todos los seres vivos, sometidos a la vida y a la muerte, y por ello debe producir seres vivos (Gen. 1: 24). Todo ello es reconocido por el obispo de Hipona para quien, si la tierra es portadora de vida, no por ello deja de constituir un elemento de segundo orden en la creación. En su primer libro sobre el sermón de la montaña según Mateo, Agustín comentará el pasaje de Isaías (LXVI, 1) en que éste califica al cielo de trono de Dios y a la tierra de escabel de sus pies; para Agustín ello expresa una jerarquización del orden cósmico que se convierte en un clásico del pensamiento cristiano: “Si el cielo es llamado el trono de Dios, y la tierra el escabel de sus pies, no es porque Dios descansa sus miembros en el cielo y en la tierra como nosotros reposamos los nuestros cuando estamos

sentados. El trono de Dios significa el juicio de Dios. El cielo es sin contradicción la parte más bella del universo creado y la tierra ocupa un rango bien inferior; decimos pues que Dios está sentado en los cielos porque parece manifestar allí su presencia a través de una mayor magnificencia; y que pisa la tierra con sus pies porque El la situó en el último rango como la parte menos brillante de la creación que es” (Agustín vol. IX: 58).

La antropología agustiniana va a reforzar la posición expuesta. Retomando la imagen paulina del hombre como frágil vaso de barro, Agustín insiste en que, como las bestias, él ha sido hecho del limo de la tierra, y que sólo por el efecto de la infusión divina del alma en su nariz se separa de ellas. Tal como explica en el libro séptimo de su importante obra *Genesis ad litteram*, el alma, por ser inmaterial, se halla más cercana de los elementos ligeros, como el aire y la luz a través de los cuales gobierna al cuerpo: “Así, la naturaleza del alma humana no está compuesta ni de tierra, ni de agua, ni de aire, ni de cualquier tipo de fuego y no obstante conduce la materia más grosera de su cuerpo, es decir, esta tierra húmeda que ha sido transformada en carne con todas las propiedades de la carne, mediante la substancia más sutil que es el aire y la luz (...) El alma incorpórea pone pues en movimiento en primer lugar los cuerpos cercanos a lo incorpóreo, como el fuego, o mejor aún, la luz y el aire, y, a través de estos cuerpos, los otros más groseros, tales la humedad y la tierra de los que se compone la carne del cuerpo, que son más aptos para sufrir que para actuar (*quæ magis sunt ad patiendum subdita, quam prædita ad faciendum*)” (Agustín vol. VII: 205).

Y el cuerpo, ligado a la tierra, aparece además en el pensamiento de San Agustín como elemento de corrupción frente a la esperanza de vida eterna ligada al alma. Así, según expone el capítulo XXII del libro XIII de la *Ciudad de Dios*, la corporeidad heredada de Adán y que define al género humano es, en razón de la inmortalidad únicamente accidental del Adán del paraíso, una corporeidad dirigida a la muerte (Agustín vol. XXIV: 186). Como afirma el siempre presente San Pablo (II Corintios, V: 6), mientras se usa de este cuerpo animal estamos en exilio de Dios. Sólo la

llegada del segundo Adán, Cristo, permite que el hombre terrestre pueda convertirse en hombre celeste con ocasión de la resurrección. Pero si ello es posible es gracias al carácter mediador de Cristo. Abordemos para terminar este último contexto teológico.

En la cristología de Agustín encontramos confirmación de la equivalencia establecida entre tierra y corporeidad transmisible por la generación. Ello resulta particularmente patente en los comentarios que el autor realiza sobre el salmo XCVIII, cuya letra parece empujar a los creyentes a la adoración de la tierra, ese elemento de segundo orden en el pensamiento agustiniano. En efecto, hablando de Dios, dicho salmo prescribe: “y porque es santo, adorad el escabel sobre el que reposan sus pies”. Para Agustín es evidente que este texto debe ser puesto en paralelo con el pasaje de Isaías citado anteriormente según el cual el trono de Dios es el cielo y la tierra es, precisamente, el escabel sobre el que reposan sus pies. Pero ¿cómo, alguien como el obispo de Hipona, puede dar crédito a esa orden de adorar la tierra? Después de haber expresado el malestar en el que le postra el predicamento del salmo, Agustín concluye: “En esta fluctuación, me vuelvo hacia Cristo, pues es él a quien busco aquí, y hallo cómo la tierra puede ser adorada sin impiedad; cómo, sin impiedad, puede ser adorado el escabel sobre el cual reposan los pies de Dios. En efecto, el Señor ha recibido de la tierra la tierra de su carne; pues su carne es de tierra, y ha recibido su carne de la carne de María” (vol. XII: 145).

Otro pasaje de las *Enarrationes in Psalmos* permite dar todo su sentido a la afirmación anterior, guiando al lector en el gran misterio de la doble naturaleza de Jesús, a la vez hijo único de Dios e hijo del hombre. Esta vez es el salmo LXXXIV, que en su versículo 12 afirma que “la verdad ha salido de la tierra y la justicia ha observado desde lo alto del cielo”, el que va a interesar a Agustín. Cómo siempre, el de Hipona parte de la continuidad entre las diferentes componentes de la Biblia según una lectura en la que el Antiguo Testamento viene a anunciar, a través de un lenguaje a veces críptico, los contenidos del Nuevo. “La verdad ha surgido de la tierra”; Cristo ha nacido de una mujer. ‘La verdad ha surgido de la tierra’: El Hijo de Dios ha surgido de la carne. ¿Qué es la tierra?

La carne. Preguntad de donde ha nacido Cristo, y veréis que 'la verdad ha surgido de la tierra'. Pero esta verdad que ha surgido de la tierra existía antes que la tierra, y es por ella que han sido hechos el cielo y la tierra. Así, para que la justicia observase desde lo alto del cielo, eso es, para que los hombres fuesen justificados por la gracia divina, la verdad ha nacido de la virgen María; a fin de poder ofrecer para la justificación de los hombres un sacrificio, el sacrificio de la pasión, el sacrificio de la cruz. Y ¿cómo se habría sacrificado Cristo por nuestros pecados si no hubiera muerto? Y ¿cómo habría muerto, si no hubiera tomado de nosotros el medio de morir? Lo que quiere decir que, si Cristo no hubiera tomado de nosotros una carne mortal, no habría podido morir; porque el Verbo no muere, porque la Divinidad no muere, porque aquél que es Virtud y Sabiduría no puede morir. ¿Cómo, pues, habría podido ofrecer su sacrificio en tanto que víctima salvadora, si no hubiera muerto? ¿Cómo habría muerto si no hubiera revestido nuestra carne? ¿Cómo habría revestido nuestra carne si la verdad no hubiera salido de la tierra? 'La Virtud ha surgido de la tierra y la Justicia ha observado desde lo alto del cielo'" (Agustín vol. XII: 551-552).

Al final de este recorrido somero por la evolución de las ideologías del nacionalismo vasco en torno a la definición de la nacionalidad y por el pensamiento agustiniano en torno a la tierra y la corporeidad, me parece fundado concluir insistiendo sobre la pertinencia de elaborar una lectura no excepcionalista del sistema de parentesco europeo para comprender mejor ciertos aspectos de nuestra modernidad. Como el resto de los sistemas de parentesco, el nuestro se halla implicado en la definición del cuerpo y de la persona y, por ello, es susceptible de aparecer íntimamente ligado a la construcción del orden social. Tal es la lección que me parece derivar del estudio de las dinámicas identitarias de ciertos nacionalismos.

En el caso vasco, barreras sociales naturalizadas, inscritas en la retórica de la sangre y la genealogía -símbolos centrales del sistema cognaticio de parentela que es el nuestro-, vienen a determinar una serie de límites a la legitimidad de los discursos

identitarios. En la crisis de un modelo racial se optará por una apertura cada vez más importante que, poco a poco, dará cabida a las personas manteniendo relaciones más o menos duraderas con la tierra de la patria –elemento simbólico en realidad contiguo al de la sangre de la nación- y con uno de sus atributos, la lengua que de ella surge y que se dramatiza actualmente en rituales como la *Korrika* descrita por Teresa del Valle. Para entender esas transformaciones, para restituir sus condiciones de posibilidad, me parece indispensable considerar las características de la fuente de los símbolos manipulados en la arena política, en este caso nuestro sistema de parentesco inscrito en la cosmología cristiana. Como ya he expresado, considero a este sistema de parentesco como basado en un conjunto de reglas y representaciones que lo instituyen en tanto que sistema ideológico. En este sentido, más que hablar de homologías entre la esfera de la nación, la religión y el parentesco, cómo propone Schneider (1969: 124), quizás se impone considerar las imbricaciones entre esas instituciones que, para existir, se constituyen las unas a las otras.

BIBLIOGRAFIA

- Abélès, Marc (1990) *Anthropologie de l'Etat*, Armand Collin, Paris.
- Agustín, San (1878) *Ceuvres complètes de saint Augustin*, Libraire de Louis Vivès éditeur, Paris.
- Amezaga Aresti, Vicente de (1967) *El hombre vasco*, Editorial Vasca Ekin, Biblioteca de Cultura Vasca, Buenos Aires.
- Aranzadi, Juan (1981) *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, Taurus, Madrid.
- Aranzadi, Engracio de (*Kizkitza*) (1932) *La casa solar vasca. O casa y tierra del apellido*, Editorial Vasca, Zarautz.
- Bestard, Joan (1998) *Parentesco y modernidad*, Paidós, Barcelona.
- Conte, Edouard et Cornelia Essner (1995) *La quête de la race : une anthropologie du nazisme*, Hachette, Paris.
- Corcuera, Javier (1979) *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco. 1876-1904*, Siglo XXI, Madrid.
- Cueva Alonso, Justo de la (1994) *Negación vasca radical del capitalismo mundial*, Vosa, Madrid.
- Delille, Gérard (2001) "Réflexions sur le système européen de la parenté et de l'alliance (note critique)", *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, n. 2., pp. 369-380.
- Delaney, Carol (1991) *The seed and the soil: gender and cosmology in Turkish village society*, University of California Press, Berkeley.
- Díaz Freire, José Javier (2001) "El cuerpo de Aitor: emoción y discurso en la creación de la comunidad nacional vasca", *Historia Social* 40: 79-96.
- Eleizalde, Luis de (1911) *Lengua, raza y nación vascas. A propósito de unos artículos publicados en El Debate de Madrid, por el señor don Fernando de Antón del Olmet, bajo el título «El Nacionalismo Vasco y los orígenes de la raza vascongada»*, Eléxepuru Hermanos, Bilbao.

- Elorza, Antonio (1978) *Ideologías del Nacionalismo Vasco (1876-1937). De los euskaros a Jagi Jagi*, L. Haramburu editor, Zarauz.
- Héritier, Françoise (1981) *L'exercice de la parenté*, Paris, Hautes Etudes-Gallimard-Le Seuil.
- Héritier, Françoise (1994) *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob.
- Hocart, Arthur Maurice (1968) [1937] « Kinship systems », in P. Bohannan y J. Middleton, *Kinship and Social Organization*, New York, The Natural History Press, pp. 29-38.
- Ibero, Evangelista de (1907) *Muera la mentira y viva la verdad*, Irrintzi, Buenos Aires.
- Knafou, R. (ed.) (1997) *La France en Europe et dans le monde. Manuel de Géographie de première*, Belin, Paris.
- Krutwig Sagredo, Federico (Fernando Sarrailh de Ihartza) (1963) *Vasconia*, Ediciones Norbait, Buenos Aires.
- Krutwig Sagredo, Federico (Fernando Sarrailh de Ihartza) 1981 [1956] « El hecho vasco, el euskera y el territorio de Euzkadi » dans *Euskal Batzar Orokorra*, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, pp. 130-131.
- Loraux, Nicole (1996) *Né de la terre : mythe et politique à Athènes*, Seuil, Paris.
- MacCulloch, J. A. (1912) "Earth, Earth-Gods", en James Hastings (ed.) *Encyclopædia of Religion and Ethics V*, Edinburgh, T. & T. Clark, pp. 127-131.
- Needham, Rodney (1973) « Remarques sur l'analyse de la parenté », en *La parenté en question*, R. Needham ed., Editions du Seuil, Paris, pp. 103-131.
- Porqueres i Gené, Enric (1995) *Lourde Alliance. Mariage et identité chez les descendants de Juifs convertis à Majorque (1435-1750)*, Kimé, Paris.

- Porqueres i Gené, Enric (2000) « Cognatisme et voies du sang. La créativité du mariage canonique », *L'Homme* 154-155: 335-356.
- Porqueres i Gené, Enric (2001) « Le mariage qui dérange. Redéfinitions de l'identité nationale basque », *Ethnologie Française*, XXXI (3): 527-536.
- Rivers, William Halse Rivers (1932) *Social Organization*, editado por W. J. Perry, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Schneider, David M. (1969) "Kinship, nationality and religion in American culture: toward a definition of kinship", en Victor Turner (Ed.) *Forms of Symbolic Action. Proceedings of American Ethnological Society*. pp. 116-125.
- Schneider, David M. (1984) *A critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor. The University of Michigan Press.
- Valle, Teresa del (1988) *Korrika. Rituales de la lengua en el espacio*. Anthropos, Barcelona.
- Ugalde Solano, Mercedes (1993) *Mujeres y Nacionalismo vasco. Génesis y desarrollo de Emakume Abertzale Batza (1906-1936)*, Universidad del País Vasco, Bilbao.
- Vives, Vicens (1995) [1954] *Notícia de Catalunya*. Edicions 62, Barcelona.

CATEDRALES Y CANICAS. CONFLICTO GENERACIONAL Y TRANSMISIÓN CULTURAL ENTRE LOS BAGAS DE GUINEA

Ramon Sarró
St. Anne's College
Universidad de Oxford

INTRODUCCIÓN: PADRES BAGAS E HIJOS SUSUS

Empezaré este artículo con dos citas “de terreno”¹. La primera no fue recogida por mí, sino por Denise Paulme, etnógrafa francesa, en 1954. En una breve pero intensa visita a la región de los bagas, en la costa de la entonces colonia francesa de Guinea (en el África occidental), un joven musulmán, expresándole cierto desinterés por los asuntos de la cultura бага sobre los cuales ella le interrogaba, le dijo: “*Nuestros padres eran bagas, nosotros somos susus*”² (los

¹. Impartí esta conferencia en un seminario del Departament d'Antropologia Social de la Universitat de Barcelona el 16 de febrero de 2001. Quisiera agradecer al personal de la UB, y especialmente al profesor Joan Bestard, la amable invitación, y agradecer también a los estudiantes de doctorado y al personal lectivo que acudieron a la charla sus valiosas críticas y comentarios.

². Paulme, Denise. “Structures sociales en pays бага (Guinée française)”. *Bulletin de l'I.F.A.N.* T.XVIII, sér. B. (1956) N° 1-2: 98-116, p. 102; La frase aparece también en su posterior

susus son una etnia costera vecina a los bagas; son mayormente musulmanes y están en continua expansión desde el siglo XVIII).

La segunda cita fue recogida por mí, de la boca de un hombre cristiano, maestro de escuela local, casi cincuenta años más tarde. No era exactamente un “anciano”, pero ciertamente una persona adulta, de unos 65 años, que había sido iniciada en 1948 (en la que fue la última iniciación de los bagas). Un día, mientras me cantaba las glorias de los bagas de antaño, sentados en un *kawal* (el lugar en el que los bagas se reúnen para beber vino de palma y otras bebidas alcohólicas) con los jóvenes sentados frente a nosotros, me dijo: “*Todo esto es el pasado. La nuestra fue la última generación que fue iniciada. Es por eso que decimos que nosotros somos bagas, pero nuestros hijos son susus*”.³

La cita me pareció pesimista, y ciertamente su intención lo era. Lo que me quería decir era que, al abandonar las iniciaciones rituales en los años 1950, los bagas se habían apartado de su pasado y de su identidad étnica clásica, la que los presentaba como un pueblo “pagano” en la costa guineana (por oposición a los susus musulmanes y a los peul del interior, también musulmanes). Pero el contexto en el cual la frase fue pronunciada contradice su enunciado: yo recogiendo la memoria de un baga adulto, con los jóvenes frente a nosotros, escuchándolo y, por lo tanto, aprendiendo. Aprendiendo lo que significa ser baga, memorizando las glorias de los bagas del pasado, aprendiendo, también, la forma en que los adultos se presentan a los extranjeros. En dos palabras, haciéndose mayores.

Tanto en 1954 como en 1999, pues, parece que los bagas son los mayores y que los jóvenes son “susus”. Es este trabajo me gustaría poner de relieve la continuidad estructural que se esconde bajo cambios políticos y religiosos que parecen ser muy bruscos.

artículo “Des riziculteurs africains: les Baga (Guinée française)”, *Les cahiers d'Outre-Mer*, Vol 10 (1957): 257-279, p. 277.

³. He escogido esta ocasión de entre muchas. En rigor, las veces en que los mayores, hombres o mujeres, musulmanes o cristianos, me han dicho que ellos son bagas y los jóvenes son susus serían incontables.

CATEDRALES Y CANICAS: DIFERENTES MODOS DE TRANSMISIÓN CULTURAL

En mis estudios sobre los bagas de Guinea, realizados con continuidad desde mi primera visita a Guinea en 1992, me he esforzado tanto en mostrar las rupturas históricas de los bagas como en mostrar que ciertas estructuras de conocimiento se repiten, y si se repiten, fuerza es concluir que se transmiten. Qué medios siguen para transmitirse (ritos de iniciación, educación, jóvenes escuchando a mayores en conversaciones informales, intelectuales bagas escribiendo libros, narraciones de cuentos, de proverbios, de metáforas, juegos, etc.) es tal vez lo que, como antropólogos, más esfuerzos deberíamos poner en elucidar. En su último libro, Maurice Bloch nos invita a prestar más atención a los mecanismos de transmisión cultural que van más allá (o que se quedan más acá) de lo dicho y de lo escrito⁴. Pero más que a Bloch seguiré aquí a Marcel Griaule, un autor al que normalmente sigo con la máxima distancia y cautela. Pero aun los autores más problemáticos tienen grandes aciertos, y para mí un gran acierto de Griaule fue la frase que leí en su libro sobre los juguetes dogones. Decía: “*Una revolución puede demoler catedrales, pero no podrá impedir que los niños sigan jugando a las canicas*”⁵. Esta cita es doblemente poderosa. En primer lugar, nos indica que la cultura no hay que buscarla en grandes objetivaciones culturales (en las “catedrales”) o en conocimientos explícitos, sino en una lógica práctica que impregna toda la sociedad, incluidos los juegos de los niños. Éste es el mensaje del libro de Bloch, pero Griaule, me parece, lo expresa de forma más bonita. En segundo lugar, ofrece un protagonismo a los niños de una forma muy moderna, pues cuando él escribía estas líneas pocos estudios había sobre cómo la cultura de los niños trasmite conocimientos (y en particular, conocimientos religiosos). Diré, aunque solo sea de paso, que la transmisión de conocimientos religiosos entre los niños (o de niños

⁴. Bloch, Maurice. *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy* (Colorado y Oxford, 1998).

⁵. Griaule, Marcel. *Jeux dogones* (París, 1938), p. 2.

a mayores) es algo que está todavía por investigarse, por lo menos en lo que se refiere al continente africano.

En el presente trabajo voy a defender que la demolición de las catedrales bagas no ha representado, para los bagas, el fin de la transmisión de sus conocimientos religiosos. De hecho, aunque sí creo que había en el pasado “catedrales” bagas (“bosques sagrados”, grandes “fetiches”, etc.), no creo que haya habido nunca un conocimiento religioso que se transmitiera, de forma explícita, en esas “catedrales”. Había lo que llamo una cosmología básica бага que estructuraba el significado de los acontecimientos y la distribución social del conocimiento. Esta cosmología tenaz y robusta, cuyos detalles por el momento no describiré, no parece haber desaparecido ni presenta visos de resquebrajarse, o por lo menos no en el espacio de las pocas generaciones a que tenemos acceso.

Los bagas nos ofrecen un caso ideal para aplicar la tesis de Marcel Griaule. En efecto, conocemos una revolución que consistió, casi literalmente, en destruir “catedrales”; esto es, en destruir “fetiches” y otros símbolos del poder detentado por los ancianos. Esta revolución tuvo lugar en 1956/57, si bien sus orígenes y especialmente el clima de insatisfacción en el que tuvo lugar pueden remontarse a mucho antes, y ciertamente a los años en los que Denise Paulme estaba haciendo su trabajo de campo en Guinea. Ella fue quien primero anunció que las tensiones a que estaban sometidos los bagas iban a hacer “explotar” su sociedad de una u otra forma.⁶

1956: JÓVENES MUSULMANES CONTRA VIEJOS “ANIMISTAS”

Veamos, pues, cómo explotó. En 1956, Guinea vivía el fin de la época colonial, una época que había representado grandes cambios políticos y religiosos entre los colonizados. En los pueblos acéfalos

⁶. De hecho, Denise Paulme fue enormemente perceptiva, pero pronosticó el fin de la sociedad бага y la completa asimilación a la cultura susu, tal vez porque creyó lo que los jóvenes le decían sin situarlo en un contexto generacional de mayor duración. En 1996, poco antes de morir, me confesó la grata sorpresa que le daba al decirle que los bagas estaban “vivitos y coleando” a pesar del estado anómico en que ella los había conocido en los años 1950.

(como los bagas), los franceses, convencidos de que el poder central era indispensable para la buena sociabilidad, instauraron una forma de gobierno indirecto y crearon un *Canton Baga*, designando ancianos bagas como “jefes tradicionales”, también (o tan mal) llamados “reyes”.

La institución de la jefatura era tiránica. Los bagas, como muchos otros pueblos africanos, intentaron rebelarse contra ella (especialmente en 1936 cuando, bajo un juramento, un numeroso grupo de bagas intentaron en vano asesinar al *Chef de canton*), sólo para descubrir que tales revueltas no tenían efecto. Además, al ser un dominio indirecto, lo que era un poder colonial se percibía como una opresión indígena. En consecuencia, los bagas no querían librarse de los franceses. Querían librarse de sus jefes “tradicionales” y de la “tradición” en que estos se amparaban para justificar sus abusos de poder. Bajo el régimen colonial, los jóvenes tenían que trabajar muy duro, no sólo para satisfacer las demandas de producción colonial, sino también para producir enormes cantidades de vino de palma para la celebración de matrimonios, funerales, iniciaciones, rituales periódicos y visitas de oficiales coloniales. En este contexto, ser “pagano” era, para los jóvenes, opresivo, mientras que para los ancianos como recipientes del producto que los jóvenes ofrecían (especialmente vino de palma) era esencialmente placentero y satisfactorio. Bajo el gobierno indirecto se “congeló” el país baga, se amplificó lo local y se impidió la llegada de procesos modernos o, como diríamos hoy, “globalizadores”. La religión tradicional, que servía para legitimar un *status quo* en el que los “jefes” tradicionales y sus amigos se enriquecían y abusaban de los jóvenes, era defendida (a veces incluso con armas) por los franceses, particularmente inquietos por el poder y la expansión del islam como discurso anti-colonial y anti-francés.

Para contrarrestar el “animismo” “tradicional” que los franceses habían reificado y defendido, muchos movimientos anti-coloniales y modernizantes, como el *Rassemblement Démocratique Africain*, se asociaron desde su legalización a mediados de los años cuarenta con el islam y con la islamización. Proclamaban lo universal y

denunciaban el alcohol, las máscaras, las sociedades secretas y los abusos de poder de los viejos “animistas” sobre una juventud insatisfecha. Desde 1950, hubo comités del RDA en cada pueblo guineano, una institución paralela a la de la jefatura “tradicional” impuesta por los franceses. En muchos pueblos había dos estructuras de poder paralelas: el comité del RDA y la jefatura “tradicional” afrancesada, una complementariedad mal vivida y a menudo violenta.

A lo largo de los años 1950, la situación fue cada vez más tensa e inestable, como lo demuestra una simple lectura de los artículos de Denise Paulme. En 1956, la llegada de un personaje como caído del cielo precipitó los acontecimientos. Este personaje era Asekou Sayon, un predicador musulmán de la etnia malinké, que aparece como una especie de *trickster*, esto es, de agente transformador en una solución de continuidad de la historia baga. En lo que era una situación hiperdeterminada en la que el cambio social se pedía a gritos pero era imposibilitado por los poderes fácticos, su eficacia como agente de transformación provocó una combinación dramática de cambios. En primer lugar, atizó el conflicto entre los jóvenes y los ancianos. En segundo lugar, provocó una limpieza de brujos. En tercer lugar, su iconoclasmo y la oposición del islam a lo “pagano” se manifestó en la destrucción de máscaras y de “fetiches”, de selvas sagradas y en la consiguiente señalización de los lugares para construir mezquitas (normalmente, sobre los espacios previamente consagrados a ritos de iniciación). Casi inmediatamente después del trabajo del predicador, Guinea se independizó (1958) y el estado moderno, con el presidente Sékou Touré a la cabeza, condenó los particularismos culturales a mero “folklore nacional”. El trabajo de Sayon se ve como un punto crucial en la historia de los bagas.

No hará falta que entremos aquí en detalles sobre el movimiento de Asekou Sayon. Fue un movimiento muy complejo en el que confluyeron, como vemos, distintos agentes políticos, religiosos, etc. Fue un movimiento “destructivo” porque representó el fin de unos rituales (especialmente el ritual de iniciación ligado a la figura espiritual de *amanco*, pronúnciese “amancho”) y el fin de una identidad religiosa vinculada a estos rituales. Después de

Asekou Sayon, ningún baga podía presentarse como “animista”. Los “fetiches” desaparecieron de la vista, las “selvas sagradas” se transformaron en mezquitas, en escuelas, o en plantaciones comerciales. Se objetará que más que de la *destrucción* de catedrales estamos hablando de su *contrucción*, y en efecto el movimiento de Sayon puede verse como parte de la creación de un espacio público guineano y musulmán. Pero en este artículo quiero concentrarme más en la destrucción de los aspectos visibles del “paganismo” baga que en la construcción de este espacio público guineano por el islam, el RDA y la lógica del estado moderno.

La dinámica política y religiosa de este movimiento iconoclasta ha sido objeto de un estudio más detallado en mi tesis doctoral⁷. En este artículo voy a centrarme en un aspecto concreto: la desaparición del espíritu *amanco*, elemento central de la cosmología baga, en septiembre de 1956 en el pueblo de Nanar y su reaparición, también en el pueblo de Nanar, en 1994 y 1995. Por supuesto no tengo mucha información sobre lo que pasó en los casi cuarenta años que hay entremedio y, por lo tanto, no puedo dar cuenta etnográfica de cómo los bagas de Nanar “jugaron a las canicas” durante esos años más que por inferencias de los informantes.

ASEKOU SAYON EN NANAR: LECCIONES SOBRE LAS FORMAS DEL DORMIR

La llegada de Asekou Sayon a Nanar y sus actividades iconoclastas son conocidas. A finales de julio de 1956, los bagas de Nanar oyeron hablar de un predicador musulmán que estaba celebrando *kalimas* (rituales de conversión al islam y de destrucción de objetos “paganos”) en los pueblos del sur. De él se decía que tenía el poder de detectar a los brujos y de liberar a los pueblos de ellos. También se decía que enseñaba bellas canciones sufis a los jóvenes. Algunos jóvenes de Nanar sintieron una gran curiosidad. En esos años, los

⁷. Sarró, Ramon, *Baga Identity: Religious Movements and Political Transformation in the Republic of Guinea*, PhD Thesis, University College London, 1999.

jóvenes estaban enfrentados contra los adultos por varias razones, pero una de ellas aparece como crucial en varias de las narraciones que he recogido: que los adultos no dejaban que los jóvenes participaran en las *soirées dansantes* de la J.R.D.A, la *Jeunesse du Rassemblement Démocratique Africain*.

Algunos jóvenes del pueblo de Nanar fueron a Sampar e invitaron a Asekou Sayon a ir a Nanar para celebrar la *kalima*. Asekou accedió a su petición. Aunque no sea revelante para mi argumento en este trabajo, sí quiero dejar constancia de que la invitación es muy importante: Asekou Sayon nunca iba a un pueblo si no era el propio pueblo (y en particular, su juventud) quien lo requería.

Nanar era (y es) un pueblo especialmente renombrado por su brujería y era un objetivo primordial de Asekou Sayon, como él mismo me explicó. En efecto, él creía que destruyendo los cultos bagas en Nanar, el resto del país baga sería fácil de “conquistar”. Es interesante observar que, en uno de los relatos obtenidos en Nanar, se nos dice que mientras que Sayon estaba en Sampar, uno de los viejos de Nanar advirtió a la población: “*Asekou Sayon vendrá a Nanar; vigílad la posición en qué dormís, para que cuando venga os encuentre durmiendo en la buena posición*”. Este tipo de lenguaje enigmático se denomina, en baga, “*capafó*” (pronúnciese “chapafo”). Básicamente, consiste en decir algo de forma escondida, sin decirlo realmente. Normalmente un *capafó* tiene varias lecturas. “*Vigílad la posición en que dormís*” es evidentemente una metáfora, pero una metáfora muy significativa, puesto que en la cosmología baga de la que hablábamos, es por la noche cuando los brujos salen de sus cuerpos para ir a celebrar festines de carne humana en una “realidad paralela” invisible a los ojos humanos, que los bagas llaman *dabal*. Encontrar a alguien durmiendo en mala posición, en sentido literal, puede delatar sus malos pensamientos. En consecuencia, este *capafó* puede interpretarse como una invitación a abandonar prácticas y creencias religiosas condenadas por el islam como “paganismo”. Pero la grandeza del habla en *capafos* es que puede tener varias

lecturas, y éste en concreto tiene varias, como veremos en la próxima sección.

Asekou Sayon llegó a Nanar a principios de septiembre de 1956, rodeado de un grupo de jóvenes de Sampar que cantaban canciones sufis. Ése era el patrón general en el periplo iconoclasta de Sayon. Normalmente estaba cerca de un mes en cada pueblo, donde enseñaba los cantos sufis a la juventud, y luego iba a un pueblo adyacente acompañado de un grupo de jóvenes del pueblo que abandonaba, encargados de enseñar los cantos a los jóvenes del nuevo pueblo. Su séquito podía componerse en ciertos momentos de hasta cuatrocientas o quinientas personas, que deberían ser alimentadas evidentemente por el pueblo en el que se instalaban. Si tenemos en cuenta que los meses de junio a septiembre corresponden a la época de lluvias, que es cuando los bagas trabajan en los arrozales, cuando consumen más arroz y cuando éste escasea más, nos podemos dar cuenta de la tragedia de tener que aguantar a un predicador que no sólo aparta las fuerzas productivas de la sociedad, sino que además representa un gasto considerable, y al cual sin embargo resulta difícil, casi imposible de enfrentarse.

En Nanar permaneció Sayon durante un mes, sobre poco más o menos, instalado en casa del imán de la pequeña mezquita, un joven Aidara senegalés poco integrado en la comunidad local de Nanar. Los Aidara son una familia de sufis musulmanes de la cofradía tijaniyya, descendiente directos de Mahoma. Sékou Aidara de Nanar no sólo era un tijanni, sino que además era el presidente del comité del RDA en Nanar. Esta confluencia de islam y política, aunque pocas veces tan clara como en el caso de Sékou Aidara de Nanar, no debe sorprendernos: era el propio *Zeitgeist* de esos fines coloniales. Cuando entrevisté a Sékou Aidara en 1994, me explicó que acogió a Asekou Sayon porque, como él, era un buen tijanni, y porque estaba horrorizado de vivir entre tantos “paganos”, entre los cuales, además, empezaba a instalarse la cofradía quadriyya introducida por los comerciantes jakhankhé (en África occidental ha habido siempre una tensión por el control de rutas comerciales entre ambas cofradías). Pero las cosas pudieron ser distintas a la

interpretación religiosa de Aidara. De hecho, Sayon nunca se presentó como un tijanni, y otros imanes de la región, claramente tijannis reconocidos, lo repudiaron abiertamente y le negaron la entrada en sus pueblos por violento y contrario al espíritu del Corán. En cualquier caso, durante el mes que estuvieron juntos en Nanar, los jeques Sayon y Aidara iniciaron la construcción de la gran mezquita de Nanar.

Varios interlocutores de Nanar coincidieron, al hablar conmigo, en insistir que lo primero que Asekou Sayon pidió al llegar a Nanar fue que le llevaran a *amanco*, pero que ellos le respondieron que *amanco* no era una "cosa" que pudiera "llevarse" de un lugar a otro, sino un ser con volición propia que iba a visitarlos cuando *él* quería, no cuando quisieran ellos.

Pero la versión de Sayon es distinta. Sayon explica con orgullo que lo primero que hizo al llegar a Nanar fue entrar y salir varias veces del bosque sagrado, prohibido para cualquier persona no iniciada. Al no pasarle nada, la gente creía en su poder mágico, pues los bagas creían que cualquier persona no iniciada que entrara en un bosque sagrado debía indefectiblemente perecer. Luego, según las palabras de Sayon, convencía a los jóvenes ("*siempre me dirigía a los jóvenes*", decía) de que hicieran lo mismo. Una vez "desacralizado" el espacio por esta entrada masiva de jóvenes no iniciados en él, Sayon empezaría su acción religiosa, destructora con los objetos y violenta con los ancianos.

Según Sayon, había en Nanar, en el interior del bosque sagrado, una choza (a la que "*sólo unos ancianos con larga barba tenían acceso*", al decir de Sayon) con calaveras humanas donde se guardaba la cabeza de *amanco*. Sayon ordenó a sus discípulos quemar esa cabeza. "*Éste fue el fin de la cultura бага*", dijo Sayon al describir ese momento. Luego entró en el *kulo kupon* (la "casa grande" de cada linaje, donde se guardan los objetos rituales familiares) de los linajes responsables del resto de las piezas de *amanco* (*amanco*, al parecer, se componía de tres partes: cabeza, tronco y pies, cada una responsabilidad de un linaje distinto), que también destruyó.

Es interesante señalar esta identificación, en la propia boca de Asekou Sayon, entre *amanco* y “la cultura baga” (sus palabras exactas fueron *baga fe*, en susu, literalmente “las cosas bagas” o “lo baga”). Esta identificación es en lo único en que las opiniones de Asekou y las de los bagas están de acuerdo. *Amanco* está en el corazón mismo de la identidad baga. Pero mientras que Asekou Sayon afirmaba haber destruido a *amanco*, los bagas afirman lo contrario: que *amanco* era más fuerte que Asekou Sayon, y que ciertamente no lo destruyó. De hecho, Asekou reconocía que la cabeza de *amanco* no la destruyó él personalmente, sino que la quemaron sus discípulos, y “*luego me enseñaron las cenizas*” añadió. Pero ¿qué cenizas? Sayon estaba por supuesto convencido de que sus discípulos le eran fieles y que los había convencido de que hay que destruir lo “pagano”. Pero muchos de esos jóvenes lo seguían con una gran ambigüedad, como mis entrevistas con ellos me han confirmado. Por una parte querían librarse del poder tiránico de los viejos, pero por otra parte, no podían dejar de creer en el poder de los “fetiches”. Esto creo una situación muy ambigua, que hizo que, para el historiador, el pasaje de Asekou Sayon no tenga una lectura clara. Tenemos un acontecimiento y muchas interpretaciones distintas y aun contradictorias, una situación “rashomónica” tan compleja y conflictiva como lo que realmente ocurrió. De todos modos, lo que sí está claro es que la lectura de la simple “destrucción” de “fetiches” y de conversión al islam es demasiado simplista, y que tras ese relato estereotipado se esconde una astucia difícil a veces de sacar a la luz. Para descubrirla, habrá que volver a lugares ya visitados.

NANAR “REVISITED”: MÁS LECCIONES SOBRE EL DORMIR

Hemos visto más arriba que mientras que Asekou Sayon estaba en Sampar, un viejo de Nanar les dijo a sus compañeros: “*Asekou Sayon vendrá a Nanar, vigilad la posición en qué dormís, para que cuando venga os encuentre durmiendo en la buena posición*”. La primera vez que me dijeron este *capafo*, lo entendí, como hemos

visto, de forma literal, como una invitación a abandonar los “fetiches” previa a la llegada de Sayon. Sin embargo, el *capafo* tiene otra lectura, que me fue dada por la misma persona que me lo relató, pero mucho más tarde (casi un año más tarde). Según él, lo que el *capafo* quería decir era que los bagas deberían “*hacer ver que estaban durmiendo, aunque sin estar de verdad dormidos*” o sea, tener cuidado en esconder bien sus “fetiches” antes de que Sayon llegara. En Mare tuve la misma experiencia. La primera vez que recogí un relato ahí, me dijeron: “*Asekou Sayon no nos hizo nada porque cuando llegó nos encontró bien sentados*”. Luego supe que durante el mes que Sayon pasó en el vecino pueblo de Kalikse, un viejo de Mare había ido a “espíarlo” y avisó a sus conciudadanos, quienes se habían “sentado” bien para esperarlo. Similares ejemplos encontramos en todos los pueblos bagas. En Katako, los responsables del culto *abol* ofrecieron a Sayon un madero cualquiera, afirmándole que eso era el terrible *abol*. Sayon, satisfecho, quemó el madero, convencido de que destruía, una vez más, “la cultura бага”. Dos preguntas se ciernen inmediatamente sobre nosotros: en primer lugar, ¿qué pasó con el verdadero *abol*? En segundo lugar, ¿por qué los partisanos de Sayon no le advirtieron que estaba quemando un objeto falso y no el auténtico *abol*? La respuesta a la primera pregunta es que probablemente *abol* esté donde ha estado siempre, escondido en algún *kulo kupon* al que Sayon no entró, simplemente porque a simple vista es imposible diferenciar un *kulo kupon* de una casa cualquiera (a pesar del eufemismo de “casa grande” el *kulo kupon* suele ser una casa, a veces una mera choza, bastante pequeña). La respuesta a la segunda pregunta tiene dos posibilidades, en absoluto excluyentes: en primer lugar, Sayon no fue advertido por sus partisanos porque la mayoría de éstos, siendo jóvenes o mujeres, tenían tan poca idea de cómo era el verdadero *abol* como él mismo. En segundo lugar, porque aún bajo la protección de Sayon, tenían tanto miedo de los viejos “animistas” como antes del pasaje de Sayon. Algunos informantes de Mare me insistían en esa posibilidad: los seguidores de Sayon veían que la gente les entregaba objetos

falsos, pero no se atrevían a denunciar a los burladores por miedo a las represalias que éstos pudieran emprender contra ellos.

PÉRDIDAS Y PERMANENCIAS, O SOBRE LA POROSIDAD HISTÓRICA DE LAS PIEDRAS Y DEL PAISAJE

De todos modos, lo cierto es que Sayon puso un fin a toda una manifestación religiosa, y que tras su pasaje por el país *baga*, nunca se celebraron más iniciaciones, nunca se volvió a ver a *amanco* ni se volvió a “cerrar la tierra” (una actividad ritual necesaria para que la gran máscara de *amanco* entrara en un pueblo).

Hay todavía algunos autores que sostienen que la “religión *baga*” desapareció con Asekou Sayon y sus secuaces, y que es una tragedia que todo un pueblo decida abandonar sus iniciaciones, que decida dar la espalda a su pasado. Sin embargo, yo creo que el fin de las iniciaciones en el bosque sagrado y el fin de la manifestación “animista” no significó que las representaciones religiosas asociadas con *amanco* no tengan eficacia alguna. De hecho, si bien la religión *baga* se reprimió oficialmente, creo que secretamente se reforzó. Y es que por mucho que Sayon tuviera éxito en destruir los objetos y los lugares sagrados, no podía destruir la cosmología que se escondía tras esos objetos y tras esos lugares. Y no podía porque su propia eficacia y su legitimidad como anti-brujo dependía de esa cosmología. Destruir el “animismo” *baga* por completo hubiera representado destruirse a sí mismo.

Si mi tesis es correcta, lo que en realidad ha pasado entre los bagas ha sido la traducción de una religión visible a una invisible, de un secretismo con signos conspicuos en el espacio público (“fetiches”, altares para sacrificios, ceibas y otros árboles de carácter sagrado que fueron abatidos por Sayon, etc.) a uno que sólo los más hábiles hermeneutas locales podrán traducir.

Volvamos, una vez más a Nanar, para ilustrar esta invisibilidad y para ver cómo el conocimiento religioso pre-islámico se transmite informalmente. Hemos visto ya que Asekou Sayon y Sékou Aidara, el

imán de Nanar, marcaron el lugar donde iba a construirse la mezquita. El lugar que escogieron no podía tener una significación más grave: era un lugar asociado al culto de *amanco*. Si vamos hoy a Nanar los habitantes nos enseñarán orgullosos la mezquita. Pero al lado de la mezquita hay una piedra semienterrada, alargada, de un metro de largo, unos 20 cm de ancho y 20 cm de altura. El visitante ocasional no sabrá nada de esta piedra, pero el antropólogo que ha vivido en Nanar constata que cualquier niño sabe que esa piedra era la que solía usar el intérprete de *amanco*, posándose sobre ella para traducir las palabras de *amanco* cuando éste aparecía públicamente (*amanco*, como muchas máscaras africanas, hablaba en una lengua secreta que tenía que traducirse; fijémonos en la simetría: también Asekou Sayon hablaba una lengua desconocida, el maninkakan o lengua de los malinké, que tenía que ser traducida por un intérprete al susu, lengua más próxima a los bagas).

Lo mismo sucede con el paisaje. Cada árbol, cada piedra, cada claro de bosque tiene un significado relacionado con *amanco*, y el conocimiento pasa de unos a otros. A veces incluso de forma intencionada y semi-formal. Mi amigo Lamin, un hombre de unos 35 años, me contaba que un día los ancianos de su linaje se lo llevaron a dar una vuelta y le contaron las cosas que debería saber, explicándole el significado de cada piedra y de cada árbol en relación con *amanco* y con el asentamiento de los ancestros en el pueblo de Mare. Es, como diría Bloch, "un paisaje saturado de historia."⁸

Hoy los bagas no tienen iniciaciones, pero esto no significa necesariamente que haya una pérdida de mecanismos de transmisión de conocimientos. Para empezar, creo que ver las iniciaciones como la transmisión de un conocimiento "enciclopédico" y ver los bosques sagrados como "bibliotecas" o como "escuelas tradicionales" es problemático, por mucho que estas metáforas se usen constantemente en la literatura africanista. La iniciación es más una experiencia que un conjunto de aprendizajes teóricos, de la misma forma que la revuelta iconoclasta fue más una experiencia colectiva que un cambio en las premisas cosmológicas de los bagas. Una experiencia que, hoy, marca una diferencia

⁸. M. Bloch, *op. cit.*, p. 120 (ver nota 3).

generacional entre aquellos que la sufrieron y los que han nacido luego, de forma parecida a como las iniciaciones del pasado marcaban diferencias entre aquellos que habían sido iniciados y los que no. La destrucción de los objetos no representó el fin de ninguna forma de conocimiento. En primer lugar porque en muchos casos los objetos no se destruyeron, sino que se guardaron mejor (lo hemos visto en el caso de *abol* en Katako, y posiblemente también en el caso de la cabeza de *amanco* en Nanar). En segundo lugar, porque la desaparición del objeto no representa la desaparición del conocimiento de la entidad espiritual que el objeto representa. Los bagas de hoy saben tanto sobre *amanco* como los bagas de antaño. Esto es, saben que hay unos ancianos que conocen a *amanco* y unos jóvenes que no saben nada sobre él. Como articulador de las diferencias entre el conocimiento (y el poder) de los ancianos y de los jóvenes, la eficacia de *amanco* es la misma con soporte material o sin él, con iniciaciones o sin ellas.

En 1957 los bagas abandonaron su "animismo" y se convirtieron al islam. Sin embargo, cuando en 1993-1995 yo hice mi trabajo de campo me encontré con que *amanco*, lejos de estar abandonado, era objeto de un temor constante. Es cierto que, al principio, los bagas me decían que todo eso eran cosas del pasado, que hoy son buenos musulmanes, o buenos cristianos. Pero bastaba con vivir en cualquier pueblo baga para darse cuenta de que *amanco* estaba agazapado tras cualquier representación religiosa, ya fuera musulmana o católica. Pero fue el fútbol el que me dio la prueba más dramática de esta tenacidad cosmológica.

EL FÚTBOL: UN JUEGO ENTRE JÓVENES Y ANCIANOS

Muchas cosas han pasado en el país baga desde 1956/57. Tal vez la más espectacular de ellas sea el asentamiento, a partir de 1973, de Kamsar, un puerto de extracción de bauxita y una colonia industrial muy próspera, de casi 50.000 habitantes. La otras dos,

en cierta manera dependientes de Kamsar, han sido la llegada de los misioneros católicos y, con ellos, del fútbol.⁹

Los torneos de fútbol *baga*, que se celebran anualmente en un pueblo distinto, se iniciaron en 1989, a instancias de la juventud católica, si bien en todos los pueblos la juventud musulmana participa activamente en su organización. El fútbol puede parecer una práctica y un discurso globalizador y sin duda lo es, pero no por ello es menos capaz de generar un sentido de localidad. Más bien al contrario, por su propia estructura de juego permite generar fronteras físicas mucho más eficaces que discursos vagos sobre la etnicidad o la religión, cuya territorialidad es siempre problemática (¿dónde termina el mal denominado “país de los bagas”?). Los torneos de fútbol sirven para delimitar un territorio “*baga*”. Y no porque sea moderno tiene el fútbol que ser ajeno a la cultura *baga*. Si queremos comprender el impacto de actividades como el fútbol sobre una cultura africana (por ejemplo), no podemos adoptar una definición de “cultura” que consista en una *colección* de cosas (esto es *baga*, esto no es *baga*); tenemos que buscar una que permita analizar cómo se construye esta “colección”, qué lógicas, qué estrategias, qué mecanismos permiten aceptar (o rechazar) lo ajeno. Más que una cultura *baga* hay una matriz generativa que permite construir, siempre con grandes tensiones, el campo cultural de lo *baga*.

Los torneos de fútbol, como cualquier otra novedad, tuvieron que indigenizarse respetando la lógica cultural *baga*. Hay cosas que están por encima del fútbol. Por ejemplo, los bagas dicen que “*los mayores son responsables de los éxitos y los jóvenes de los fracasos*”. Esta expresión se repite a menudo en contextos muy distintos. También aparece con relación al fútbol. De hecho, el fútbol se inscribe en una lógica de edades y en una lógica que define la distinción entre la seriedad y el juego, distinción también

⁹. Evidentemente, además del cristianismo y del fútbol, muchas otras formas de “modernidad” occidentalizante se han introducido en la región de los bagas y de las demás etnias adyacentes debido a la instalación de Kamsar y al campo social y comercial que genera en toda la región circundante. Pero sólo señalo aquí los elementos más relevantes para mi análisis.

crucial para entender las nociones cosmológicas y las representaciones materiales de entidades espirituales.

No voy a trazar la historia de los torneos bagas que ya he explicado en otros trabajos.¹⁰ Baste recordar que el fútbol nació como un “juego” que en principio no implicaba a los mayores. Era puramente divertido y juvenil. Sin embargo, a medida que fue adquiriendo importancia (para el desarrollo de los pueblos, para el papel que los bagas tienen en el estado guineano, para la imagen que quieren proyectar en el ámbito internacional, etc.), los mayores fueron adoptando un papel más activo e importante, apropiándose el juego y los “éxitos” que éste reportaba. Poco a poco, el fútbol dejaba de ser un “juego” para ser algo mucho más serio. Volvamos, una vez más, a Nanar para ilustrar este proceso.

En 1995, el torneo anual de fútbol бага se celebró en Nanar, en un marcado entorno de miedo. “*La gente de Nanar,*” me decían amigos de otros pueblos, “*no comprenden que esto del fútbol es un juego*”. Y la verdad es que no todos los acontecimientos que rodeaban al torneo de Nanar eran divertidos. Algunos eran muy trágicos. El año anterior, el torneo se había celebrado en el vecino pueblo de Mare, donde a la sazón vivía. Un niño que estaba observando un partido murió al caerse del árbol en el que estaba sentado. Entonces surgió el rumor de que los habitantes de Nanar habían hecho un sacrificio a *amanco*. Y es que Nanar ganó el partido en cuestión, ganó el torneo de Mare y además tenía que preparar el torneo del año siguiente. Fue la primera vez que oí hablar de *amanco* con tal gravedad (de forma más jocosa y distante su nombre había ya aparecido en varias conversaciones, sobre todo relacionadas con el pasado). Al cabo de unos meses, la gente empezó a decir que no asistirían al torneo de Nanar en 1995, por miedo a que los habitantes de Nanar les hicieran algún daño. Para impedir que el torneo de fútbol tuviera incidentes trágicos (en particular, ataques de brujería), se inició un interesante diálogo entre los jóvenes organizadores de Nanar, los *ressortissants* (los

¹⁰. Sarró, Ramon, “The Generation Game: Football among the Baga of Guinea,” en *Football Cultures and Identities*, coordinado por G. Armstrong y R. Giulianotti (Londres, 1999), pp. 141-151; y “Football et mobilisation identitaire en Guinée”, *Politique africaine*, N° 74 (junio 1999), pp. 153-162.

bagas de Nanar que viven en Conakry, indispensables para organizar y movilizar fondos para los torneos) y los ancianos de Nanar (que son, en definitiva los que entienden de brujería, de *amanco* y de las prácticas asociadas a *amanco*). Los viejos, que se encontraron con una responsabilidad posiblemente mayor de la que se esperaban, decidieron que “cerrarían la tierra” e impusieron un estricto control sobre los jóvenes. “Cerrar la tierra” era un ritual que no se celebraba desde hacía años. Es una práctica asociada a *amanco* (en el pasado se solía celebrar cada vez que *amanco* iba a aparecer en el pueblo al fin de las iniciaciones), y que garantizaba que ningún individuo pudiera morir por ataques de brujería. Pero una “tierra cerrada” exigía un comportamiento muy estricto (los jóvenes no podían tener relaciones sexuales sobre una “tierra cerrada”) y las consecuencias de cerrar la tierra en 1995 fueron algo contrarias a la intención de los ancianos y en especial a la de los organizadores (algunos pueblos decidieron no enviar a sus niños a Nanar por miedo a que no respetaran la exigencia ritual). Por insistencia de los *ressortissants*, se decidió, también, que los ancianos organizarían la fiesta con que se inaugura el torneo todos los años, llamada “carnaval”. Los *ressortissants* querían que los viejos enseñaran a los jóvenes a bailar el *kikenc* o “danza de la iniciación”, pero los viejos rehusaron y dijeron que esa danza era “secreta” y que sólo enseñarían danzas de entretenimiento colectivo, como la *nimba* o el *sibondel*. En otras palabras, decidieron que la distinción entre juego y seriedad, o entre *powolsene* (juguete, como la *nimba*) y *tolom* (secreto, como el *kikenc*) debían establecerla ellos, no los *ressortissants*.

Vemos, pues, que hubo en Nanar una revitalización de prácticas antiguas, un reforzamiento de las estructuras de edad, un reforzamiento, también, de la distinción entre juego y seriedad y en general de la estructura que mantiene a los ancianos en el poder de definir: de definir qué es secreto y qué es público e incluso de controlar la imagen de autenticidad que los bagas tienen que dar al público general (el “carnaval” de Nanar en 1995 se proyectó por televisión nacional como una muestra del llamado “país baga profundo”).

CONCLUSIÓN: DE BAGAS A SUSUS Y VOLVEMOS Y VOLVEMOS A EMPEZAR

Aunque haya habido cambios en las formas en que los bagas viven e incluso en las formas que escogen para expresar su identidad religiosa, incluso su identidad étnica, hay unas estructuras de edad y una cosmología básica a la que no pueden escapar. Y no pueden escapar porque las ideas cosmológicas, para decirlo *à la* Griaule, no se transmiten sólo en las catedrales, sino también en los juegos de canicas.

Lamento no haber hablado de las canicas, pero terminaré con otro juego de pelota. Lo que sigue no debe ser visto como material de terreno, pues se basa en una breve visita a Guinea, pero indica un posible problema a seguir en el futuro. Parece como si el fútbol reproduce una estructura juego/seriedad que antes se daba en las máscaras. Hemos visto, en el caso de Nanar, que con el fútbol ya no pueden los jóvenes escapar al control de los ancianos. Pero tal vez haya nuevas prácticas con las que sí podrán escapar, por lo menos temporalmente, del dominio de los adultos. Cuando estuve en Guinea por última vez, en agosto de 1999, me sorprendió el entusiasmo con que los jóvenes bagas (¿o debería decir, con mi interlocutor adulto, *susus*?) jugaban a un nuevo juego: el *bundes*. Era como un juego de fútbol sala al aire libre, con cinco jugadores en cada equipo, campos mucho más pequeños y porterías minúsculas. Ignoro su procedencia. No he podido realizar ninguna investigación sobre él. Pero en agosto de 1999 causaba furor. Un visitante no sensible a la lógica cultural tras la innovación ritual, podría decir que la aparición del *bundes* lleva hasta el paroxismo lo mucho que los juegos “modernos” alejan a los bagas de su cultura бага ancestral. Sin embargo, un hecho muy significativo para mí fue constatar que en el pueblo de Mare había dos equipos: Uno formado por los niños que viven en Mare durante todo el año, y otro por “jóvenes *ressortissants*”, niños originarios de Mare que estudiaban en Conakry y que estaban en Mare sólo de veraneo. Un

juego. Los adultos no sabían nada del él, y no querían saberlo; su propia identidad de adultos se basaba en no interesarse en los juegos de los niños. Pero atención a este dato: Mientras que el equipo de los niños permanentes se llamaba “*Harlem city*”, el de los veraneantes se llamaba “*Dare dokwur*” que significa “el poblado ancestral” (*dare dokwur* es, en efecto, un bosquecillo situado a unos dos kilómetros de Mare, al cual los ancianos van de vez en cuando para celebrar sacrificios a los ancestros. Se dice que los primeros ancestros vivieron ahí y que sólo más tarde se desplazaron al actual emplazamiento de Mare). No es difícil imaginar que, dentro de unos meses o años, a medida que el *bundes* vaya adquiriendo mayor importancia en los pueblos bagas, nuevas dinámicas religiosas y culturales irán apareciendo asociadas a él como ha ocurrido con el fútbol.

La distinción entre fútbol y *bundes* puede interpretarse a la luz de la distinción entre seriedad y juego. Una distinción similar se da también entre tipos de máscaras y de objetos rituales. Muchas máscaras conocidas tenían, en el pasado “animista” de los bagas, dos versiones: una “seria” o incluso “secreta”, para uso de los mayores, denominada *tolom*, y otra más festiva para uso de los menores (que caía dentro de la categoría de *powolsene*, o “juguete”). El mismo *amanco* (a menudo llamado *amanco ngopon*, “el gran *amanco*”) tenía una versión más pequeña, *sorsorne*, que era como un pequeño *amanco* con el que jugaban los niños. De forma parecida, la famosa máscara *nimba* tenía dos modalidades: la *nimba* de los viejos (*dimba defet*) y la de los jóvenes (*dimba detemp*). El fútbol se introdujo como un mero juego y sólo con los años se mostraron los mayores interesados, pero también él ha generado un hermano menor y una distinción entre ambos, por lo menos relativa, entre juego y seriedad. Incluso la variedad de los más jóvenes, el *bundes*, sirve para marcar diferencias entre los bagas que se identifican con Harlem (los niños del pueblo, hastiados de vivir ahí) y los que quieren enraizarse en el “pueblo ancestral” (los que viven en Conakry y comprenden que, en la Guinea de hoy, las elites de la capital tienen que reafirmar sus lazos con sus comunidades locales). Esta dinámica cultural me

indica que los niños de hoy van por un camino ya hollado por sus mayores y que, dentro de unos años, cuando sean adultos, tal vez serán ellos los padres *bagas* de otros niños a los que despectivamente llamarán *susus*.

ELS PERILLS D'EMBOLICAR REGALS: TRADICIÓ I CANVI EN LA SOCIETAT JAPONESA CONTEMPORÀNIA.

Maria Àngels Trias i Valls
University of Wales Lampeter

PROPOSTES METODOLÒGIQUES: INTRODUCCIÓ

Aquesta presentació té els seus orígens en el meu treball de camp al Japó fet del 1995 al 1997 en l'illa de Shikoku al sud-oest de l'arxipèlag Japonès. Esta basada en un recull etnogràfic detallat de les prestacions rituals (els dons) intercanviats en el Japó contemporani, i de la importància dels embolcalls en la definició teòrica de les relacions socials expressades a través de donar i rebre regals embolicats. Aquesta presentació, tòt i que esta basada en un estudi etnogràfic considera l'abast teòric i metodològic de l'intercanvi de regals embolicats.

En aquesta presentació discuteixo l'abast teòric de dos aspectes relacionats en donar i rebre regals al Japó i a d'altres societats. El primer aspecte és el fet que els embolcalls dels regals són un dels aspectes més descuidats de l'estudi de l'intercanvi de regals. Alhora, fent servir el cas de donar i rebre al Japó discuteixo sobre el poder dels embolcalls de manifestar diferents discursos sobre 'tradicció', 'jerarquia' i relacions social en societats

industrialitzades. Al contrari d'Hendry, qui declara que el nombre d'embolcalls depèn o reflecteix la jerarquia i la distància social entre el qui dóna i el qui reb regals (com més jerarquia més embolcalls, com més proximitat social entre actors, més desembolicat, o 'nu' esdevé el regal) (Hendry 1995, 1997, 1999) la meua interpretació teòrica de l'embolcall al Japó es centra en la capacitat que els embolcalls tenen de mistificar (amagar, alienar) l'origen mercantilístic dels objectes que donem com a regal i les relacions socials expressades a través d'aquests regals. Hom transforma productes, objectes de mercat en regals en l'acte d'embolicar-los, i és aquest acte el que és essencial en poder contextualitzar i millorar les interpretacions fetes sobre la societat Japonesa.

EL DO 'NU'

L' estudi de l'intercanvi de regals ocupa un lloc central en l'antropologia. De fet, des dels estudis de Marcel Mauss (1925) i Malinowski (1922) a principi del segle XX, l'intercanvi de regals ha permès els antropòlegs estudiar la complexitat de moltes pràctiques socials i polítiques. Donar, rebre, retornar regals es troba a la intersecció de moltes esferes socials, ens permet entendre com la gent entén valors econòmics, rituals, de parentiu, d'organització, de poder (Sahlins 1972:183, Mauss 1925:188, Strathern 1984, 1988, Josephides 1985, Bloch 1992). L'intercanvi de regals suposa una de les pràctiques més comunes i alhora una de les més invisibles, esdevenint quelcom que hom fa gairebé sense adonar-se'n alhora essent una de les pràctiques que hom hi dedica més temps i esforços (Thomas 1992, Cheal 1988:4, Davis 1992, Trias i Valls 1999).

Per bé que l'estudi de l'intercanvi de regals és molt important i central, molt ben estudiat per a molts antropòlegs, l'estudi de l'intercanvi de regals ha esdevingut quelcom gairebé forà en recerques de caràcter etnogràfic. Molts antropòlegs tendeixen a dedicar-se a analitzar altres aspectes de la vida social que estan

més de moda, o molt més a l'abast d'aquells que han de fundar les recerques. És molt més difícil convèncer a les institucions que ofereixen beques de recerca de l'importància d'estudiar regals, que no de l'importància d'analitzar les estructures d'immigració a Barcelona, per bé que ambdues són igualment importants per l'avenç de l'antropologia com a disciplina. Part de raó per la qual, aquests estudis es descuiden, a voltes, és com he mencionat al principi, perquè els regals són quelcom una cosa quotidiana, quelcom que és fàcil no veure'ls: tots tenim experiència de donar i rebre regals.

Els regals són quelcom tant familiar, que molts estudis sobre l'intercanvi de regals no només no troben el seu lloc en el panorama acadèmic sinó que casos coneguts sobre regals, com per exemple els excel·lents treballs de Lebra (1969, 1976) i Befu (1967, 1969, 1974, 1976) al Japó, han passat gairebé inadvertits en els últims trenta anys. Un dels interessos etnogràfics del meu treball, era precisament, reexaminar molts d'aquests treballs davant els canvis socials i culturals en la societat Japonesa, examinar la validesa d'aquests treballs alhora d'interpretar la societat Japonesa contemporània.

GIFT ECONOMY .V. COMMODITY ECONOMY

La problemàtica del meu treball és encara més amplia que una simple reexaminació de certs treballs històrics. Un dels problemes fonamentals de l'estudi sobre els regals és que aquells antropòlegs que donen importància als regals com a objecte d'estudi tendeixen a examinar els casos que són més tradicionals en antropologia, és a dir, l'intercanvi de dons a la Melanesia (Thomas 1991, Josephides 1985, Strathern 1993, 1997, Sahlins 1972). Si aquests estudis es caracteritzen per una gran riquesa etnogràfica i teòrica, els estudis de regals en societats capitalistes han obtingut menys atenció etnogràfica, i han heretat molts més conflictes teòrics que els primers. Una de les vessants de les meves teories es basa no només en examinar un cas particular de donar i rebre regals sinó també

de contextualitzar l'intercanvi de regals en societats 'capitalistes' on sovint aquest no es un tòpic de recerca.

No és fins al principi dels anys 80 que els debats sobre l'intercanvi de regals en les anomenades 'societats de la *commodity-economy*', emergeix per intentar definir l'abast de les diferències entre societats on l'intercanvi de regal és predominantment de caràcter tradicional (és a dir on els regals formen part d' un contracte social —Mauss 1922-) i les societats on l'intercanvi de regal té menys força com a contracte social, essent predominantment un intercanvi d'objectes mercantils (Strathern 1992:5, Bloch 1989).

Cheal (1998), Caplow (1984), Carrier (1990a, 1990b, 1991, 1995) obriren el debat en el qual reclamen la importància de l'estudi de regals en societats capitalistes. El resultat d'aquest debat, malgrat demostrar la rellevança de la pràctica de donar regals en societats industrialitzades a Europa o America, ha estat la creació del famós nus teòric conegut com a '*git commodity versus commodity economy*' (Gregory 1982 Strathern 1984, Cheal 1988:6, Miller 1995, Bailey 1971)). L'oposició entre economies del do i economies de mercat però, ha aportat més confusió que comprensió sobre les diferències en la creació de contractes socials i sobre els processos de desiguat que hom aprèn quan s'estudia l'intercanvi de regals. La divisió entre societats del do i societats d'intercanvi mercantil ha resultat en el que Jolly comenta: en un '*contrast radical entre els dos tipus d'economies, el qual és una partició només imaginada, essent, aquestes dues àrees, entitats merament discursives en comptes de ser la geografia del món real*' (Jolly 1991:46). El problema més greu d'aquest debat, però és que mentre els treballs basats en societats anomenades 'tradicionals' estan basat en treballs clarament etnogràfics, hi ha un gran buit etnogràfic pel que fa a treballs que consideren el donar i rebre regals en societats 'capitalistes' alhora que es fa clarament difícil evitar la simplificació que aquest dicotomia comporta en si (Trias i Valls 1999:54-61).

Prenent tots aquests diferents nivells en consideració proposar un estudi sobre l'intercanvi de regals al Japó era quelcom difícil

per més que terriblement necessari, i més donat el fet que el meu interès era omplir un buit molt clar en aquest estudi, és a dir, el meu interès era que jo volia no tant mirar a societats anomenades 'tradicionals' o a una dicotomia teòrica. Havent-hi tants estudis com hi ha, i tant bons, sobre aquest tipus d'intercanvi, el meu interès era entendre a través d'un estudi etnogràfic, quin és el rol, el lloc dels regals en societats altament industrialitzades, en llocs on els regals semblen ocupar un espai important alhora que marginal. 'És a dir, analitzar la capacitat que tenen els regals, o l'intercanvi de regals, d'establir o no funcions similars a les proposades per altres antropòlegs en altres societats. La tria del Japó, doncs bé gairebé donada per la selecció d'aquest tema, doncs el Japó ha estat generalment descrit com a una societat on és possible analitzar els canvis entre valors tradicionals i els efectes d'una industrialització clarament afermada i fins recentment, exitosa a través dels seus regals.

CANVI I TRADICIÓ: EL JAPÓ COM A HÍBRID

El que m'interessava alhora de triar el Japó com a lloc per a un treball de camp era que em permetia entendre una 'raresa' interpretativa. El Japó es normalment descrit com una societat tradicional i una societat industrialitzada, on les representacions que es fan sobre àrees com jerarquia social, i la mateixa interpretació del que hom anomena 'tradicció' i 'canvi' depenen d'aquest contrast o paradoxa. La societat Japonesa era i és presentada com a una societat que ha assolit uns nivells inesperats de guany industrial i econòmic i alhora manté la seva vessant tradicional (Smith 1983:9, Benedict 1946, Reischauer 1977, Hunter 1989, Norbeck 1965, Dore 1967, Morsbach 1977). Aquesta vessant tradicional és sovint presentada com quelcom que ha romàs en un fos cultural, immodificable en el qual la societat Japonesa en depèn per definir la seva identitat social. La cerimònia del te, les Geishas, el kimono, els regals són, suposadament, alguns d'aquests 'índex' de 'tradicció' immemorial. En aquesta descripció del Japó,

modernitat i tradició, els regals ocupen un lloc altament significatiu i gairebé paradigmàtic. Els regals es troben a la cruïlla entre tradició i modernitat. Alhora que reflecteixen 'les tradicions Japoneses', són les eines més aptes per resoldre 'negocis' i assolir bones relacions en els mercats laborals i comercials. Totes les guies turístiques i de negocis amb el Japó es fan ressò del fet que no es poden fer negocis al Japó sense saber com fer regals.

Tots aquests elements, segons les versions que anomeno 'tradicionalistes', defineixen l'intercanvi de regals al Japó com a un intercanvi tradicional (Befu 1967:2, Befu 1974:208), on els regals són molt més que donar i rebre, sinó com Mauss (1925) va definir, els regals porten en si quelcom de la persona que els ha fet, quelcom un 'esperit', una presència del donant del regal, i en el retorn d'aquest regals, l'establiment de contractes socials que uneix els individus a parts més amplies que la persona mateixa, grups de parentiu, clans, entre d'altres.

És aquesta presència i aquesta obligació contractual que s'estableix en el procés d'intercanviar regals, que fa que el recipient del regal es senti obligat a retornar quelcom, i en molts casos, un regal al Japó sempre implica un regal de retorn. De fet, Lebra i Béfu, els dos antropòlegs Japonesos més destacats en aquests estudis, declaren que la majoria dels regals al Japó són sempre regals de retorn '*most gift-giving in Japan is actually gift-returning*' (Befu 1966:166) marcats per l'obligació i el deute (*giri*) no per pròpia elecció o desig (Lebra 1976:196) reflectint el caràcter vertical o jeràrquic entre el qui dóna i el qui rep el regal (ibid) i constituint els cercles de reciprocitat i les diferents esferes (obligació-emocions, *giri-ninjo*) socials (Benedict 1977:203, Befu 1968:449, Lebra 1976:91). Aquest fet va fer dir a molta gent, especialment analistes que van treballar en l'època d'expansió econòmica del Japó, que el Japó era una societat híbrid, és a dir, una barreja entre una societat tradicional i una societat industrialitzada, moderna. Malgrat els esforços de Rosemberg (1994:23), Sugiyama (1992) i Chapman (1991) de criticar les moltes incorreccions d'aquest model, especialment el fet que el model jeràrquic que descriuen esta basat en l'anàlisi 'de grups socials

predominantment masculins i les elits laborals, els anàlisis dels quals han servit per racionalitzar la superioritat econòmica Japonesa per a científics tant Japonesos com Americans' (Rosemberg 1992:9) l'existència de formes complicades de donar i rebre regals ha mantingut el miratge que el Japó és un híbrid entre una societat 'occidental-industrialitzada' i una 'societat tradicional'. És per aquestes raons que fer un estudi sobre regals al Japó semblava pertinent, doncs toca tots els punts que interessin als antropòlegs: tradició, identitat, canvi i la capacitat d'entendre el que constitueix la pràctica del donar i rebre regals en una societat capitalista.

La meua recerca, però, va en contra d' aquesta idea del Japó híbrid/tradicional. . Com ja he mencionat a d'altres presentacions, aquesta idea del Japó com a híbrid, és una idea molt còmoda, fa a molta gent 'feliç', en el sentit que sembla satisfer a molts intèrprets que en el fons, el Japó, com moltes altres societats ha retingut quelcom del seu passat que la fa tradicional, i com a tal que la tradició és quelcom que es porta a través del temps, en un continuum lineal. (Reischauer 1975, Benedict 1946, Reischauer 1977, Smith 1983 i Hunter 1989). Com he escrit en varis articles, aquesta representació és típica de l'època de més poder econòmic del Japó, el període entre els final dels anys cinquanta fins a mig anys noranta del segle XX, és a dir, s'ha de contextualitzar en l'època que va ser creada, i en el paradigma en el qual es troba atrapat. De fet el que la meua recerca, i part d'aquesta presentació vol demostrar és la varietat i heterogeneïtat de maneres de donar regals, els seus canvis, i com és que aquests canvis reflecteixen molts aspectes de la societat Japonesa que normalment hom no acostuma a considerar com a important, és a dir, per exemple, com són i com es representen i actuen, els diferents actors socials que no es troben a la vora de certs centres de poder social i econòmic. Com interpretar o reinterpretar elements tals com jerarquia o relacions d'interdependència entre diferents grups, individus o famílies a través de l'estudi dels regals, prenent en consideració el fet que moltes de les accions de donar i rebre regals, per bé que semblen 'tradicionals' a primer cop de vista, presenten moltes

diferències en respecte els models descrits en textos i manuals dels anys 60 i 70. Els diferents models de donar i rebre, expressen la coexistència de varis models socials i és només a través de l'anàlisi d'aquests diferents models que podem contextualitzar acuradament la societat Japonesa.

La meva proposta és la d' afirmar que la societat Japonesa no és un híbrid, sinó una societat molt similar a d'altres societats predominantment industrialitzades, i que la manera que s'han descrit els regals és certament inadequada. Només serveix com una eina ideològica pensar que la tradició és històrica i antiga, i que la modernitat s'ha de contextualitzar en el passat samurai i els valors de lleialtat, humilitat i estima a la jerarquia. Moltes de les tradicions del Japó modern, no són 'tradicionals' sinó que han estat pensades per a situacions modernes, per a situacions industrials; i els seus orígens, per aquells que situen 'la tradició Japonesa' en un origen històrica remot, són molt recents. Gairebé moltes de les que anomenem tradicions Japoneses es troben situades al període Meiji (1868) i moltes d'altres apareixen just després l'acabament de la segona guerra mundial. Allò que Svastos (1995), anomena les tradicions inventades del Japó modern (i.e l'esport del *sumo*). Així mateix, molts dels regals que aparentment semblen tradicionals (*tatemaie matsuri no omochinage - ochugen*: regals d'estiu/hivern, festivals) s'adapten constantment a les noves demandes; i reflecteixen estructures de poder on l'ordre jeràrquic no pot ser interpretat com una relació merament entre 'superior-inferiors' (Trias i Valls 2001) com s'han estat interpretant fins recentment. Noves formes de donar i rebre regals, per exemple (Dia de St. Valentí) emergeixen expressant canvis en les relacions de gènere, i les relacions laborals (Trias i Valls 2000).

ELS EMBOLCALLS

Si hi ha quelcom encara més desapercebut que els regals, són els embolcalls mateixos. No en va, al menys a moltes societats occidentals, els embolcalls és la primera cosa que es llença, gairebé

un 'destorb' per 'arribar' a l'objecte de l'intercanvi: el regal. Els regals, especialment en contextos rituals o en dades significatives a moltes societats humanes, s'emboliquen. Si hom analitza els grans treballs teòrics sobre donar regals, els regals -o el do- apareixen 'nusos' és a dir, no hi ha mencions significatives sobre la importància de la presentació dels regals, i en particular del paper que els embolcalls juguen en la presentació dels regals. La manca de descripcions acurades (etnogràfiques i teòriques) fa que la transferència de regals, els seu retorn, així com de les relacions de poder que els embolcalls signifiquen no siguin introduïdes en els anàlisis antropològics.

Un dels problemes teòrics que emergeix quan considerem l'estudi dels embolcalls és que quan examinem una societat com la Japonesa hi ha una gran tendència etnocèntrica a emprar un llenguatge i unes idees distintivament occidentals per interpretar allò que passa al Japó. Ruth Benedict, per exemple, en el seu famós tractat sobre les obligacions i repagament de deutes basat en els regals, a *Chrysanthemum and the Sword*, només menciona un cop, sobre el fet que al Japó els regals estan embolicats. No només Benedict es descuida de mencionar la gran importància que tenen els embolcalls al Japó, sinó que quan analitza l'acció de donar i rebre regals, el seu llenguatge és clarament occidental (Geertz 1987). Ruth Benedict (com molts d'altres autors) 'obre' regals en comptes de fixar-se en com estan embolicats, cerca l'objecte, el contingut, per sobre de la forma. Benedict malgrat que menciona el fet que una de les regles més importants sobre donar un regal al Japó és el fet que no es pot desembolicar el regal davant de la persona que el dona, no és capaç de descriure, definir ni tan sols respondre quina és la relació entre donar i embolicar regals (Trias i Valls 1999). Hendry (1995) discuteix com des del punt de vista Japonès embolicar és molt més o tant important com allò que es dona. Segons Hendry hi ha una certa tendència eurocèntrica a deconstruir, desembolicar certes tradicions culturals i socials, quan al Japó, el que és important no és el desembolicar sinó la capacitat d'embolicar. Com Hendry diu: *'unwrapping is not always a process of 'discovery' of a gift - Desembolicar no és sempre el process de*

'descobrir' un regal (Hendry 1995). Si és així, doncs, si hom no pot abastar el regal si no és a través d'entendre quin és el sentit d'embolicar al Japó, és clarament necessari entendre els embolcalls per entendre el tipus de relacions de poder, contractes socials i interdependència, emocions, parentiu i fins i tot identitat social i cultural. Hom no pot entendre el que és donar i rebre un regal al Japó, desembolicant regals, 'descobrint' l'objecte. Embolicar un regal esdevé un element clau de la comprensió del Japó contemporani i de les relacions entre la gent que intercanvia regals embolicats.

EMBOLICAR UN REGAL AL JAPÓ

Ogasawara 1999 reflecteix el fet que la característica més important del donar i rebre regals al Japó, és la presentació dels regals. La manera que el regal es dóna, les regles de donar i rebre es basen en la idea de com donar el missatge correcte per a cada ocasió, com dir a la persona que rep el regal el que hom vol dir, com demanar a través de donar regals, com resoldre una situació conflictiva, demanar perdó o donar les gràcies. Tots aquests missatges no es donen de paraula, sinó que estan inscrits en els embolcalls i en com el regal s'ha embolicat o presentat a l'hora de donar-lo.

Hendry ha descrit el mot 'present' i 'presentació' com idees sinònimes al Japó. De fet Hendry va proposar el primer model sobre la presentació de regals, on explica com 'les maneres correctes' (*politeness*) són el fet primordial en l'acte d'expressar intencions entre la persona que dóna i la persona que reb de regals. Segons Hendry, embolicar és la forma principal de demostrar intencions, sentiments, obligacions, jerarquia, i mostrar com hom 'escolta' els altres (està atent a les necessitats dels altres). Hendry estableix la idea que embolicar afegeix valor al regal. Els beneficis i les obligacions socials que comporta regalar s'interpreten a través de les idees de 'tenir en compte els altres', mantenir 'les formés' del donant envers aquell que reb el regal (Hendry 1993: 64).

Hi han varies maneres d'embolicar un regal al Japó: fer servir una fulla de paper blanc al voltant d'un objecte. Fent servir un tros d'una corda, la qual es fa servir per embolicar, per exemple, unes tovalloles que una botiga dóna als seus clients. Les tovalloles poden ser embolicades amb *noshigami* i dintre d'una bossa de plàstic. El tipus d'ocasió, si és un regal per any nou, o per un festival s'escriu a la part dreta de la part de dalt del paper, el nom de la persona que dóna el regal i la quantitat es posen a la part de sota i darrera respectivament. Fins i tot, d'una manera encara més minimalista, hom pot donar una tovallola, embolicada en si mateixa, com a regal. Una peça de paper blanc, posada sota un pastís embolica un regal, una peça de paper blanc manipulada de manera que es plega sobre si mateixa, s'embolica en forma de nus, és un regal bàsic als déus Shintoistes. Embolicar un regal al Japó pot ser complex i variat, amb moltes capes d'embolcalls, sobreposades les unes a les altres, fins a set capes diferents d'embolcalls, en diferents combinacions estètiques i simbòliques de colors i de papers. Un regal embolcallat varies vegades pot ser tornat a embolicar fent servir una peça de roba semblant al farcell català o *furoshiki* (*wrapping cloth*), que permet portar el regal d'una casa a l'altre, però que al contrari del farcell, es deixa a la casa on el regal es diposita. El farcell es retorna al cap d'uns dies amb quelcom a dintre, fent-lo servir per embolcallar un regal de 'retorn'. Aquest regal de retorn, fet per donar les gracies pel regal rebut, es normalment, tres o quatre llumins, un mocador, un pastisset, una peça de fruita. El regal s'acompanya amb les paraules *itsumo oseba ni narimasu* (gracies pels favors fets), les quals emboliquen l'acte de donar d'una manera simbòlica. La majoria de regals, però s'emboliquen amb *noshigami* barat, on *noshi* i *mizushiki* les tires que subjecten el paper (que no s'enganxa amb celo, sinó que es manté lligat fent servir altres paper o papers transformats en corda). *Noshigami* doncs pot estar imprès en un paper blanc, i com la majoria de regals, mostra el regal parcialment, és a dir, no el cobreix o el tapa del tot, alhora que porta varies capes d'embolcalls superposades entre si. Normalment, en regals que són coberts del tot es dóna una petita explicació del contingut, o en la majoria dels

casos, es sap per endavant, s'escriu el contingut a sobre el paper o a darrera del paper. El regal, però no és desembolica mai davant de la persona que te l'acaba de donar (excepte en casos de regals fets per un grup de gent a estrangers, *gaijin*-essers forans, normalment professors d'anglès o similars, cas que examino a Trias i Valls 1999).

Molts autors s'han fet ressò del fet que la idea d' embolcallar al Japó (*tsutsumu*) no es limita a fer un paquet. Ekiguchi (1985) ha demostrat com *tsutusmi* és un terme que inclou idees d' embolcallar l'espai, hom mateix, i el món sobrenatural (Cobi 1986). El paper, en si, té dues excepcions, vol dir paper (*kami*) i vol dir deïtat (*kami*), en la qual el paper d' embolicar porta en si la idea de quelcom sagrat i pur, allò que manté el dintre d'un espai lliure d'impureses del món de fóra. La majoria d'autors estan d'acord que l'aspecte més fonamental d' embolicar regals al Japó és el fet que l' embolcall defineix la felicitat (*medetai*) o la tristesa (*kursushi*) de cada ocasió, o més correctament, defineix el context on s'intercanvia el regal, com a un context que porta o bona sort o mala fortuna. Papers per a la bona fortuna i mala fortuna són els estris bàsics per embolicar molts regals al Japó:

“...wrapping in (white washi or Japanese paper) is analogous to a kind of pledge that the contents were protected from all impurities. The fact that washi once creased, will hold the crease forever has also come to symbolise this seal against impurities (..) white paper is used because white is the colour of gods, and therefore, is free of all contamination (1994: 6). Red indicates human life and vitality (Ekiguchi 1994: 6), and according to most informants it is an indication of health and fortune (Trias i Valls 1999)”

Barthes diu en *l' Imperi dels signes* (1970) que l' embolcall posposa la descoberta de l'objecte, per qui Barthes és insignificant. Embolicar és una riquesa luxuriosa de signes. L'objecte de donar un regal no és el regal, sinó l' embolcall, no pas allò que és contingut en l' embolcall (Barthes 1970: 66). Hendry per la seva banda, demostra que els Japonesos no només embolliquen objectes sinó que també embolliquen la llengua (emprant llenguatge honorífic per cobrir les frases mes simples) sinó també el cos (fent servir roba i tatuatges que cobreixen el cos embolicant-lo), l'espai

(en l'estructuració de cambres per capes), i relacions humanes (l'acte d'embolcallar algú en un grup) (Hendry 1993: 14, 1997: 627). Malgrat l'exageració semiòtica de Barthes, doncs els Japoneses amb els que jo vaig conuiu sí que prenen l'objecte dels regals, i el seu valor en el mercat tan seriosament com els embolcalls; i malgrat l'extrapolació cultural que Hendry fa de la importància d'embolcallar en cada cultura, ambdós ens revelen quelcom que és certament important sobre els embolcalls al Japó, com Hendry diu: '*Japanese wrapping 'nicely breaks down the material/non-material divide we are prone to make'* (Hendry 1993: 172)' — l'embolcall Japonès dissol la barrera entre el món material i no material que som tan ràpids a fer a l'Oest.

Si bé aquestes definicions són emprades per als experts rituals i per als especialistes en embolicar (Cobbi 1988), la majoria de gent desconeix el sentit o el rerefons històric de *Noshi*. Segons els meus Informants, la importància del *Noshi* no és la seva qualitat 'tradicional', ni les 'obligacions' que hom adquireix a través de rebre i donar regals.

Jo no sé pas que és Noshi jo no hi entenc d'aquestes coses' (a la meua pregunta de com sap quan i com /ha de fer servir i perquè el fa servir).

És quelcom que sempre posem en els papers per embolcallar. Les botigues ho posen quan t'emboliquen els regals' (a la meua pregunta de si sap la relació que Noshi té amb el concepte de puresa o impuresa en el regal proposat per antropòlegs Japonesos).

'tu saps moltes coses, carai. Potser sí, però jo no ho sé.

Un altre informant, Atsuko de 43 anys, molt més inclinada a donar opinions personals en públic però, ens dóna una descripció molt més acurada on diu:

'Sense el paper (noshigami,) —senyalant a una capsa de mocadors de paper per eixugar les mans-- seria com si el regal l'haguessin tret del prestatge de la botiga).

Hi ha regles molt complicades sobre donar i embolicar regals: com donar, què donar, a qui donar, com establir el regal correcte, el missatge correcte, el preu correcte entre gent de diferent nivell

dintre d'una jerarquia o de manera més 'horitzontal' i democràtica, i quan donar a quina persona i quan, com embolicar i quins tipus d'embolcalls. Són tantes les regles que existeixen nombrosos llibres de consulta que hom pot fer servir quan s'ha de fer un regal al Japó (Tokushima Bureau 1994). La regla que estructura aquestes formes de presentar és el fet que l'embolcall ha de 'dir', ha de 'parlar' i fins i tot 'manifestar' les emocions i paraules de la persona que dona el regal. L'embolcall és un text, alhora que una manera d'augmentar el valor simbòlic, econòmic i polític de l'objecte. Alhora, com els meus informants deixen entreveure, una de les raons per embolicar regals fent servir *noshigami* té a veure amb la relació específica que els objectes tenen amb el seu origen al mercat i com l'embolcall és el que fa possible moure un objecte del món del mercat, al món de les relacions socials, com transformar un objecte mercantil en un regal (Trias i ValIs 1999).

CONCLUSIÓ: L'EMBOCALL COM A FORMA DE MISTIFICACIÓ ESTÈTICA.

L'embolcall i la seva magnificació estètica (el gran desplegament de formes, capes i colors) és alhora una distracció d'un fet que és important destacar. Malgrat la seva importància, els regals són desembolicats i l'objecte és fet servir (normalment es consumit - la majoria de regals són menjar, fruita, objectes per embolicar, diners, beguda o fet servir per a futur regal). L'objecte es coneix o s'anticipa per endavant, i moltes vegades l'embolcall només cobreix una part de l'objecte, sense amagar-lo pas a la vista. La mistificació de l'objecte no és pas de l'objecte en si, ni tan sols del seu valor al mercat - que normalment es sap o es pot saber a través de catàlegs de regals, i és important que es sàpiga el valor monetari del regal - sinó del procés pel qual la gent que donen i reben regals poden manipular objectes, extreure'ls del mercat i donar-los. L'embolcall aconsegueix allò que Strathern (1992) anomena *the magic of the gift lies in successful persuasions* - la màgia del regal es deu a persuadir correctament. És a través de l'embolcall que el recipient

és obligat (seduït, persuadit) a acceptar el regal (a retornar-lo), a establir contractes social que d'altra banda no es veuria obligat a establir. Allò que s'aliena del regal a través de fer servir l'embolcall, és parcialment la capacitat del recipient de romandre independent de la persona que dóna el regal, de renunciar a certes obligacions socials. També aliena, o mistifica, el procés pel qual els que dóna regals obtenen aquests regals, com s'obtenen els mitjans per assolir-los -a través de quins altres contractes -. En el famós exemple de donar regals de *mochi* o boles d'arroç Durant festival (Trias i Valls 1999), l'embolcall (bossetes de plàstic i paper blanc) mistifica, seguint Josephides (1985), la producció dels regals d'aquells que els produeixen (les dones del veïnat, que son les que cuinen, emboliquen però no donen –els donants són normalment els seus marits o d'altres homes en la linea de parentiu). Són aquestes dones les que veuen la seva capacitat com a dadores i productores alienada, i fins en certes ocasions i tot invertida a convertir-se en recipients (les veïnes i d'altres dones que han ajudat a fer els pastissos d'arròs participen en la 'lluïta' per 'arreplegar' *mochi* quan aquest es reparteix entre el veïnat. Veure l'exemple etnogràfic a Trias i Valls 1999). Així doncs, la complexitat de l'embolcall no es pot reduir merament com s'ha fet fins ara a la relació amb l'objecte a soles, sinó que s'ha d'ampliar fins per a incloure les relacions entre dadors i recipients dels objectes donats. És al moment de donar el regal, el moment que l'embolcall amaga l'origen de l'objecte intercanviat, en el qual el regal és totalment visible per primera vegada. El regal es fa en el moment que és donat com a regal embolicat, abans i després del regal el que tenim són relacions contractuals i objectes del mercat, clients i deutors. Un cop el regal s'ha desembolicat, o s'ha comprovat el que hom entreveu que conté, es converteix de nou, en un producte per consum. Al Japó, el regal es desembolica, s'ofereix als que viuen a la casa (vius i avantpassats), als visitants. Al Japó, però, cap regal és essencialment o econòmicament necessari, i per tant, malgrat que tots els regals que es fan tenen una funció pragmàtica (Trias i Valls 1999) i es presenten com a necessaris, molts regals canvien mans sense desembolicar-se, i el consumidor

del regal acaba essent algú altre. El regal ha passat de mà en mà sense ni tan sols desembolicar o consumir-se pel recipient. L'acte d'adquisició del les obligacions comportades a acceptar el regal, s'accepten al moment que el regal s'embolica, que hom accepta un regal embolicat.

Que és un embolcall i quin són els 'perills', el 'verí' en termes de Mauss (1922) d'embolicar regals? En aquest text he presentat la teoria elaborada durant el meu treball de camp i posteriorment en la tesi doctoral i altres publicacions, que hom necessita transformar els objectes de mercat en quelcom apte per a l'intercanvi de regals. L'origen del mercat, la independència assolida a través de relacions de mercat, és transformada en el moment d'embolicar el regal. Allò que es dóna, quan es dóna un regal embolicat, ja no és un objecte del mercat. L'embolcall ha transformat l'objecte (*the commodity*) en un regal (*a git, a prestation*), l'ha 'vestit' (embolicat) dels símbols i els missatges que permeten que l'intercanvi d'objectes esdevingui un acte amb sentit social i personal, on el recipient és obligat a retornar els regals. Seguint l'exemple de Mauss i els anàlisis de (1922), Raheja (1988), Bourdieu (1997) i Schrift (1997) el meu treball pren el punt de sortida de la famosa idea que els regals són una forma d'auto-decepció, un auto-engany (Bourdieu 1997:217), on les desigualtats entre els donants i recipients de regals són mistificades (Josephides 1985), essent alhora una font de plaer i de 'verí', essent els regals –embolicats–, essencialment perillosos per contreure obligacions socials (Mauss 1924:28-31 Mauss no considera els embolcalls dels regals, aquí s'afegeix per fer explícita la relació). El meu treball, però, vol contextualitzar aquest 'verí' o 'perill' en el donar regals, al context capitalista del Japó, on el perill o verí no es troba en el regal sinó en l'embolcall mateix (Trias i Valls 1999), és així doncs a l'embolcall, segons la teoria que jo proposo, que hem de girar-nos i encara-ne importància. És al moment d'embolicar, la diferència entre aquells que emboliquen i aquells que donen regals, que hom hauria de parar atenció etnogràfica, doncs és el moment de donar un regal, el moment mateix de la presentació d'un regal, que hom 'fa' o constitueix l'acte de donar. És així doncs en la

presentació dels objectes que donem com a regal, on es disposen tots els perills i verins socials, on hom pot entendre les relacions de poder entre gent, famílies, grups, estats. És també a través dels embolcalls on aquestes relacions són amagades, transformades a exhibides de forma clara. No en va, hom es desfà de l'embolcall tant aviat com és possible, remoyent la memòria del mercat dipositada en l'acte d'adquirir un objecte i alhora donar-ne la seva propietat. No en va, al Japó, hom no es desfà de l'embolcall fàcilment, o al menys, no davant de la persona que ha donat el regal, mantenint les aparences que el que es transmet en l'acte de donar un regal és quelcom que hauria, al menys en aparença, transcendir l'alienació del mercat i dels contractes que es fan i es desfan sense crear obligacions contractuals entre els donadors i recipients de regals. Alhora, permetent o creant l'il·lusió, mercès al desplegament estètic que els embolcalls proveeixen, que el Japó pot presentar-se com una societat híbrid, a cavall entre una societat tradicional i una societat capitalista, reforçant una dicotomia bàsicament analítica més que real.

L'objecte d'embolicar un regal doncs, no pot estar suspès en un passat històric, sinó que ha de poder reflectir els múltiples, contradictori canvis en la societat Japonesa actual, i un dels significats més profunds és el de la capacitat que els embolcalls tenen per remoure simbòlicament la imponderable presència del mercat en la societat Japonesa, per alienar (a través d'un gran desplegament estètic) certs productes (i certs productors) de les relacions que s'estableixen entre aquells que donen i reben regals. Quan emboliquem regals, no emboliquem regals. El que s'embolica és un objecte de mercat, amb un valor específic (social i econòmic). És l'embolcall el que ens fa beure a creure, ens persuadiex, que es tracta d'un regal, i per tant ens obliga a acceptar-lo. No en va, una de les lliçons més pràctiques i més difícils de aprendre al Japó és la idea que sovintment expressava la meua professora de Japonès: al Japó si vols sobreviure, has de aprendre a dir que no; a no acceptar moltes cases que t'ofereixen. Sense els embolcalls -al Japó com a d'altres societats capitalistes-, hom no estaria necessàriament forçat o convençut a acceptar 'regals'. Amb els embolcalls hom està

forçat a acceptar i hom resta convençut, de l'existència d'un caràcter íntim, cassolà, allunyat del mercat, fins i tot tradicional, de les relacions entre individus.

BIBLIOGRAFIA

- Barthes, R. (1970) *El imperio de los signos*. Mondadori, Barcelona.
- Befu, H. 1967 "Corporate emphasis and patterns of descent in the Japanese family", Roberts, J (ed.), *Japanese Culture: its development and characteristics*. Pacific Science Congress (10), Methren, London.
- Befu, H. (1969) "Gift giving in a modernizing Japan", *Monumenta Nipponica*, 23: 445-456.
- Befu, H. (1974) "Power in exchange: strategies of control and patterns of compliance in Japan", *Asian Profile*, (2)6: 601-622
- Befu, H. (1976) "Gift giving and social reciprocity in Japan", *France-Asie*, 21 188: 161-77
- Benedict, R. (1977) *The Chrysanthemum and the Sword*. Patterns of Japanese Culture. Routledge and Kegan Paul, London.
- Bloch, N. and Parry, J 1989 *The money and the morality of exchange*. Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1997) "Marginalia- Some additional notes on the gift", Schrift, A (ed.) *The logic of the gift*. Routledge, London.
- Bourdieu, P. (1997) "The logic of Practice" in Schrift, A (ed.) *The logic of the gift*. Routledge, London.
- Caplow, T. (1984) "Rule enforcement without visible means: Christmas gift-giving", *American Journal of Sociology* 89: 1306-23
- Carrier, J. (1990^a) "Gifts in a world of commodities", *Social Analysis* 29:19-37.
- Carrier, J. (1990^b) "The symbolism of possession in commodity advertising", *Man* 25: 693-706.
- Carrier, J. (1991) "Gifts, commodities and social relations", *Sociological forum* 6: 119-36.
- Carrier, J. (1995) *Gifts and Commodities. Exchange and Western Capitalism since 1700*. Routledge, London.

- Chapman, W. (1991) *Inventing Japan: the making of a postwar civilization*. Prentice Hall Press, New York.
- Cheal, D. (1988) *The Gift Economy*. Routledge, London.
- Cobbi, J. (1986) "Sonaemono. Ritual gifts to the deities", J. Bremen and D. Martinez (ed) *Ceremony and Ritual in Japan*. Routledge, London.
- Cobbi, J. (1988) "L'Obligation du cadeau au Japon", *Lien de vie, noeud mortel: les representations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*. Paris, Ed de L'EHESS
- Davis, J. (1992) *Exchange*. Open University Press, Buckingham.
- Dare, R. (1967) *Aspects of Social Change in Modern Japan*. Princeton University Press, Princeton.
- Douglas, M. (1992) [1994] 'Wo free gifts', *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*. Routledge, London.
- Ekiguchi, K. (1985) *Gift Wrapping. Creative ideas from Japan*. Kodansha International, London.
- Geertz, C. (1987) *Works and Lives. The Anthropologist as an author*. Stanford University Press: Stanford, California
- Gregory, C. A. (1989) *Observing the Economy*. C A Gregory and J C Altman (eds.) Routledge, London.
- Gregory, C. (1982) *Gifts and Commodities*. Academic Press, London
- Hendry, J. (1986b) "The ritual of the revolving towel", Hendry, J. and Webber, J. (eds) *Interpreting Japanese Society*. JASO (2): 10-227, Oxford.
- Hendry, J. (1987) *Understanding Japanese Society*. Routledge, London.
- Hendry, J. (1990) "Humidity, hygiene or ritual care: some thoughts on wrapping as social phenomenon", Ben-An, E, Moeran, B and Valentine, J (eds.) *Unwrapping Japan. Society and culture in anthropological perspective* University of Hawaii Press, Honolulu.
- Hendry, J. (1993) *Wrapping culture. Politeness, presentation and power in Japan and other societies*. Oxford University Press, Oxford.
- Hendry, J. (1998) "To wrap or not to wrap: politeness and penetration in ethnographic enquiry" *Man* (4): 620-635

- Hobsbawm, J. (1994) 'The invention of tradition', Hutchinsón, and Smith, A. (eds) *Nationalism*. Oxford University Press, Oxford.
- Hunter, J. (1989) *The Emergence of Modern Japan*. Longman, New York.
- Jolly, N. (1991) "Gifts, commodities and corporeality. Food and gender in South Pentecost, Vanuatu" *Camberra Anthropology* 14 (1): 45-66
- Josephides, L. (1985) *The production of inequality. Gender and Exchange among the Kewa*. Tavistock, London.
- Lebra, T. (1969) "Reciprocity and the asymmetric principle. An analytical reappraisal of the Japanese concept of on", *Psychologia* (12) 3-4:129-138
- Malinowski, B (1922) *The Argonauts of the Western Pacific*. Routledge and Kegan Paul, London.
- Mauss, M. (1925) 1967 *The gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Preface by M. Douglas. Cohen and West, London.
- Mauss, M. (1969) (Oeuvres 1924) "Gift, gift" in Shrift, A (ed.) *The logic of the gift*. Routledge, London.
- Norbeck, E. (1965) *Changing Japan*. Holt, Rinehart and Winston, London.
- Ohnuki-Tiemey, O. (1993) *Rice as self*. Princeton University Press, Princeton.
- Oka, H. (1975) *How to wrap five more eggs*. Traditional Japanese packaging. Watherhill, New York.
- Parry, J. (1985) "The gift, the Indian gift and the 'Indian gift'", *Man* 21, 453-73.
- Raheja, G. (1988) *The poison in the Gift. Ritual prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village*. Chicago University Press, Chicago.
- Reischauer, E. (1977) *The Japanese Today*. The Belknap Press of Harvard University Press, London.
- Rosenberg, N. (1994) *Japanese sense of Self*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sahlins, M. (1972) [1974] *Stone Age Economics*. Tavistock Publications Limited, London.
- Schrift, A. (1997) *The Logic of the Gift*. Routledge, London.

- Smith, R. (1983) *Japanese Society. Tradition, Self, and the Social Order*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Strathern, M. (1984) "Subject or Object? Women and the circulation of valuables in Hagen lands New Guinea", Hirschon, R (ed) *Women and Property, women as property*. Croom Helm, London.
- Strathern, N. (1988) *The Gender of the Gift: problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkley, University of California Press.
- Strathern, M 1992a "Qualified value, the perspective of gift exchange", Humphrey, C and Hugh-Jones (eds.) *Barter, exchange and value*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Strathern, N. (1993) "Entangled objects. detached metaphors. Coments on N. Thomsón. Entangled Objects", *Social Analysis*, (special issue). University of Manchester, Manchester (1):1-21
- Strathern, N (1997) "Patterns and Consumers: Making Relations Visible", Schrift, A. (ed) *The Logic of the Gift*, Routledge, London.
- Thomas, N. (1991) *Entangled Objects*. Harvard University Press, London
- Tokushima Bureau (1994) *Tokushima shiki*. (The rituals of weddings, birth, festival and funerals of Tokushima). Hodansha, Tokushima.
- Trias i Valls, M. A. (1999) *Wrapped Gifts. Ritual prestations and social obligations in contemporary Japan*. The Queen's University of Belfast. Published at the University of Kent - Online monographs.
- Vlastos, E. (1998) *Mirror of Modernity: Invented traditions in Modern Japan*. University of California Press, California.

VERDADES RELATIVAS. REFLEXIONES

ENTORNO A LA COMPRESIÓN DEL MUNDO. EL CASO TSACHILA DEL ECUADOR¹

Montserrat Ventura i Oller
Universitat Autònoma de Barcelona

La relación entre lengua y pensamiento ha sido fuente de debate desde el particularismo de F. Boas y especialmente a partir de los trabajos de Sapir y de Whorf y de la controvertida hipótesis que lleva su nombre. La misma antropología cognitiva, que partió en sus inicios, con los trabajos de Berlin y Kay (1969), de la convicción de la existencia de una estrecha correlación entre ambos factores, cuenta en su seno con serios detractores del determinismo lingüístico (Brown 1999). Autores como Lévi-Strauss (1974 [1958]) han dejado clara la necesidad de superar aquel debate, ante la imposibilidad de encontrar correlaciones específicas entre lengua y pensamiento en muchos ámbitos de la cultura, y propuesto la alternativa de buscar supraestructuras paralelas que expliquen

¹ Este texto es el primer resultado de una investigación todavía no finalizada y por tanto sus aportaciones no se pueden considerar concluyentes. Se basa en un trabajo de campo de tres años de duración con la sociedad Tsachila del Ecuador llevado a cabo entre 1991 y 2000. Fue financiado, en distintos períodos, por las siguientes instituciones, que lo hicieron posible: Proyecto sobre Organización comunal en España y América Latina (Universitat de Barcelona), CIRIT (Generalitat de Catalunya), Laboratoire d'Anthropologie Sociale (CNRS/EHESS, Paris), Instituto Francés de Estudios Andinos (sede Ecuador) y Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (Nueva York). Quisiera dedicar un agradecimiento muy especial a todos los hombres, mujeres y niños Tsachila, que participaron en y apoyaron de una u otra manera esta investigación, y a C.S. Dickinson (Universidad de Oregon, EEUU), cuya maestría lingüística e interés antropológico impulsaron la reflexión entorno a la cuestión central de este trabajo.

ambos sistemas. En el caso de los Tsachila, observamos una correspondencia sugerente entre una estructura sintáctica y una forma de relacionarse con el mundo, que aparece en algunas normas de comportamiento social.

Los Tsachila, mas conocidos como *Colorados* por su costumbre de pintarse el cabello y el cuerpo de rojo con el fruto del achiote (*Bixa orellana*), forman parte de la población indígena que habita las tierras bajas de las vertientes occidentales de los Andes ecuatorianos. Hasta la primera mitad del siglo XX, la economía Tsachila se basaba en la agricultura de tala y quema, la caza, la pesca y la recolección. Su organización social se centraba en las familias extensas que vivían en asentamientos dispersos bajo la única autoridad de un jefe, muy a menudo el chamán. Los Tsachila contemporáneos están organizados políticamente como *Gobernación Tsachila* y están divididos territorialmente en comunidades denominadas *comunas* en el Ecuador, a fin de asegurar la protección de su tierra. Han añadido a su economía de subsistencia la producción de plátano, café, y cacao, para el mercado local, y algunos hombres complementan sus economías con la práctica de la medicina tradicional para pacientes no-Tsachila. A pesar de no llegar a las dos mil personas, los Tsachila siguen utilizando su lengua, el tsafiki, generalmente incluido en el grupo lingüístico barbaoco.

Los Tsachila se organizan en núcleos residenciales formados por familias extensas mayoritariamente patrilocales. Las parejas jóvenes se suelen independizar a partir del primer hijo, e instalan su nueva vivienda en las cercanías del hogar que da nombre al núcleo residencial. Estos núcleos definen el marco de la socialización y constituyen unidades de cooperación económica. Sin embargo es la casa la que marca la unidad de participación. Cada hogar (*ya*) de este núcleo está formado por una pareja con sus hijos e hijas solteros y aquellos recientemente unidos junto con sus respectivas esposas e hijos si los hay; a ellos se añaden otros miembros singulares, temporales o adoptados, como una abuela viuda, una tía soltera, un joven procedente de otra familia invitado para colaborar en tareas domésticas, u otros individuos acogidos

temporalmente por razones específicas. Estas razones varían, desde la visita de un primo, sobrino u otro miembro de la familia residente en una comunidad alejada, a menudo para seguir un tratamiento chamánico con un especialista de la comunidad de acogida, o una hermana de la esposa con el objeto de ayudarle, por ejemplo, en un parto. En este sistema tradicional se incluye en la actualidad la acogida de los profesores bilingües, invariablemente procedentes de otras comunas, o bien de trabajadores no Tsachila contratados para contribuir en la explotación económica del plátano. Excepto estos últimos, considerados más claramente temporales, los miembros de una unidad doméstica forman una unidad social asimilable a un núcleo exogámico, tanto desde el punto de vista real como simbólico. Un ejemplo de este extremo lo encontramos en el alcance de la prohibición que afecta a los chamanes respecto al grupo de parientes a los que les es permitido realizar prácticas curativas. Los chamanes no pueden curar a sus parientes consanguíneos más cercanos, como sus hijos e hijas, pero en cambio pueden hacerlo con su descendencia cuando ésta se encuentra independizada en otro hogar. No se puede concluir que se trata de una prohibición que afecta sólo a los hijos e hijas solteros, pues aunque éstos se hallen casados y con descendencia, mientras el chamán habite en su mismo hogar, mantendrá la prohibición de practicar con ellos cualquier ritual. Igualmente, en el caso de curaciones a escala doméstica, que se practican sin la presencia de un chamán, el oficiante debe ser escogido entre los parientes afines del paciente en el ámbito del núcleo residencial, pero no del hogar.

Esta forma de organización, que hace de la casa la unidad de participación, aparece claramente a través de la estructura lingüística. El tsafiki, la lengua de los Tsachila, es una lengua aglutinante con una gran variedad de sufijos de contenido semántico muy específico. Estos permiten expresar de una manera muy sutil las relaciones del locutor con su auditor y su contexto, de acuerdo con la percepción y el conocimiento del mundo del primero. Podemos decir que el sistema lingüístico evidencial, propio de muchas lenguas amerindias y hasta ahora muy poco conocido, es

muy marcado en el tsafiki. Gracias a los trabajos de la lingüista C. S. Dickinson (2000:407-408) sabemos que el tsafiki presenta tres distinciones fundamentales de evidencialidad:

a) Informaciones obtenidas a través de la experiencia sensorial directa, como aquellas donde el locutor es testigo directo de los acontecimientos de los que habla. Estos casos no se encuentran marcados morfológicamente.

Ejemplo: *Manuel ano fie* ("Manuel ha comido", donde el locutor ha visto a Manuel mientras comía)

b) Informaciones inferidas de la evidencia física directa, marcadas por el morfema *nu*.

Ejemplo: *Manuel ano finue* ("Manuel ha comido", donde el locutor ha visto los platos sucios con los restos de comida).

c) Informaciones deducidas a partir del conocimiento general del mundo por parte del locutor, marcados por una forma verbal nominalizada más un auxiliar.

Ejemplo: *Manuel ano finkee* ("Manuel debe haber comido", puesto que lo hace cada día a las ocho y ahora son las nueve).

A estas tres distinciones, debemos añadir un marcador de discurso indirecto, *ti*, también clasificado como evidencial, que puede ser utilizado con uno de los anteriormente expuestos, y que se puede repetir para indicar hasta tres fuentes entre el locutor y el acontecimiento original. Como en los casos citados, reproduzco un ejemplo presentado por C.S. Dickinson:

Manuel ano finutie ("El / ella ha dicho - o ellos /ellas han dicho - que Manuel ha comido")

Mantoka jitie titie tie ("El / ella ha dicho que el / ella ha dicho que el / ella ha dicho que el / ella ha ido a Manto -nombre del pueblo para Santo Domingo de los Colorados"). (O bien: "ellos / ellas han dicho que ellos / ellas han dicho que el / ella ha ido a Manto").

El estilo indirecto presenta aquí una función diferente de la que posee en castellano u otras lenguas europeas, donde se asocia fácilmente a la sospecha del locutor en cuanto a la certeza de las

constataciones afirmadas. En tsafiki parece simplemente destinado a localizar la fuente de información fuera del locutor, sin que ello implique otras connotaciones. Ahora bien, el tsafiki no es la única lengua que expresa la evidencialidad a través de un sistema de discurso indirecto tan marcado. En otras lenguas amerindias que presentan este sistema, parece cumplir la misma función. Entre los Arawete de la Amazonía brasileña estudiados por Viveiros de Castro (1992:17-18), la manera de citar conduce al autor a inferir una primordialidad de la tradición individual sobre la impersonal, que dota de autoridad a las palabras de los chamanes o de antepasados específicos citados durante el discurso, por encima de una ancestralidad genérica. En tsafiki, más allá de la individualización de la percepción de la cotidianidad, este sistema de citas va todavía más lejos e incide en lo anteriormente expuesto respecto al hogar como unidad de participación: según C.S. Dickinson (2000:409) "La utilización de la forma directa no es solamente la experiencia directa, consciente, del acontecimiento, sino que incluye igualmente el grado con el cual la información es integrada en el propio conocimiento general". Dickinson (2000:410) reproduce el ejemplo en que la esposa del sujeto agente de la frase, aún no habiendo visto personalmente la acción efectuada por su esposo (en el ejemplo de ir a Santo Domingo), no utiliza el discurso indirecto sino la forma de evidencia directa, como si ella hubiera sido testigo directo de la acción, y ello en virtud de la posición privilegiada de la mujer respecto de las actividades de su esposo y por tanto del grado de integración, en su conocimiento general, de las actividades de aquél. En cambio, el vecino que hablaba con ella y por lo tanto tampoco asistió a la partida del esposo al pueblo, debe utilizar el marcador de discurso indirecto:

-esposa: *Ya Mantoka jie* ("El se ha ido a Santo Domingo")

-vecino: *Ya Mantoka jiyoe tie* ("El ha dicho que ha ido a Santo Domingo").

A primera vista se podría inferir que las relaciones de parentesco juegan un rol decisivo para determinar el grado de integración de las informaciones. Sin embargo, esto no recubre completamente el

alcance del sistema, puesto que la misma fórmula puede ser utilizada cuando la persona que realiza la acción reside en el hogar de forma permanente aún sin pertenecer a la red de parentesco. Más que el parentesco, lo que importa es el grado con el cual la información es una parte integral del conocimiento general del locutor, y este espacio de conocimiento parece conferirle el hogar. Podríamos concluir, al menos provisionalmente, que el hogar es una unidad de participación más pertinente que el parentesco y que este marcador lingüístico corresponde a una lógica social fluida, más acorde con las relaciones coyunturales establecidas sobre la base del hogar, que con una relación de parentesco estructuralmente definida. Por otro lado, cabría añadir otro comportamiento que redundaría en la misma lógica, aunque pueda ser explicado por otras razones. Sabemos que las sociedades que no practican ningún tipo de culto a los antepasados y que no poseen sistema de linajes presentan un olvido sistemático de los nombres de los muertos. Esta particularidad se amplía aquí a aquellos parientes vivos que habitan fuera de la casa, sobretodo si residen lejos y no mantienen contacto regular, por muy próximos genealógicamente que se encuentren, trátense de sobrinos, primos hermanos e incluso hermanos y hermanas. Nuevamente, la proximidad relativa y coyuntural prima por encima de la proximidad estructural.

Es cierto que la etnogénesis reciente de este grupo podría estar en la base de dicha disolución de los lazos de parentesco, que en cambio siguen estructurando otras sociedades amerindias. La tendencia a organizar la relación con los otros a partir del hogar podría ser debida a una forma de resistencia colonial, que en este caso, ha hecho primar la huída por encima de la oposición defensiva directa entre los Tsachila. Sin embargo, las indicaciones lingüísticas permiten pensar que se trata de una forma de relación mucho más antigua. Por otro lado, en el registro de las formas de interacción social contemporánea, debemos destacar una serie de elementos, analizados detalladamente en otro trabajo (Ventura 2000), que apoyan nuestra consideración. En ellos observamos una conexión con el énfasis en la relativización de la verdad:

Rechazo de la charlatanería y la rumorología: el sistema evidencial del discurso indirecto antes mencionado es una prueba de ello, pues la necesidad de especificar el origen de las informaciones impide o minimiza la invención de rumores, hecho que revierte en un mayor grado de confianza en las informaciones transmitidas por los Tsachila, y su desconfianza hacia aquellas comunicadas por los blancos.

Este rechazo de la charlatanería, en el sentido de hablar demasiado, de hablar cuando toca callar, de difundir un secreto, se manifiesta claramente en los numerosos mitos que castigan a los protagonistas por contar un secreto que se les había confiado.

Discreción en la conducta más cotidiana: preferencia de los senderos sobre los caminos para evitar llamar la atención o informar a los otros sobre sus actividades. Discreción igualmente en la relación con el mundo animal para los cazadores: no comunicar una buena jornada de caza, con el fin tanto de no herir la susceptibilidad del espíritu de los animales, como de no provocar una oleada de cazadores en un mismo lugar.

Y discreción absoluta en las relaciones con el mundo sobrenatural, que encontramos en varias instancias: el empleo de los sobrenombres para ciertos espíritus, para no llamar su atención, el mantenimiento del secreto de las curaciones, la discreción de los chamanes para con los otros chamanes, así como entre pacientes, etc.

Esta conducta huidiza y discreta que lleva a los Tsachila a preferir el secreto a la mentira, la hemos vista reflejada en la lengua, que les conduce a relativizar la verdad, a personalizarla, para evitar el rumor y la mentira. Pero esta forma individualizada y relativa de percibir el mundo y de personalizar la verdad, esta apertura a la manifestación de puntos de vista relativos, se hace patente de forma igualmente relevante en el concepto que los define por excelencia, su etnónimo.

A lo largo de los documentos coloniales concernientes al complejo mapa étnico del Occidente del Ecuador, encontramos un etnónimo escrito con distintas grafías que pueden ser imputadas al mismo grupo: Sigcho, Sacchi, Satchela, Tsachela, Chachila (este

último habiendo sido objeto de confusión, por tratarse del etnónimo de sus vecinos conocidos como Cayapas). Tsachila ha sido traducido repetidamente como 'La verdadera gente' (Cf. Robalino 1989), una de las acepciones más admitidas en la actualidad, y que ha contribuido a adscribir a los Tsachila a la tradición etnológica que atribuye un riguroso etnocentrismo a las sociedades indígenas. En efecto, si nos atenemos a la morfología de la lengua, *la* puede ser considerado un sufijo de pluralidad del sustantivo *tsachi*, generalmente utilizado para referirse a la 'gente'. Ahora bien, si intentamos descomponer *tsachi* en unidades inferiores, nos damos cuenta que *tsa* constituye un prefijo traducible por 'verdadero', como en las palabras *tsakela* (el verdadero *kela*, tigre, por oposición a otros felinos), *tsapini* (la verdadera *pini*, serpiente, la más peligrosa – *Bothrox athrox* –, la serpiente equis), *tsa ano* (el verdadero *ano*, plátano, el más corriente – plátano *dominico* –). Sin embargo, si descomponemos de esta manera *tsachi*, para que el término signifique 'la verdadera gente' debería ser *tsatsachi* o *tsatsachila* en plural. En este caso, se debería aceptar la hipótesis glotocronológica de la elisión de uno de los dos sufijos iniciales. Por otro lado, para hablar del colectivo de Tsachila, también es posible usar *Tsachilala*, es decir, la pluralización de lo que inicialmente ya incluye un sufijo de colectividad. Finalmente, y algunos Tsachila ofrecen esta posible traducción, la descomposición podría realizarse separando *tsa* y *chila*, donde *chila* equivale al pronombre de segunda persona del plural, es decir 'nosotros / as', lo que daría 'los/las verdaderos / as nosotros / as'. Pero hay que reconocer todavía que si el uso de un morfema o raíz indicativo de 'verdadero' en el etnónimo de muchas sociedades amerindias se encuentra muy extendido, el etnocentrismo atribuido por esta razón a los indígenas podría perfectamente ser debido a una dificultad de traducción de los propios etnólogos. En este sentido, Erikson (1996: 74) propone la traducción de este tipo de términos, no como 'verdadero' sino como indicativos de referencia, posibilidad en nuestro caso altamente aceptable. En efecto, *tsa* es utilizado como complemento para las especies, ya sea las más comunes (como en el caso de *tsa ano*) o las más poderosas (en *tsakela* o *tsapini*), en

definitiva las más relevantes, aquellas que se podrían considerar el arquetipo de todas las especies de la misma clase, concentrando un máximo de rasgos distintivos atribuidos a las especies en cuestión y sirviendo, por esta razón, de punto de referencia para el resto. Así, el uso de *tsa* en el etnónimo no sería más que un marcador indicativo del concepto universal tsachila de la humanidad, donde los Tsachila aparecerían como el referente². Traducir su etnónimo, no ya como "la verdadera gente", sino como "la gente de referencia" nos indicaría una vez más esta facultad que demuestra su lengua por incorporar los puntos de vista relativos, y que otros aspectos de su realidad enfatizan igualmente. El chamanismo, institución de largo arraigo y fuerte presencia contemporánea en la sociedad tsachila, nos ofrece un nuevo ejemplo de ello.

Que los chamanes son los traductores de la sociedad (Carneiro da Cunha 1998) y generadores de intercambio con otras sociedades (Chaumeil 1994, 1996, 1998), lo demuestran las últimas investigaciones sobre el chamanismo de las tierras bajas amerindias. En el caso de los Tsachila, estas relaciones de intercambio interétnico forman parte documentada de la institución chamánica desde tiempos muy tempranos de la Colonia (Ventura 1995, 1997, 1999, 2000a, 2000b, 2000c). Los chamanes viajan al exterior en estancias de aprendizaje con chamanes reconocidos de otros grupos étnicos con el objeto explícito de ampliar su aprendizaje. Los chamanes viajan también al exterior a realizar sesiones de curación a pacientes de otros grupos étnicos. Los chamanes tsachila reciben en sus hogares aprendices de otros grupos étnicos. Todo ello, unido al proceso estrictamente individual de aprendizaje en el seno del propio grupo, configura conjuntos de

² Viveiros de Castro (1992: 443) explica esta recurrencia en los etnónimos de las lenguas indígenas por el hecho de que designan, no tanto la humanidad como especie natural, como la condición social de la persona; y por el hecho de que funcionan, sobretudo cuando son modificados por intensificadores del tipo 'de verdad' o 'realmente', menos como sustantivos que como pronombres, indicando la posición del sujeto. Este análisis concordaría con el caso Tsachila, especialmente en cuanto a la relatividad posicional del término, pero inicialmente la explicación 'referencial' propuesta por Erikson parece dar mejor cuenta del conjunto de aplicaciones del sufijo *tsa* en la lengua tsafiki.

saberes muy particularizados para cada uno de estos profesionales. En el caso del aprendizaje tradicional con chamanes tsachila, que puede extenderse hasta veinte años, el aprendiz entra progresivamente en relación con el mundo de los espíritus con la ayuda de su maestro y de una sustancia alucinógena que le impulsará en sus viajes del alma. A pesar de la guía del maestro, cada chamán entra en relación con un número determinado de espíritus y especialmente con uno de ellos, que se convertirá en su espíritu auxiliar, de forma estrictamente independiente. Él deberá demostrar su capacidad, y modelarla, para comunicarse con estos espíritus, aprender a negociar con ellos, sellar alianzas con los amigos y luchar contra los enemigos que se encuentre. Pero a pesar de una serie de recurrencias en las características esenciales, comportamentales, que confieren poder, violencia, o benignidad a los seres, cada chamán elabora de forma particularizada las características morfológicas de su universo mítico, en función de su carácter, de su eficacia, y de sus propias experiencias personales. Así, observamos que al lado de unos seres míticos recurrentes, como los jaguares y las anacondas –ciertamente, cada vez menos presentes por su paralela desaparición de la realidad circundante-, encontramos seres con atributos parecidos pero morfologías más propias del mundo contemporáneo que rodea a los Tsachila: seres benéficos descritos con bata blanca, o con los ponchos propios de los indígenas serranos –considerados próximos a Dios -; o violentos con uniforme militar, o motorizados; vestidos con los atuendos propios de los indígenas de la selva, o de la población afroecuatoriana. Los animales domésticos también formarán parte de su universo mítico, y según los chamanes, podrán devenir sus espíritus auxiliares. Lo importante no es el conocimiento de un universo mítico fijo e inmutable como ocurre en otras sociedades, si no la construcción particular de una cosmología a partir de determinados atributos, finitos, de unas esencias que se reproducen a partir de las experiencias particulares de cada chamán.

Esta creatividad en la configuración del mundo sobrenatural ya había sido señalada en un trabajo colectivo de Seeger, da Matta y

Viveiros de Castro (1979) sobre la construcción de la noción de persona en las sociedades amerindias. En él, sus autores apuntaban la posibilidad de considerar la existencia del individualismo en las sociedades amazónicas en la figura de los chamanes y los líderes, gracias a su creatividad y capacidad de inventar nuevas formas de acción (Seeger *et al.* 1979:15). Fuera de la relevancia de este tema para el análisis de la sociedad Tsachila, ya tratado en otro trabajo (Ventura 2000c), su presencia es un nuevo indicador para la cuestión que nos ocupa ahora. Pues esta creatividad se combina con su fluidez, fruto tanto de la diversidad de experiencias como de la relatividad posicional y de apariencia de la que disfrutaban estos seres. El propio concepto de espacio mítico no es estático. Entes espirituales descritos por unos chamanes como pertenecientes al mundo de arriba son situados por otros al mundo de abajo. El mundo de los muertos es descrito más allá del mar, pero el mar es dibujado en el mundo subterráneo. Los propios mitos ilustran de forma sorprendente esta fluidez, con las constantes transformaciones de sus protagonistas, que pueden trascender la condición animal, humana y espiritual de forma sucesiva en un mismo relato. Esta fluidez se ha descrito de forma recurrente en las cosmologías de las sociedades amazónicas, atribuida a la continuidad entre el mundo natural y sobrenatural (Descola 1992, 1996, 1998-99), entre el sujeto y el objeto (Surrallés 1999, 2001), a las perspectivas cambiantes de los protagonistas de dichas cosmologías (Viveiros de Castro 1996b), o a su extremo relativismo (Overing 1990). J. Overing la analiza a partir de la teoría hiperrelativista de Nelson Goodman con el objeto de deconstruir las interpretaciones del discurso simbólico realizadas por distintos autores en clave metafórica, y fundadas en la convicción de que las culturas chamánicas deben formar un sistema unitario. Esta autora propone que la versatilidad de los enunciados chamánicos, y su variación según los contextos, son acordes con el rol del chamán en tanto constructor de versiones del mundo internamente coherentes por el hecho de que cada una de ellas posee su marco de referencia. Entre los Tsachila esta versatilidad presente en las descripciones de las entidades

espirituales está en concordancia con el carácter evidencial de la lengua y su manera particular de reflejar con una gran fidelidad la percepción del mundo que cada persona manifiesta en cada momento.

BIBLIOGRAFÍA

- Berlin, B. & P. Kay (1991) [1969] *Basic color terms: their universality and evolution*, Berkeley: University of California Press (Edición facsímil).
- Brown, P. (1999) "Anthropologie cognitive", *Anthropologie et sociétés*, 23(2): 91-119.
- Carneiro da Cunha, M. (1998) "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução", *Mana*, 4(1): 7-22.
- Chaumeil, J-P. (1994) "Las redes chamánicas contemporáneas y las relaciones interétnicas en el Alto Amazonas", *Revista de Antropología*, 1(1): 45-61.
- Chaumeil, J-P. (1996) "Le triangle frontalier. Sociétés indigènes et frontières sur l'Amazonie (XVI-XX siècle) in P. García Jordán et al. (coord) *Las Raíces de América. América Latina, ayer y hoy. Quinto Encuentro Debate*, Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, pp.379-396.
- Chaumeil, J-P. (1998) "El chamanismo en movimiento", Prefacio a la edición en castellano *in Ver, saber, poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*, Lima: CAAAP / IFEA/ CAEA-CONICET, pp.15-32.
- Descola, Ph. (1992) "Societies of nature and the nature of society", en A. Kuper (ed.) *Conceptualizing Society*, London & New York: Routledge, pp.107-126.
- Descola, Ph. (1996) "Constructing natures. Symbolic ecology and social practice" en Ph. Descola and G. Pálsson (eds) *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, London & New York: Routledge, pp.82-102.
- Descola, Ph. (1998-99) "Les natures sont dans la culture", *Sciences humaines*, hors série n° 23, décembre 1998-janvier 1999, pp.46-49.

- Dickinson, C. S. (2000) "Mirativity in Tsafiki", *Studies in Language*, 24(2): 379-421.
- Erikson, Ph. (1996) *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*, Paris: Éditions Peeters-SELAF 358.
- Lévi-Strauss, C. (1974) [1958] "Linguistique et anthropologie", *Anthropologie Structurale*, Paris: Plon, pp. 83-97.
- Overing, J. (1990) "The shaman as a maker of worlds. Nelson Goodman in the Amazon", *Man*, 25(4): 602-619.
- Robalino, G. (1989) *La verdadera gente. Una aproximación antropológica al grupo Tsachila*, Quito: Consejo Provincial de Pichincha.
- Seeger, A., Da Matta, R., Viveiros de Castro, E. (1979) "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", *Antropologia. Boletim do Museu Nacional*, n.s., 32: 2-19.
- Surrallés i Calonge, A. (1999) *Au coeur du sens. Objectivation et subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie Péruvienne*, Thèse de Doctorat, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Surrallés i Calonge, A. (2001) "L'écliptique de la morale. Le sujet et la représentation de l'espace chez les Candoshi du Haut-Amazonie", *Annales de la Fondation Fyssen*, n°15, pp.37-48.
- Ventura i Oller, M. (1995) "En el camino. Los Tsachila en el complejo étnico de la selva occidental del Ecuador" in A. Alvarez et al. (eds) *Primer encuentro de investigadores de la Costa ecuatoriana en Europa*, Quito: Abya-Yala, pp.433-465.
- Ventura i Oller, M. (1997) "Redes chamánicas e identidad: el entramado colorado" in S. Moreno, E. Ruiz y D. Sharon (eds) *La medicina en Mesoamérica y los Andes*, Quito: Abya-Yala. 16 pp. (en prensa).
- Ventura i Oller, M. (1999) «Langue, mythes, chamanisme - une vieille histoire: représentations du passé et du contact interethnique dans l'occident équatorien», *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, n° 63, pp.63-70.
- Ventura i Oller, M. (2000a) *À la croisée des chemins. Identité, rapports à autrui et chamanisme chez les Tsachila de l'Équateur*, Tesis de Doctorado, Paris: EHESS, Enero 2000.

- Ventura i Oller, M. (2000b) "Transformations formelles d'une cosmologie réceptive. Notes sur la colonisation chrétienne du chamanisme tsachila (Équateur)" in D. Aigle, B. Brac de la Perrière et J.-P. Chaumeil.(eds) *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Nanterre: Société d'Ethnologie, pp. 209-226.
- Ventura i Oller, M. (2000c) "Several representations, internal diversity, one singular people", *Social Anthropology*, vol.8, part 1, february 2000, pp.61-67.
- Viveiros de Castro, E. (1992) [1986] *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago & London: University of Chicago Press. Original portugués: *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor LTDA.
- Viveiros de Castro, E. (1996) "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana* 2 (2):115-144.

ANTROPOLOGIA, ALTERIDAD Y ESENCIALISMO: LA(S) CULTURA(S) ANDINA(S) Y LA MIRADA ANDINISTA¹

Andreu Viola Recasens
Departament d'Antropologia Social
Universitat de Barcelona

En un reciente balance de la literatura antropológica sobre el campesinado de América Latina (con un especial énfasis en los casos de Mesoamérica y los Andes), Guillermo De La Peña ha planteado la necesidad de que los antropólogos tratemos de trascender "el dato exótico" para devolver a las poblaciones rurales latinoamericanas su densidad histórica y sus dimensiones políticas (De La Peña 2001:163). Dicha recomendación no es en absoluto tan banal como podría parecer a simple vista, en la medida en que durante los últimos cincuenta años una parte muy significativa de las etnografías encuadrables en la tradición de los llamados "estudios campesinos" ha privilegiado precisamente una perspectiva exotista y ahistórica del campesinado. Michael Kearney, por su parte, en su revisión crítica de la literatura de estudios sobre el campesinado, considera que a partir de la Segunda Guerra Mundial y de la gradual descolonización de Asia, África y Oceanía, la acelerada e irreversible erosión sufrida por la idea de "lo primitivo" habría dado lugar a la emergencia de una

¹ El presente artículo es una versión revisada del trabajo presentado el 25 de mayo de 2001 en el Seminario de Post-graduados del Programa de Doctorado del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Barcelona. Quiero expresar mi agradecimiento a Joan Bestard por haberme brindado la oportunidad de participar en dicho seminario y por su paciencia ante los reiterados retrasos en la entrega del texto definitivo.

nueva forma de alteridad tan esencial y estereotipada como la anterior, la del "campesino" (*peasant*), convirtiéndola en el nuevo objeto básico de la teoría, la investigación y la intervención aplicada en antropología. Según este autor, las ciencias sociales -y la antropología en particular- de los años cuarenta, cincuenta y sesenta habrían construido una imagen del campesinado del Tercer Mundo basada fundamentalmente en una serie de simplificaciones y falacias:

"With the disappearance of "the primitive", "the peasant" increasingly came to typify the generalized Other, but an Other seen not as primitive nor primordial but as "underdeveloped". This "underdeveloped" peasantry thus became an inversion of "the modern", a new, objectified and contrasting Other..." (Kearney 1996:35).

Según Kearney, el concepto de "campesino" habría sido construido históricamente sobre una escasa base empírica y a través de la aplicación de diversas categorías omnicomprendivas y mal definidas, más como una imagen en negativo del mundo *moderno* (siendo un ejemplo extremo de este procedimiento la teoría de la modernización y su reificación de dicotomías tales como *moderno/tradicional*, *folk/urbano*, o *Gemeinschaft/Gesellschaft*), que como una definición coherente y precisa, idea subrayada igualmente por Theodor Shanin:

"...peasantry's generalized image was extensively used as a yardstick of "otherness" (...). If we look more closely at the substantive underpinning of the empty boxes of these taxonomies, we can recognize it usually as a division between "modernity" (which included "us") and, at the other pole, and abstract description of what was mostly the known or assumed life of the peasant communities of the day." (Shanin 1990:3-4).

Al llegar a la región de Cochabamba (Bolivia) en 1991 para realizar la investigación etnográfica sobre organizaciones campesinas en la que se basó mi Tesis Doctoral (Viola 2000) pude escuchar repetidamente el mismo comentario tanto en determinados círculos académicos como en el mundo de la cooperación internacional y las instituciones de desarrollo rural: ¿Qué hacía un antropólogo como yo en Cochabamba -territorio más adecuado para sociólogos, en

opinión de mis interlocutores- donde no había nada que pudiera investigar, teniendo a mi alcance un verdadero paraíso etnográfico como el Norte de Potosí? El campesinado quechuahablante de los valles de Cochabamba no podía remontarse a unos orígenes tan remotos como las poblaciones del altiplano, puesto que descende de migrantes (de los restos heterogéneos de las colonias incas instaladas en la región poco antes de la conquista española, y sobre todo, por la afluencia masiva de fugitivos de la mita minera de Potosí durante los siglos XVII y XVIII). Según la interpretación dominante en Cochabamba, la mayor familiaridad con la cultura castellano-criolla (fomentada por una temprana inserción en la economía de mercado y por las migraciones estacionales) habría generado un campesinado culturalmente "mestizo" y bilingüe (de hecho, según mis interlocutores urbanos, hablante de *quechuañol*, tal sería el grado de contaminación castellanizante de su habla, aunque nadie parecía querer darse cuenta de que el castellano cochabambino -incluso el de las clases medias urbanas- utiliza habitualmente cientos de préstamos léxicos o incluso construcciones gramaticales del quechua); y todavía más, no solamente sería muy tenue y borrosa su identidad cultural quechua, sino que según algunas opiniones ni siquiera merecería el calificativo de campesino *stricto sensu*, puesto que históricamente ha compaginado el cultivo de sus minúsculas parcelas con todo tipo de actividades, como la migración estacional a las minas del altiplano, a las salitreras de Antofagasta, a la zafra en el Nordeste argentino o a Santa Cruz, la artesanía, la elaboración y venta de chicha, el trabajo asalariado como albañil en Cochabamba o Buenos Aires, y más recientemente, el cultivo de coca en el Chapare o incluso la elaboración o transporte de pasta base de cocaína.

En cambio, la imagen popular del Norte de Potosí, todavía hoy reproducida en cierta literatura etnográfica, es la de un reservorio étnico en el que se habrían conservado con una notable pureza (tanto más sorprendente teniendo en cuenta la proximidad espacial de dicha región respecto al Cerro Rico de Potosí, el centro neurálgico del sistema colonial español y hasta cierto punto, de

todo el emergente sistema capitalista mundial) todos los rasgos culturales considerados como definitorios de *lo andino*: *tinkus* o batallas rituales, sistemas simbólicos de organización dual, archipiélagos verticales, autoridades *tradicionales* como los *Jilaqatas*, complejas melodías pentatónicas interpretadas por conjuntos de *sikus* (zampoñas), el culto precolombino a la Pachamama y los *achachilas* (espíritus de los antepasados), y por supuesto, la omnipresente reciprocidad. Dicha imagen debe ser rechazada categóricamente, no sólo por ofrecer una concepción reduccionista e idealizada de *la "cultura andina"*, sino, sobre todo, por su carácter ahistórico².

Los comentarios escuchados en Cochabamba no obedecían únicamente a los estereotipos provocados por el secular desconocimiento de la realidad social de los pueblos indígenas por parte de las clases medias urbanas de un país como Bolivia, sino que también reflejaban, en el fondo, el mismo exotismo esencialista que ha cultivado nuestra disciplina durante décadas, en base al cual, las culturas más remotas y *puras* han sido consideradas más dignas de estudio (y sus analistas, merecedores de mayor prestigio) que aquellas más accesibles o más familiares (Jackson 1995:19). En cualquier caso, la discutible concepción de la *autenticidad* cultural de mis interlocutores urbanos no solamente no condicionó mi investigación sino que más bien me incitó a profundizar en la problematización de *lo andino* hasta el punto de desplazar el ámbito de mi estudio etnográfico desde las serranías de Cochabamba hasta el Chapare, la zona selvática de colonización de

² La relativa marginalidad del Norte de Potosí en la actualidad no es en absoluto el resultado de un secular aislamiento ni de una supuesta "resistencia" al capitalismo, sino por el contrario, de su antigua e intensa vinculación con aquél. Los *ayllus* norpotosinos (los de Chayanta, en particular), entre finales del siglo XVIII y del XIX se convirtieron en los principales productores de cereales de toda Bolivia, y protagonizaron una exitosa competencia comercial con los hacendados de Cochabamba, a los cuales desplazaron de los principales mercados nacionales, y diversas fuentes de la época les describían como los indígenas más ricos y "civilizados" del país (Godoy 1990:27). Pero esta situación se vería drásticamente alterada a causa de factores como la apertura del mercado interno boliviano a las importaciones procedentes de Chile tras la Guerra del Pacífico, y la involución ecológica provocada por la deforestación incontrolada por parte de *ayllus* como los Jukumanis (que se especializaron en la venta de combustible vegetal a los centros mineros), y un espectacular crecimiento demográfico desde mediados del siglo XIX, que dio lugar a una creciente intensificación de la agricultura (reducción de los barbechos), y ésta, a su vez, a consecuencias como una imparable erosión y un acelerado fraccionamiento de las parcelas (Godoy 1990:31-34).

dicho Departamento, cuya población había sido considerada desde el boom de los cultivos de coca de la primera mitad de la década de los 80 como el ejemplo más evidente de un proceso aparentemente irreversible de descampesinización y *cholificación*.

Precisamente uno de los puntos de partida de mi investigación consistía en un explícito y deliberado rechazo a caer en lo que podríamos llamar la *reductio ad Tawantinsuyum* -o en palabras de Lauer (1997:87), la "alucinación incaica"-, es decir, la referencia obsesiva al pasado precolombino para representar y explicar el presente de los pueblos indígenas, actitud que constituye uno de los rasgos más visibles y característicos de lo que Orin Starn (Starn 1992; Starn 1994) ha denominado "andinismo", y William Stein "discurso andinista" (Stein 1999): la tendencia a exotizar y reificar la cultura del campesinado andino contemporáneo situándola en un espacio anacrónico o incluso atemporal. En este sentido, el andinismo constituiría un ejemplo paradigmático de aquella tendencia (tan denostada en diversos debates teóricos a partir de los años ochenta) a la que se ha venido denominando "esencialismo". El esencialismo no puede ser identificado con un corpus teórico definido, sino más bien con una actitud intelectual, que tiende a reificar los fenómenos analizados, minimizando o ignorando su diversidad interna, su carácter dinámico -y por lo tanto, histórico- o su compleja articulación con otros actores o fenómenos sociales, como puede apreciarse en estas definiciones:

"Essentialism... refers to a mode of analysis in which social phenomena are analysed not in terms of their specific conditions of existence and their effects with regard to other social relations and practices but rather as the more or less adequate expression of an essence..." (Barry Hindess, citado por Wickham 1983:468).

"To essentialize is to impute a fundamental, basic, absolutely necessary constitutive quality to a person, social category, ethnic group, religious community, or nation. It is to posit falsely a timeless continuity, a discreteness or boundedness in space, and an organic unity. It is to imply an internal sameness and external difference or otherness..." (Pnina Werbner, citada por Stein (1999)).

El uso de la etiqueta "esencialismo" en las polémicas teóricas de la última década (y particularmente en el debate sobre la etnicidad) debería ser entendido en oposición a la perspectiva comúnmente denominada "construccionista", definida por Diana Fuss en estos términos:

"Constructionism, articulated in opposition to essentialism and concerned with its philosophical refutation, insists that essence is itself a historical construction. Constructionists take the refusal of essence as the inaugural moment of their own projects and proceed to demonstrate the way previously assumed self-evident kinds (...) are in fact the effects of complicated discursive practices. Anti-essentialists are engaged in interrogating the intricate and interlacing processes which work together to produce all seemingly "natural" or "given" objects. What is at stake for a constructionist are systems of representations, social and material practices, laws of discourses, and ideological effects. In short, constructionists are concerned above all with the production and organization of differences, and they therefore reject the idea that any essential or natural givens precede the processes of social determination" (Fuss 1989:2-3).

En el campo específico de los debates sobre la identidad etno-cultural, las argumentaciones calificadas de esencialistas serían aquellas que defienden lo que Néstor García Canclini ha denominado la "concepción ontológico-fundamentalista" de la etnicidad, que contempla las identidades étnicas como entidades nítida y espacialmente delimitadas, internamente homogéneas, y agrupadas en torno a una *esencia* o núcleo duro de tradiciones, rituales y rasgos diferenciales que se mantiene inmutable a través del tiempo (García Canclini 1995:76-77).

En el contexto de los estudios antropológicos sobre los Andes, un artículo de Orin Starn (1992) desencadenó una polémica especialmente crispada al denunciar el llamado "andinismo" (entendiendo por tal una variante local de exotismo esencialista y ahistórico, equivalente al *Orientalismo* postulado por Edward Said), tendencia que dicho autor detectaba en buena parte de la literatura etnográfica sobre los Andes peruanos publicada durante

las décadas de los 70 y los 80³. Para Starn, la obsesión de muchos antropólogos por la alteridad y las esencias andinas se habría traducido en una focalización casi exclusiva de las investigaciones en poblaciones de indios "puros", preferiblemente monolingües, y en una marginación absoluta de otros actores sociales como los cholos, los mestizos y los campesinos más "aculturados" (como aquellos que constituyen la inmensa mayoría de la población de la sierra norperuana). En consecuencia, la perspectiva "andinista" habría privilegiado la búsqueda de comunidades aisladas e "intactas", y "supervivencias" incaicas (a costa de minimizar los cambios sociales, la dependencia económica o el sincretismo cultural entre el campesinado andino), y habría sobredimensionado temas como la reciprocidad, los rituales de origen precolombino y el manejo vertical de pisos ecológicos, en detrimento de la creciente politización campesina de las últimas décadas.

La literatura etnográfica sobre los Andes Centrales ofrece numerosos ejemplos de este tratamiento *andinista* de la identidad cultural, es decir, de aquel conjunto de representaciones etnográficas "*que sitúan fuera de la historia moderna a los actuales campesinos serranos*" (Starn 1992:17). Si bien la lectura esencialista de las culturas quechua y aymara ha sido objeto de una crítica sistemática por parte de diversos autores durante la última década, al mismo tiempo, también ha sido celebrada y

³ La traducción castellana de dicho artículo fue publicada en 1992 por la revista peruana *Allpanchis*, acompañada de las respuestas (algunas de ellas realmente coléricas) de antropólogos y etnohistoriadores como Deborah Poole, Gerardo Renique, Linda Seligmann, Mark Thurner, Frank Salomon y Juan Ansión. La mayoría de las réplicas se concentraban en dos problemas bastante evidentes, admitidos posteriormente por el propio autor: por una parte, Starn minimizaba la producción real de estudios (especialmente, de autores peruanos) sobre economía campesina y movimientos políticos, así como diversas críticas previas de otros autores al esencialismo ahistórico, y en segundo lugar, el razonamiento de dicho autor le llevaba a formular algunas interpretaciones muy discutibles sobre la relación del campesinado andino con Sendero Luminoso, que el tiempo se ha encargado de desmentir. Sin embargo, una vez hechas estas salvedades, resulta innegable que la denuncia de Starn no carecía de base, como lo demuestra la distribución espacial extremadamente desigual de los estudios etnográficos realizados en Perú y Bolivia durante los últimos 40 años: en Bolivia, por ejemplo, es interesante constatar el abismal desequilibrio entre la abundancia de estudios sobre los *ayllus* del Norte de Potosí y el escaso interés que el campesinado *chapaco* castellanohablante del cercano departamento de Tarija (por no mencionar la curiosa escasez de monografías sobre pueblos de mestizos en toda la sierra) parece haber suscitado entre los antropólogos bolivianos y extranjeros.

estimulada por determinadas interpretaciones de la llamada *Utopía Andina* y de la *resistencia* indígena.

Para empezar, en buena parte de dicha literatura se puede detectar una concepción extraordinariamente rígida y selectiva de *lo andino*, es decir, de aquellos rasgos culturales cuya continuidad histórica nos permitiría hipotéticamente identificar y delimitar la "cultura andina". Pero en realidad, tal cultura andina es en gran medida una entelequia, un constructo teórico que, pese a incurrir frecuentemente en la *reductio ad Tawantinsuyum*, ni siquiera encuentra una sólida justificación en el registro arqueológico, tal como ha señalado el arqueólogo William Isbell, para quien el concepto de cultura andina es una "*conflated idealization*" ahistórica y homogeneizadora:

"As used by most anthropologists, "Andean Culture" never existed. It is an ideal construct created by anthropologists (...). "Andean Culture" is the conflation of modern ethnographic information, merged with historic descriptions. And it also includes analytically inferred institutions" (Isbell 1995:7) ¹.

Contrariamente al sentido que algunos autores parecen atribuir a la expresión "Cultura Andina", nunca existió realmente una tradición cultural monolítica en los Andes precolombinos, ni siquiera durante la época Inka, pese al efecto superficialmente uniformizador ejercido por una estructura estatal unificada, puesto que no hay que olvidar que el *Tawantinsuyu* fue, literalmente, un enorme mosaico multiétnico configurado a partir de la incorporación política de numerosas etnias de la sierra andina, la costa y la selva asentadas sobre territorios discontinuos según el patrón de los "archipiélagos verticales".

¹ Lo más curioso es que en realidad, no se trataría tanto de que los antropólogos andinistas hayan tratado realmente de adaptar sus descripciones etnográficas a un modelo arqueológico predefinido, sino que, según William Isbell, la arqueología de los Andes Centrales ha *re*-construido una determinada imagen de las sociedades precolombinas a partir de la proyección sobre el pasado de toda una serie de prácticas e instituciones del campesinado quechua y aymara contemporáneo, como la inferencia de la existencia de un modelo de organización comunitaria sospechosamente parecido al de los *ayllus* contemporáneos durante el Período Intermedio Inicial o incluso durante el Formativo, llegando algunos autores a presuponer la presencia de prácticas actuales como el *ayni* o el sistema de cargos pese a que el registro arqueológico no ofrece evidencia alguna para dichas suposiciones (Isbell 1995:2).

Sin embargo, la tipificación de esta idealizada "Cultura Andina" como un determinado conjunto cerrado de rasgos culturales se ha traducido en la literatura etnográfica andinista en una sistemática exageración de aquellas prácticas o instituciones de origen presumiblemente precolombino, en detrimento de los fenómenos de apropiación cultural o sincretismo. Esta práctica, que a menudo suele incurrir en el "síndrome del Templo del Sol" (Saignes 1992:383) consistente en imaginar, como en el célebre álbum de Tintin, una sociedad neo-incaica en la clandestinidad, sumergida durante cinco siglos y herméticamente cerrada a todo lo "occidental", contrasta con la remarcable plasticidad evidenciada desde el siglo XVI por las poblaciones andinas, y con el evidente origen post-colonial de muchos de los elementos que configuran su identidad cultural en la actualidad, como el sistema de autoridades *andinas*, la indumentaria *étnica*, o incluso las propias denominaciones "quechua" y "aymara"⁵.

De hecho, no sería aventurado afirmar que la identidad cultural de las poblaciones indígenas de los Andes Centrales tal como hoy la conocemos, es en gran medida el resultado de un proceso de etnogénesis inducido por la conquista y el sistema colonial (Silverblatt 1993). Las propias "etnias" quechua y aymara son entidades de origen post-colonial, ya que las docenas de *chiefdoms* quechuahablantes o aymarahablantes existentes en el momento de la conquista no compartían identidad alguna -más allá de la de *runa* o *jaqi* (ser humano)- con los individuos ajenos a su *ayllu*. Por otra parte, la propia etiqueta de *indio*, reificada por las leyes coloniales, en la práctica homogeneizaba a los descendientes de la aristocracia Inca con las autoridades étnicas y la masa de comuneros, y dentro de ésta, igualaba a categorías sociales heterogéneas como las de *jatun runa*, *yanakuna* y *mitmaquna*. En este ejemplo podemos percibir el carácter ambivalente y paradójico

⁵ Todo parece indicar que el origen del término "quechua" obedece a la confusión histórica de los españoles entre la voz nativa *qishwar*, que designa al piso ecológico formado por los valles mesotérmicos interandinos, y la identidad etno-lingüística de las poblaciones hablantes de *runasimi* (nombre que los "quechuas" dan a su idioma) que vivían en dichos territorios. El origen de la palabra "aymara" es más confuso, pero parece deberse a otra confusión, que podría haber tomado como nombre de dicho pueblo la denominación despectiva que los hablantes de Jaqaru (una lengua muy minoritaria de los Andes Centrales) daban a los aymarahablantes.

de los procesos identitarios, puesto que la nueva *indianidad*, aún cuando permitió articular una identidad común de resistencia contra el orden colonial, al mismo tiempo se basaba -aunque de modo muy incómodo o inconsciente- en una categoría cultural de los conquistadores (Silverblatt 1993:467).

USOS Y ABUSOS DE LA CATEGORÍA "ANDINO"

El gentilicio "andino" deriva obviamente de "Andes", y el hecho de tener como referente una inmensa formación geológica (a diferencia de la etiqueta "Oriental") habría contribuido, según Orin Starn, a naturalizar una categoría de la cual se ha hecho un uso realmente arbitrario en determinados discursos académicos:

"More than the "Oriental", the "Andean", derived from a geological formation, has a concrete ring to it. Perhaps this aura of naturalness helps to explain the historical lack of reflexivity amongst Andeanists about the use of the label..." (Starn 1994:19).

Pero en realidad, pese a su aparente *naturalidad*, la delimitación de este ilusoriamente monolítico "mundo andino" implicaba diversas simplificaciones y falacias. Para empezar, trazar sus límites espaciales resulta una operación muy problemática, siendo un ejemplo extremo el de la frontera oriental con las tierras bajas amazónicas: un antiguo y persistente prejuicio, provocado tanto por esquemas eurocéntricos como por una profunda incomprensión de los efectos desestructuradores de la conquista española, ha venido percibiendo el piedemonte andino o ceja de selva como una inmensa e infranqueable barrera natural entre dos universos ecológicos y culturales inconexos, las tierras altas andinas (cuna de antiguas civilizaciones) y la Amazonía (espacio *salvaje y carente de historia*). Sin embargo, diversas investigaciones etnohistóricas y arqueológicas de los últimos veinte años han podido documentar que la ceja de selva andina ha sido el escenario desde épocas muy

remotas de intensas y complejas relaciones entre las sociedades de las tierras altas y las de la selva tropical⁶.

De hecho, etimológicamente, la palabra Andes deriva del *Antisuyu* precolombino, denominación que recibía uno de los cuatro cuadrantes del *Tawantinsuyu* Inka, el que comprendía a las poblaciones de la ceja de selva peruano-boliviana. Paradójicamente, en la época colonial las referencias al "país de los Antis" (es decir, al territorio de los indios *salvajes* del piedemonte) derivaron en la forma "Andes", que ahora pasó a referirse a toda la cordillera, llegando con el tiempo a identificarse exclusivamente con las tierras altas (altiplano y serranías), y a excluir por lo tanto al piso ecológico (la ceja de selva) que le dio su nombre originalmente.

En realidad, siguiendo criterios topográficos o climatológicos la unidad y coherencia de "los Andes" (nombre que los naturalistas de la Ilustración comenzaron a utilizar para designar genéricamente al sistema montañoso de la Sudamérica occidental) en tanto que entidad geográfica es mucho menos evidente de lo que podría pensarse a priori (Gade 1999:31-32). La cordillera andina, con sus 8.000 kilómetros de longitud (que comprenden desde los 11° de latitud Norte hasta los 56° de latitud Sur, abarcando una amplia gama de climas, desde el tropical al subpolar) presenta una extraordinaria heterogeneidad que motivó la delimitación de tres secciones siguiendo criterios estrictamente geográficos, los Andes Septentrionales, Centrales y Meridionales. Concretamente, los Andes Centrales, identificados tradicionalmente como la "esencia" de la cordillera (Gade 1999:33) fueron ubicados por el geógrafo Isaiah Bowman a inicios del siglo XX entre Huancayo, Perú (12° S) y Salta, Argentina (25° S), una demarcación absolutamente coherente desde el punto de vista geográfico, pero que no coincidía

⁶ El origen de esta engañosa imagen es indudablemente colonial: los conquistadores nunca llegaron a entender la complejísima organización territorial preexistente, de manera que optaron por poner fronteras culturales y políticas (nitidas y visibles, pero también simplistas y arbitrarias) sobre ríos y cordilleras, y de hecho, uno de los efectos más trascendentes de la desestructuración colonial consistió en la ruptura de los vínculos que hasta ese momento habían articulado ambas regiones hasta crear una "frontera fosilizada", ya sea por la desaparición física de poblaciones indígenas que hasta ese momento habían actuado como "etnias bisagra", ya sea por su fuga hacia el interior de la selva para huir de la presión fiscal de la Corona, caso de los Yuracaré del Chapare.

con las fronteras históricas del *Tawantinsuyu* ni con la distribución etno-lingüística contemporánea.

En cambio, con el tiempo, la influencia de la literatura antropológica sobre "áreas culturales" (y muy especialmente, del *Handbook of South American Indians*, como veremos a continuación), provocó un desplazamiento del criterio seguido por numerosos científicos sociales hacia límites histórico-culturales, de manera que muchos autores han venido manejando una definición sumamente elástica de los Andes Centrales (en la cual incluyen al Ecuador o incluso el sur de Colombia) que básicamente vendría a coincidir con los límites territoriales de la expansión Inka, pero que al mismo tiempo minimizaba variables como la profunda discontinuidad ecológica entre el páramo ecuatoriano y la puna peruano-boliviana.

Hasta la segunda Guerra Mundial, los escasos antropólogos que habían realizado trabajo de campo en los Andes Centrales habían concebido sus investigaciones como el estudio de culturas concretas: la cultura Quechua, la cultura Aymara, o más concretamente, los quechuas peruanos, o los aymaras del lago Titicaca. La aparición del gentilicio *andino* en los títulos de innumerables textos etnográficos, o incluso la constitución de una nueva especialidad académica, reflejada en publicaciones y en simposios de congresos, la de los "andinistas"⁷, se remontaría a la publicación en 1942 del monumental *Handbook of South American Indians* coordinado por Julian Steward, cuyos siete volúmenes constituían un compendio enciclopédico de la información disponible sobre las diferentes culturas indígenas del continente. Influenciado por autores como Boas y Kroeber, Steward agrupó varios centenares de grupos etno-lingüísticos en cuatro grandes "áreas culturales" delimitadas territorialmente: las "tribus marginales", los "pueblos de la selva tropical", los "pueblos sub-andinos", y las "civilizaciones andinas".

Sin embargo, el *andinismo*, en tanto que conjunto de nociones y representaciones sobre el *Homo Andinus* también recogió y

⁷ De hecho, "andinólogos" sería en realidad la traducción correcta de *Andeanist*, puesto que en los Andes "andinista" es, literalmente, un escalador (Gade 1999:227).

desarrolló toda una serie de ideas generadas y difundidas en Perú y Bolivia desde las primeras décadas del siglo XX por movimientos como el indigenismo político surgido en Perú a partir de la década de los años 20 -un movimiento de intelectuales urbanos que, aunque movidos por sinceros ideales reformistas, partían de ideas estereotipadas e irreales tanto sobre el pasado Inka como sobre las comunidades indígenas contemporáneas- o como cierta tradición literaria andinista que había popularizado el llamado "telurismo", es decir, la imagen esencialista según la cual el hombre quechua o aymara sería un producto del imponente e inmutable paisaje andino, siendo en Bolivia algunos de sus máximos exponentes figuras tan destacadas de la narrativa contemporánea como Jaime Mendoza, Fernando Díez de Medina, Carlos Medinaceli o Raúl Botelho Gosálvez⁸.

Por otra parte, el tratamiento de la "cultura andina" por parte del *Handbook*... presentaba otro problema hartamente evidente, consistente en una curiosa perspectiva temporal, desde la cual los datos arqueológicos, históricos y etnográficos serían poco menos que intercambiables:

"Si l'on prend, par exemple, le *Handbook of South American Indians* (...), on remarque que les aires culturelles qui s'y trouvent définies et, à l'intérieur de celles-ci, les différentes ethnies ou sociétés, n'appartiennent pas nécessairement à une même période historique. Ici, les Indiens décrits seront ceux que les chroniqueurs espagnols citent, là, les informations proviendront d'une période plus récente, voire contemporaine, comme si la dimension historique était, pour la connaissance de ces sociétés, contingente..." (Bernard & Bigard 1986:62).

Durante décadas, la agenda teórico-metodológica de nuestra disciplina ha estado dictada en gran medida por investigadores o escuelas especializados en áreas geográficas como Melanesia y el África Subsahariana (en las cuales la documentación histórica era escasa o inexistente), y por paradigmas teóricos que enfatizaban la

⁸ La constatación de que las primeras imágenes y discursos andinistas han sido articulados históricamente por la población urbano-criolla de los propios países andinos constituye un matiz importante frente al Orientalismo descrito por Edward Said, que autores como Orin Starn (Starn 1992; Starn 1994) no parecen haber tenido en cuenta al centrar excesivamente sus análisis en la bibliografía antropológica en inglés.

sincronicidad de los análisis y la idea de estabilidad de los sistemas sociales. Desde estas premisas, la actitud de la antropología ante el marco histórico de las culturas que analizaba, solía consistir en, o bien desentenderse de él por completo (opción reforzada por el uso sistemático del presente etnográfico, que representaba a las sociedades estudiadas como suspendidas en una dimensión estática y atemporal), o bien en diluir el contexto histórico situando el texto etnográfico "antes o después del diluvio", "...*either claiming that one's observations constitute a last chance to view a traditional set of customs or social forms before they are fully engulfed by modernity or, alternatively, providentially finding authentic cultural remnants of some past purer period of cultural existence now decayed through contact with the West...*" (Marcus & Fisher 1986:95)⁹.

Este tipo de discurso "alocrónico" constituiría, según Johannes Fabian (1983:31), uno de los rasgos más característicos de la antropología en tanto que disciplina, caracterizada según dicho autor por la "negación de contemporaneidad" (*denial of coevalness*) de su objeto de estudio, es decir, por la tendencia "persistente y sistemática" a situar las sociedades *tradicionales* por ella estudiadas en un plano temporal distinto al de los autores (y lectores) de textos etnográficos¹⁰. En el caso que nos ocupa, la antropología andinista ha reproducido con mayor o menor sutileza un viejo prejuicio eurocéntrico y exotista (fácilmente detectable todavía hoy en reportajes periodísticos o folletos turísticos) según el

⁹ Esta era una actitud de una notable ingenuidad, en la medida en que muchas de las prácticas e instituciones culturales "tradicionales" documentadas por la literatura etnográfica clásica eran, en realidad, ejemplos de adaptaciones forzadas por el encuentro colonial, como ha señalado Marshall Sahlins: "*Paradoxically, almost all the "traditional" cultures studied by anthropologists, and so described, were in fact neotraditional, already changed by Western expansion...*" (Sahlins 1999:XI).

¹⁰ Sin embargo, hay que alegrar en descargo de nuestra disciplina que este tipo de discurso alocrónico no ha sido utilizado exclusivamente por la antropología, y que todavía hoy, después de décadas de críticas reflexivistas y post-coloniales entre los antropólogos, miembros de otras disciplinas siguen utilizando dicho discurso de forma sumamente irreflexiva. Mientras escribía este texto, por ejemplo, he podido leer las declaraciones de un prehistoriador especialista en el proceso de hominización, que desde hace años trabaja comparando material paleontológico, observaciones etológicas de la conducta de primates e información pseudo-etnográfica sobre poblaciones contemporáneas como los aborígenes australianos o determinadas tribus africanas, para quien los Masai de Tanzania "...*son como una ventana abierta al pasado que nos ayuda a reconstruir cómo vivieron los primeros Homo erectus...*" (Avui, Barcelona, 19 de enero de 2002).

cual las poblaciones andinas constituirían algo así como una versión americana de Shangri-La, es decir, vestigios vivientes de un pasado remoto, "aislados" de la Modernidad por montañas infranqueables¹¹.

La expedición a Q'ero de 1955, considerada como un hito histórico de la incipiente antropología peruana, podría constituir un perfecto ejemplo fundacional de la cristalización del discurso andinista. Con el auspicio del periódico *La Prensa*, un equipo multidisciplinario integrado por un geógrafo, un folklorista, un arqueólogo, un musicólogo, un fotógrafo, un periodista y dirigido por el antropólogo Oscar Núñez del Prado, emprendió un penoso viaje por la sierra (que sería descrito repetida y explícitamente como un viaje hacia el pasado) hasta Q'ero, "el último *ayllu* Inka", para someter a dicha comunidad a un estudio sistemático desde presupuestos teóricos muy próximos a los de la corriente de "Cultura y personalidad" y desde un acusado sesgo exotista:

"El texto (la monografía de Núñez del Prado) resalta las peculiaridades de la "sociedad" Q'ero, la que de ese modo aparece como un objeto de estudio equiparable a las sociedades y culturas estudiadas por los antropólogos en cualquiera de los continentes y de la misma manera que son invisibles los funcionarios coloniales en muchas monografías antropológicas clásicas, en el texto de Núñez del Prado hay un personaje invisible: el patrón, que representa a lo occidental y al poder, pues resulta que Q'ero era una comunidad dependiente de una hacienda" (Pajuelo 2000:142).

Lo más curioso es que la gradual aceptación por parte de los antropólogos del gentilicio "andino" (que curiosamente la población quechua y aymara no suele utilizar nunca para autodefinirse) hasta llegar a un uso generalizado durante la década de los 80 se produjo en paralelo a toda una serie de profundas transformaciones sociales y económicas, ilustradas por fenómenos como la proliferación de iglesias evangélicas y nuevos cultos en el campo, las migraciones masivas hacia las grandes ciudades (Lima,

¹¹ Tal como ha señalado Mirko Lauer, la "alucinación incaica" experimentada por numerosos artistas e intelectuales peruanos del periodo de entreguerras les llevó a destacar el legado "milenario" de la "ancestral" cultura incaica: retórica cuando menos sorprendente, si tenemos en cuenta que la ciudad del Cuzco -la capital del *Tawantinsuyu*- es en realidad menos antigua que Berlín (José Guillermo Nugent, citado por Lauer (1997:104)).

Quito, La Paz) y hacia el exterior, o la creciente inserción del campesinado andino en la economía de mercado, siendo un ejemplo extremo el del surgimiento entre los artesanos quichuahablantes de Otavalo (Ecuador) de un empresariado indígena capaz de manejar extensas (y exitosas) redes comerciales que cubren buena parte de Sudamérica, Estados Unidos y Europa ¹².

Vista con cierta perspectiva histórica, no deja de resultar chocante la ingenuidad de tantos antropólogos empeñados en buscar a toda costa supervivencias precolombinas en comunidades rurales en las que educadores, agrónomos, emisoras de radio, partidos políticos, cooperantes internacionales, misioneros estadounidenses y turistas cargados de dólares ya formaban parte de la realidad cotidiana. Entretanto, los jóvenes quechuas y aymaras estaban substituyendo sus *ch'ullus* (gorros de lana con orejeras) por gorras de béisbol y miles de ellos se desplazaban al Chapare o al Alto Huallaga para cultivar coca y elaborar o transportar pasta base de cocaína, al mismo tiempo que los retablos artesanales ayacuchanos introducían figuras de *terrucos* (militantes de Sendero Luminoso) y los tejidos tradicionales del Norte de Potosí (objeto de una creciente demanda por parte del mercado turístico) renovaban su iconografía habitual de cóndores, pumas y flores con la incorporación de motivos como motocicletas, aviones, autobuses y helicópteros.

Como resultado de este proceso, actualmente en los Andes sería manifiestamente imposible -si es que alguna vez no lo fue- tratar de identificar literalmente (como en cualquier otra parte del mundo) "grupos étnicos" o "culturas" con conjuntos homogéneos de rasgos culturales específicos, siguiendo los planteamientos de la literatura clásica sobre áreas culturales y su máxima expresión en el continente, el *Handbook of South American Indians*, en la medida en que factores como la diferenciación socio-económica y la proliferación de iglesias evangélicas han erosionado la

¹² En su etnografía sobre los comerciantes indígenas de Otavalo, Colloredo-Mansfeld (1999) analiza la substitución de un "archipiélago vertical" (la clásica estrategia andina postulada por John Murra, consistente en el acceso simultáneo a los recursos de los diferentes pisos ecológicos de la cordillera) por un nuevo "archipiélago transnacional" organizado en torno a las migraciones y la exportación de artesanías.

homogeneidad interna de las comunidades indígenas y al mismo tiempo, factores como la creciente presencia de las instituciones estatales en el campo, las migraciones, los medios de comunicación, y la globalización económica, han ejercido una notable presión homogeneizadora desde el exterior. Así, por ejemplo, Erwin Frank ha contrastado el discurso etnicista de organizaciones indígenas ecuatorianas tan militantes como ECUARUNARI (la Federación campesina de la sierra ecuatoriana) y la CONAIE (la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) con la configuración cultural de las poblaciones a las cuales representan:

"Resulta, por ejemplo, altamente improbable que haya algún "culturalista" que sea capaz de nombrar un solo elemento cultural que, al mismo tiempo, compartan todos los Shuar de la Amazonía ecuatoriana (tanto los actuales como sus antepasados), y que además les separe estrictamente de sus hermanos achuar o aguaruna, como también de todos sus compatriotas "blancos" (es decir, un elemento cultural que sea tanto definitiva como exclusivamente "shuar"). Pero, si esto ya resulta imposible en cuanto a un grupo numéricamente tan reducido como los "shuar", intentar lo mismo en cuanto a los miles y miles de quichuas del callejón interandino, es decir, definir a los "quichuas" culturalmente, resulta absolutamente ilusorio, por la tremenda diferencia interna que los marca. Las hondas diferencias no sólo separan actualmente, por ejemplo, a los saraguros de los salasacas o de los indios del Chimborazo o los mochos de Cayambe de los guangudos de Otavalo, sino que además separan (al interior de estos mismos grupos regionales y tradicionales) a un campesino católico, analfabeto monolingüe quichua de un empresario evangélico monolingüe castellano de Otavalo (con fábricas en Panamá y los Estados Unidos), de un maestro bilingüe, miembro ateo del Partido Comunista del Ecuador con licenciatura de la Universidad Católica de Quito y residente en la capital de la República" (Frank 1992:513).

DEL VIEJO ESENCIALISMO AL NUEVO

A partir de la década de los setenta, en toda América Latina (de hecho, en todo el mundo) comienza a detectarse entre los pueblos indígenas una creciente conciencia de ser portadores de una cultura distintiva (digna de ser defendida y reivindicada), y de que

el discurso de la diferencia podía convertirse en un valioso recurso para conferir valor añadido a sus artesanías, y sobre todo, mayor legitimidad a sus reivindicaciones políticas. Durante las últimas décadas, nuevas organizaciones, nuevos liderazgos, y sobre todo, nuevos discursos indígenas han irrumpido en los foros políticos nacionales e internacionales, realizando una recuperación selectiva, instrumental y a menudo histriónica de determinados elementos de su pasado y de sus tradiciones culturales (o incluso de determinados estereotipos occidentales sobre los pueblos indígenas, como el del "buen salvaje ecológico") y convirtiéndolos en eficaces armas políticas. Que este fenómeno se haya producido precisamente cuando el *modus vivendi* de dichos pueblos indígenas (ya sea por opción, por necesidad, o por imposición) apenas conservaba ya alguna semejanza con lo que había sido su existencia en la tan invocada *Edad de Oro* previa al contacto con los blancos constituiría una paradoja (es decir, una contradicción más aparente que real), en la medida en que, tal como ha señalado Sahlins, "...*What the self-consciousness of "culture" does signify is the demand of the peoples for their own space within the world cultural order. Rather than a refusal of the commodities and relations of the world-system, this more often means (...) a desire to indigenize them. The project is the indigenization of modernity...*" (Sahlins 1999:X).

Sin embargo, estas formas indígenas de *Cultural Politics*, aún cuando constituyan un tema fascinante de estudio plantean problemas inéditos para los antropólogos, en la medida en que a menudo estos nuevos discursos se basan en representaciones idealizadas y esencialistas de las culturas indígenas. Kay B. Warren, en su estudio sobre el nacionalismo Maya en Guatemala (Warren 1998) comenta su experiencia en diversos seminarios que reunieron a intelectuales indígenas y a antropólogos norteamericanos; mientras que los antropólogos defendían una perspectiva construccionista de las identidades étnicas, los ideólogos del nacionalismo maya, como Demetrio Cojtí, consideraban que el papel de la antropología debía consistir en subrayar las continuidades históricas de la "Cultura Maya" desde

la era precolombina hasta nuestros días, resaltando sus esencias atemporales:

"One irony that stood out after these lectures was that North American anthropology is exploring constructionist perspectives on ethnicity at the very moment Mayas were articulating a nationalist essentialism. Demetrio Cojtí Cuxil wanted me to do what I could not: be a cultural archaeologist or ethnohistorian who finds continuities and, whatever their current signification, argues that they are the Maya culture core (...). On this issue, the ethnic projects of Maya and North American anthropologies seemed difficult to reconcile" (Warren 1998:77-78).

Después de varias décadas de una "etnografía de salvamento" orientada a poder documentar para la posteridad aquellos "mundos que desaparecían" -por citar el título de la famosa serie británica de documentales etnográficos-, capturando aquella alteridad cultural que parecía estar escurriéndose entre sus dedos, la antropología (o por lo menos una parte de sus practicantes) parecería haber vuelto a encontrarse desubicada ante la reacción aparentemente imprevisible de muchas sociedades indígenas, que lejos de verse reflejadas en el nuevo vocabulario de nuestra disciplina (desterritorialización, culturas híbridas, diáspora...) parecen haber optado más bien por una reificación de sus culturas, tal como ha señalado con su habitual ironía Marshall Sahlins:

"...the distintegration of the cultural object seems to many anthropologists worse than ever. Confronted by the apparent disappearance of the old anthropology-cultures, the wreckage of coherent logics and definite boundaries appreciably effected by the passage of the World System, they are tempted to succumb to a postmodern panic about the possibility that anything like "a culture" actually exists. This panic just when all about them the peoples are talking up their "culture". Now everyone has a culture; only the anthropologists could doubt it." (Sahlins 1999:XX).

Ante esta situación, algunos antropólogos, llevando hasta el límite la complicidad militante preconizada en nombre de la *anthropological advocacy*, han optado por desmarcarse de los análisis construccionistas (atribuyéndoles una actitud cínica y academicista, carente de compromiso ético y político) y por asumir acríticamente las consignas de la "utopía andina" y la irreductible

alteridad indígena frente a Occidente, actitud que además de presentar evidentes riesgos intelectuales tiene implicaciones políticas mucho más ambiguas de lo que dichos autores suelen creer.

CONCLUSIONES

En mi investigación sobre las organizaciones campesinas del Chapare me encontré ante una situación que años antes habría parecido sencillamente inconcebible: como reacción a la brutal represión que estaban (y están) sufriendo desde la militarización de la región en 1986, los nuevos dirigentes de los sindicatos de productores de coca estaban centrando su estrategia política desde los primeros años noventa en subrayar el carácter "ancestral" de la "sagrada" hoja de coca, y en denunciar su erradicación como una agresión contra la cultura andina, capaz de provocar "el etnocidio de las naciones originarias de Bolivia". En menos de una década, los cocaleros del Chapare pasaron de ser considerados como una masa de cholos desarraigados y desvinculados de la cultura campesina de los valles y el altiplano a convertirse en la vanguardia política de la reafirmación cultural andina a nivel nacional (Viola 2001). Mi intención al señalar el carácter proyectivo e instrumental del uso de la "cultura andina" en el discurso y la simbología del movimiento de los cocaleros no pretendió cuestionar su legitimidad social e histórica (que en cualquier caso me parece muy superior a la de la retórica prohibicionista y militarista de la *Guerra contra las drogas* esgrimida por los gobiernos estadounidense y boliviano), sino por el contrario, subrayar la creatividad cultural implícita en este tipo de fenómenos.

Tal como ha señalado Jean Jackson, la noción subyacente de cultura que siguen manejando algunos antropólogos en la actualidad, parece basarse en un modelo orgánico o "cuasi-biológico", según el cual las culturas "sobreviven", "mueren" o son "asimiladas": "...cuando se conservan, desechan o redefinen rasgos

culturales como resultado de una nueva conciencia de sí mismos y como una forma de promover un tipo particular de identidad indígena en tanto estrategia política (...) frecuentemente el significado de estos rasgos cambia radicalmente. No podemos utilizar un modelo cuasi-biológico para dar razón de estas similitudes a lo largo del tiempo. (...) el concebir una cultura en términos de rasgos que persisten en el tiempo puede resultar engañoso. Necesitamos pensar en el cambio cultural que tiene lugar en períodos relativamente breves de una manera más dinámica y no en términos de la "misma" cultura, de una cultura "sincretizada" o de una cultura "perdida". Necesitamos considerar a los Tucano y a otros como grupos que están creando e improvisando -más que poseyendo- cultura." (Jackson 1996:463; el subrayado es mío) ¹³.

Cuando los Kayapó representan ante las cámaras de los *mass-media* internacionales el papel de "buen salvaje ecológico", o cuando los cocaleros del Chapare aparecen en los foros internacionales como indígenas defensores de una planta sagrada y de las tradiciones andinas, están en cierta manera creando cultura, reinventando su tradición cultural al dotar a viejas representaciones de nuevos significados para enfrentarse a problemas y amenazas del presente; pero este "esencialismo estratégico" (Warren 1998:145), debe ser entendido como una reacción creativa y consciente, aunque no exenta de riesgos y contradicciones, en la medida en que puede llegar a incurrir en lo que Jean Jackson denomina una "auto-folklorización" o una "auto-

¹³ En un trabajo anterior, Jean Jackson había desarrollado a través de la idea de improvisación una brillante analogía entre el proceso de innovación cultural y la dialéctica entre tradición y creación en las interpretaciones de los músicos de jazz: "It is helpful sometimes to see culture as less like an animal's fur and more like a jazz musician's repertoire; the individual pieces come out of a tradition, but improvisation always occurs, and the musician's choices at a particular performance take into consideration the acoustic properties of the hall, the qualities of the instrument(s) played, and the (inferred) inclinations of fellow musicians and the audience. This analogy emphasizes the agentive aspects of culture; we cannot speak of a jazz musician as "having" jazz, and, for the most part, speaking of people as "having" culture occludes the interaction between those people and their tradition. The analogy also underscores the interactive aspects of culture; just as a jazz artist's music depends on engaging an audience and fellow musicians, so does a culture come into existence because a "we" and a "they" interact. This may also prove to be a more genuinely respectful -as well as correct- view of present-day indigenous groups in their struggles to preserve their self-respect, autonomy, and a life with meaning" (Jackson 1995:18).

orientalización" de sus culturas (Jackson 1995:19) que puede acabar volviéndose en su contra.

El esencialismo, en tanto que construcción ideológica de una alteridad inamovible, constituye un elemento habitual del discurso del colonialismo (Homi Bhabha, citado por Stein 1999), y ha sido utilizado históricamente para justificar la desigualdad y la exclusión. De hecho, las poblaciones indígenas de los Andes han sido oprimidas y discriminadas desde el siglo XVI hasta la actualidad a través de toda una serie de discursos esencialistas, como la ficción jurídica de la "República de españoles" y la "República de indios" por parte de la administración colonial, el racismo positivista de las elites liberales del siglo XIX y la primera mitad del XX ¹⁴, y posteriormente, por el proyecto civilizatorio del nacionalismo populista, basado en una concepción reduccionista y excluyente de la ciudadanía.

Por esta razón, aún reconociendo los riesgos potenciales (intelectuales y políticos) de determinadas actitudes anti-esencialistas ¹⁵, no deberíamos perder de vista que trazar una frontera alrededor de un grupo definido esencialmente compromete

¹⁴ Así, por ejemplo, en 1941 un jurista boliviano sintetizaba la doctrina jurídica dominante en la Bolivia oligárquica, según la cual el campesinado quechua y aymara, dominado "por el fanatismo de las ideas religiosas degeneradas" y por sus "impulsos ancestrales" era víctima de una "inadaptación psicológica" a la vida civilizada que le impedía comprender ni las normas legales más elementales, razón por la cual debía ser considerado "naturalmente irresponsable" desde el punto de vista jurídico (Viola 2000:299), argumento sorprendentemente similar al esgrimido en 1983 por el escritor Mario Vargas Llosa para *explicar* la masacre de Uchuraccay, en tanto que redactor del controvertido Informe de la Comisión Investigadora designada por el gobierno peruano: asesorado por antropólogos *andinistas*, Vargas Llosa concluyó que las muertes, en las cuales el autor detectó elementos "mágico-religiosos", se debían básicamente a la "ferocidad" y el "primitivismo y arcaísmo culturales" de los campesinos de las punas de Ayacucho que "han vivido aislados y olvidados desde los tiempos prehispánicos" y a los cuales no se les puede exigir un comportamiento similar al de los peruanos que "participan realmente de la modernidad y se rigen por leyes que difícilmente podrían entender" los conuneros de Uchuraccay.

¹⁵ Pnina Webner (citada por Stein 1999) señala que una actitud anti-esencialista llevada hasta el absurdo sería incompatible con cualquier intento de teoría social, en la medida en que cualquier etiqueta o categoría propuesta para designar a colectivos sociales (comunidades, clases, naciones, razas, género...) implicaría cierta continuidad y *discreteness* en el espacio y el tiempo, y por lo tanto, toda denominación colectiva sería en cierta medida esencialista. Por su parte, Bruce Knauff ha apuntado el riesgo de la crítica del esencialismo estratégico desde un "positivismo acrítico" que no tiene en cuenta el carácter posicional de todo discurso y que puede derivar fácilmente en un "unselfconscious conservatism" que únicamente problematizaría la identidad de los grupos subalternos (Knauff 1996:262).

su "humanidad intersubjetiva", aunque dicha frontera haya sido marcada por adherentes desde el interior o por simpatizantes desde el exterior (Knauff 1996:260), idea que algunos antropólogos parecen haber olvidado, deslumbrados por la aureola de *autenticidad* de determinados discursos indígenas.

BIBLIOGRAFIA

- Bernand, C. & J. P. Digard (1986) "De Téhéran à Tehuantepec. L'ethnologie au crible des aires culturelles", en A.A.V.V.: *Anthropologie: état des lieux*. Paris, Le Livre de Poche, pp. 54-76.
- Colloredo-Mansfeld, R. (1999) *The Native Leisure Class. Consumption and Cultural Creativity in the Andes*. Chicago, University of Chicago Press.
- De La Peña, G. (2001) "Los desafíos de la clase incómoda: el campesinado frente a la antropología americanista", en M. León-Portilla (Coord.): *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 134-166.
- Fabian, J. (1983) *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Nueva York, Columbia University Press.
- Frank, E. H. (1992) "Movimiento indígena, identidad étnica y el levantamiento. Un proyecto político alternativo en el Ecuador", en A.A.V.V.: *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito, ILDIS/Abya-Yala, pp. 499-527.
- Fuss, D. (1989) *Essentially Speaking. Feminism, Nature & Difference*. Nueva York, Routledge.
- Gade, D. W. (1999) *Nature and Culture in the Andes*. Madison, University of Wisconsin Press.
- García Canclini, N. (1995) "¿Negociación de la identidad en las clases populares?", en J. Klor de Alva e. a. (Eds.): *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Vol. 4: Tramas de la identidad*. Madrid, Siglo XXI, pp. 75-90.

- Godoy, R. A. (1990) *Mining and Agriculture in Highland Bolivia. Ecology, History, and Commerce among the Jukumanis*. Tucson, University of Arizona Press.
- Isbell, W. H. (1995) "Constructing the Andean Past or "As You Like it"", *Journal of the Steward Anthropological Society* 23 (1-2):1-12.
- Jackson, J. E. (1995) "Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia", *American Ethnologist* 22 (1):3-27.
- Jackson, J. E. (1996) "¿Existe una manera de hablar sobre hacer cultura sin hacer enemigos?", en F. Santos Granero (Comp.): *Globalización y cambio en la Amazonía indígena: Vol. I*. Quito, Abya-Yala, pp. 439-472.
- Kearney, M. (1996) *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. Boulder, Westview Press.
- Knauff, B. M. (1996) *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*. Nueva York, Routledge.
- Lauer, M. (1997) *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo-2*. Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas/Sur.
- Marcus, G. E. & M. J. Fisher (1986) *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, University of Chicago Press.
- Pajuelo, R. (2000) "Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú", en C. I. Degregori (Ed.): *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima, PUCP/IEP/Universidad del Pacífico, pp. 123-179.
- Sahlins, M. (1999) "What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century", *Annual Review of Anthropology* 28:I-XXIII.
- Saignes, T. (1992) "Le Temple du soleil", *L'Homme* 122-124:377-384.
- Shanin, T. (1990) *Defining Peasants*. Oxford, Basil Blackwell.
- Silverblatt, I. (1993) "El surgimiento de la indianidad en los Andes del Perú Central: el nativismo del siglo XVII y los muchos significados de "indio"", en G. H. Gossen e. a. (Eds.): *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Vol. 3: La formación del otro*. Madrid, Siglo XXI, pp. 459-481.

- Starn, O. (1992) "Antropología andina, "andinismo" y Sendero Luminoso", *Allpanchis* 39:15-71.
- Starn, O. (1994) "Rethinking the Politics of Anthropology. The Case of the Andes", *Current Anthropology* 35 (1):13-38.
- Stein, W. W. (1999) "Rethinking Peruvian Studies: De-Essentializing the Andean", *Ciberayllu*, (<http://www.ssu.missouri.edu/andes>).
- Viola Recasens, A. (2000) "*¡Kawsachun coca, wañuchun gringos!*" *Colonización, cultivos de coca y sindicalismo campesino en el trópico de Cochabamba (Bolivia)*. Tesis Doctoral, Departament d'Antropologia Social, Universitat de Barcelona.
- Viola Recasens, A. (2001) "*¡Viva la coca, mueran los gringos!*" *Movilizaciones campesinas y etnicidad en el Chapare (Bolivia)*. Barcelona, Universitat de Barcelona.
- Warren, K. B. (1998) *Indigenous Movements and their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton, University of Princeton Press.
- Wickham, G. (1983) "Power and Power Analysis: Beyond Foucault?", *Economy and Society* 12 (4):468-497.

Este libro es fruto de un ejercicio intelectual llevado a cabo durante el año 2001 que al final resultó fascinante y altamente productivo. A una serie de antropólogas y antropólogos jóvenes con un trabajo de campo reciente se les planteó que presentaran desde su conocimiento etnográfico la cuestión de la identidad tanto desde el punto de vista relacional, como a partir de su conocimiento etnográfico local. Se trataba, pues, de un reto, que todas aceptaron gustosamente, de producir un argumento teórico a partir de su etnografía. El reto se cumplió ritualmente cada quince días en el seminario de post-grado del Departamento, donde cada autor presentó su argumento etnográfico, que fue debatido ampliamente y apasionadamente entre las asistentes al seminario, la mayoría estudiantes del programa de Doctorado. Fruto del planteamiento inicial, de la argumentación etnográfica de cada autor y de la discusión colectiva es el presente volumen que evidencia la vitalidad argumentativa de la joven antropología en nuestro país, así como la variedad de contextos etnográficos a partir de los que los jóvenes antropólogos producen sus propios conocimientos. Lejos está ya aquella época en que se decía que la antropología en nuestro país sólo se hacía en casa. En este volumen encontramos etnografías en cuatro continentes (Europa, África, Asia y América) y, sobre todo, una sofisticación en el argumento etnográfico que dialoga claramente con los problemas que la antropología como disciplina se plantea actualmente.

Publicacions



UNIVERSITAT DE BARCELONA

