



Pels camins de l'etnografia:

un homenatge a
JOAN PRAT

Pels camins de l'etnografia:
un homenatge a Joan Prat



© Albert Garrit Forns

Pels camins de l'etnografia: un homenatge a Joan Prat

Edició de
Jesús Contreras
Joan J. Pujadas
Jordi Roca Girona



Tarragona, 2012

EDITA
Publicacions URV
Arola Editors, S.L. - Gràfiques Arrels

1a edició electrònica: Abril de 2014
ISBN: 978-84-8424-313-7

1a edició en paper: Octubre de 2012
DL: T 613-2014

Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili:
Av. Catalunya, 35 - 43002 Tarragona
Tel. 977 558 474
www.publicacionsurv.cat
publicacions@urv.cat

Arola Editors:
Polígon Francolí, parcel·la 3, nau 5 - 43006 Tarragona
Tel. 977 553 707 - Fax 902 877 365
arola@arolaeditors.com

Gràfiques Arrels:
Polígon Francolí, parcel·la 3, nau 5 - 43006 Tarragona
Tel. 977 547 611 - Fax 902 877 365
arrels@grafiquesarrels.com

Taula

PRESENTACIÓ

7

PRÒLEG

9

ANTROPOLOGIA DE LA RELIGIÓ I DELS SISTEMES SIMBÒLICS

II

D'ETNOGRAFIES I ETNOLOGIES

II9

AUTOBIOGRAFIES, MEMÒRIA I SISTEMES DE REPRESENTACIONS

245

BIBLIOGRAFIA DE JOAN PRAT

345

ÍNDEX

363

Presentació

Aquest llibre d'homenatge a Joan Prat amb motiu de la seva jubilació constitueix un testimoni de la gran tasca universitària i de conreu del coneixement que ha dut a terme, a través de la mirada de trenta col·legues i amics, que hi exposen part de les seves principals aportacions en el camp de l'antropologia.

Nascut a Celrà (Gironès), Joan Prat es va llicenciar en Filosofia a la Universitat de Barcelona i s'hi doctorà l'any 1976. La seva arribada a Tarragona, a la llavors encara Divisió VII de la UB, significà l'esclat de l'antropologia social a la nostra universitat.

Efectivament, Joan Prat fou el creador de l'àrea d'Antropologia a la Universitat, però a més s'implicà socialment i territorialment de manera activa per expandir aquesta àrea de coneixement, amb nous projectes com l'Institut Tarragonès d'Antropologia (ITA) o la revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya. Posteriorment, amb la creació de la Universitat Rovira i Virgili (URV), promogué la constitució del Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social de la URV, el DAFITS, del qual exercí la direcció entre 1994 i 1997.

Els resultats de la seva investigació són ingents: ha participat en la publicació de 20 llibres i ha escrit més de 200 articles científics, i la seva investigació s'ha centrat en la cultura popular catalana, especialment les festes i la religiositat popular; els mites contemporanis i la seva plasmació a la literatura i el cinema; l'antropologia de la religió; la formació del pensament etnològic a Catalunya, des de les seves arrels al moviment folklorista i a l'anomenat excursionisme científic, vinculat al romanticisme burgès; i l'anàlisi de les narracions autobiogràfiques com a expressió de la identitat de les persones i del sentit de la vida. La seva tasca investigadora d'excel·lència el va fer mereixedor de la medalla Narcís Monturiol al mèrit científic, guardó atorgat per la Generalitat de Catalunya, i a ser reconegut a la URV com a professor distingit.

En ocasió del 20è aniversari de la creació de la URV, hem tingut oportunitat de constatar l'evolució tan positiva que ha tingut la nostra universitat en aquest breu curt període de temps. Les raons d'aquesta evolució són alhora col·lectives, de definició d'una determinada cultura científica de la institució, i individuals, de confluència d'un conjunt d'excel·lents universitaris, que en un moment i lloc determinat sumen els seus esforços en la direcció de consolidació de la universitat investigadora que avui és la URV. Joan Prat és un d'aquests universitaris. La seva tasca en totes les facetes de la universitat (docent, investigadora, de transferència de coneixement i també de gestió) i el seu magisteri en el camp de l'antropologia han contribuït a donar a aquesta àrea una visió estratègica de conjunt i a situar-la en posicions capdavanteres i d'impacte científic internacional, una

circumstància que ha impulsat el conjunt de la universitat a significar-se acadèmicament i científica tant des del punt de vista social i territorial com d'impacte internacional.

A títol personal i com a rector, felicito Joan Prat pel seu excel·lent treball com a professor d'universitat, i en nom de tota la comunitat universitària li agraeixo la seva contribució a la definició del model d'universitat investigadora compromesa amb la seva societat que avui és la URV.

FRANCESC XAVIER GRAU VIDAL
Rector de la Universitat Rovira i Virgili

Pròleg

Una jubilació és, abans que res, un trànsit que duu a un canvi d'estat. Com no podia ser d'altra manera, la jubilació d'un antropòleg com Joan Prat no podia estar exempta d'una ritualització, tot i que el context social en què ens movem sigui cada dia més banal i menys ritualista. De fet, a les societats que ens serveixen de model als antropòlegs no hi ha ritus de jubilació. Aquest és un invent de la societat industrial i productivista. En el nostre cas, a més, «l'empresa» no aporta un Rolex convencional, però sí un pla de prejubilació. Tot plegat, sembla que el ritual més raonable i el més ple de significat pot consistir a revisitar el camí fet per aquest iniciat que ara canvia d'estatus amb la complicitat d'aquells que el van acompanyar durant el trajecte.

Els tres editors d'aquest llibre tenim dubtes sobre si la tria de col·laboradors que hem cercat és la justa, és a dir, aquella que el mateix Joan hauria volgut fer. El criteri que vam seguir va ser el de realitzar una selecció d'aquells companys generacionals i d'aquells més joves que han tingut amb el Joan una relació especial, de col·laboració, d'afinitat de gustos i d'interessos de recerca. També hem cercat una diversificació geogràfica, per tal que hi fossin presents el màxim d'universitats i de centres amb què ell ha tingut una especial relació. És obvi que hem pogut incórrer en algun oblit, per la qual cosa demanem disculpes, sobretot al protagonista del llibre.

A finals de la primavera de 2011 vam llençar la crida a 30 companyes i companys, demanant-los la col·laboració per al llibre i posant la data de la tardor com a límit per lliurar els seus originals. Uns quants d'ells, els més puntuals, ens van fer arribar els textos a inicis de la tardor, la majoria abans d'acabar el període, pels volts de Nadal, i uns altres, fent-nos patir una mica, l'han lliurat al llarg de l'hivern. Agraïm a totes i a tots l'extraordinària rebuda i la complicitat en relació amb el projecte. És obvi, però, que el mèrit d'aquesta massiva recepció no és nostre sinó del subjecte de l'homenatge, el mateix Joan. Només quatre companys no han pogut participar-hi, per motius personals i de salut.

El llibre es compon de tres parts, temàticament diferenciades, on hem volgut agrupar els assajos dels nostres col·laboradors, a partir de les tres grans línies de recerca dins de la trajectòria intel·lectual i científica de Joan Prat. La primera part té el nom d'«Antropologia de la religió i dels sistemes simbòlics». La segona la titulem «D'etnografies i etnologies». Per últim, la tercera part l'hem batejat amb el nom d'«Autobiografies, memòria i sistemes de representacions». La immensa majoria dels assajos responen d'una manera directa a la temàtica corresponent, encara que d'altres se n'aparten una mica. En

tot cas, no hem volgut en cap moment forçar el tema de les contribucions o suggerir canvis. Finalment, el llibre recull una bibliografia, creiem que exhaustiva, amb totes les publicacions del Joan.

A tots els col·laboradors i col·laboradores els volem expressar la nostra gratitud, incloent en aquest apartat els autors de les fotografies que il·lustren el llibre. I al Joan la reiteració de la nostra amistat i reconeixement.

Antropologia de la religió
i dels sistemes simbòlics



© Inés Tomàs

• PÒRTIC •

De les formes ordinàries de la vida religiosa: l'obra de Joan Prat i la seva etnografia de l'espiritualitat subalterna

JORDI ROCA GIRONA
Universitat Rovira i Virgili

Aquest llibre, com hom pot comprovar a l'índex, està estructurat en tres grans apartats que, d'antuvi, pretenen agrupar i classificar el conjunt de l'obra de l'homenatjat, Joan Prat. Tota classificació és inevitablement arbitrària i aquesta, òbviament, no ho és menys. Una de les raons principals que abonaria, en aquest cas, aquest caràcter és, a parer meu, la constatació que el conjunt de l'obra del Joan és, de fet, inclassificable. No pas en el sentit d'inqualificable que sovint s'associa, matusserament, a aquest adjectiu, sinó en el sentit, ben diferent, d'obra dotada de tanta coherència i continuïtat que es fa difícil arbitrar qualsevol intent de compartimentar-la. I això perquè quan el Joan ha escrit de i sobre temes que hom podria encabir —com ho hem fet nosaltres— sota l'etiqueta de l'etnologia ibèrica o de la biografia, rarament ha deixat de connectar-los amb «El Tema», en majúscules, que constitueix l'eix transversal del seu recorregut investigador i pel qual se'l coneix i reconeix no només en els entorns acadèmics sinó també —i això, tot i que pugui resultar paradoxal, ja és més difícil— en els que no ho són. Aquest tema no és altre, certament, que el de l'antropologia de la religió. Tanmateix no podria deixar d'assenyalar, per no traïr, precisament, un dels paradigmes més rellevants que vàrem poder descobrir i certificar en la incursió que Joan Prat va fer en el terreny dels relats biogràfics, que aquesta coherència que ara jo esmento i, fins a cert punt, demostraré, no deixa de ser una certa conseqüència de la (de)formació socialitzadora que ens emmena a veure la biografia d'algué, sigui investigadora, sentimental o vital, com un tot dotat d'una «estranya» coherència. La realitat, certament, és menys compacta i d'una peça de com se'ns mostra sovint i de com la volem veure des de la mirada retrospectiva i reflexiva. El mateix Joan Prat, en referir-se als motius, per exemple, que el dugueren, en el seu moment, a dedicar-se a l'estudi de les sectes, en fa un al·legat explícit i esmenta, en primer lloc, el factor de la casualitat, provocat pel fet d'haver hagut de dirigir treballs d'alumnes sobre el tema; en segon lloc, la curiositat que li despertaren un seguit de lectures periodístiques i d'una novel·la sobre sectes, i, finalment, la formulació d'una sèrie d'hipòtesis a partir de la seva assistència a cursos de gnosi (1997: 85-86).

Les primeres incursions de Joan Prat en les publicacions impreses daten de la dècada dels setanta del segle passat, amb diferents articles sobre temàtiques com ara els exvots (1972) i diversos mites de tarannà tan diferent com els de la Sagrada Família (1978), d'Èdip (1980) o del Comte Arnau i Dràcula (1974, 1980), en el marc de l'efervescència d'estudis entorn de la qüestió de la «religió popular» que proliferaren a la dècada dels 70. En aquestes publicacions inicials que esquitxen la dècada esmentada ja es poden esbrinar algunes de les característiques del que serà la posterior contribució científica del Joan: una considerable diversitat, quant a format i característiques, dels indrets de publicació —des de la sèrie de mites (Dràcula, l'home llop, Frankenstein, la mòmia) publicats a la revista *Triunfo* l'any 1974 en col·laboracions de 5 pàgines fins a extensíssims, per als paràmetres actuals, articles de gairebé 50 pàgines localitzats a la revista *Ethnica* (1973, 1975), passant per diverses ressenyes aquí i allà i alguna aparició en revistes corporatives com ara els *Quaderns de l'Obra Social* (1979)—, i una combinació de treballs de caire eminentment descriptiu amb d'altres de tarannà més teòric (vegeu per exemple l'article de 1976), sense oblidar, ja de bon antuvi, la tasca, sempre pacient, sistemàtica, entretinguda i tan necessària, dels reculls bibliogràfics (1977, sobre bibliografia antropològica sobre Espanya, i 1980, sobre els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya). Després d'aquestes aportacions incipients el Joan s'endinsa ja en el que ell mateix ha qualificat sovint com a cicles o patrons —de ben segur que aquesta darrera paraula li agradarà més— personals de recerca, consistents bàsicament en períodes temporals de 7 anys, tot i que de fet el *décalage* entre la recerca pròpiament dita i la seva visualització en publicacions acaben confegint, sobre el paper, períodes més aviat de 10 anys, caracteritzats —i aquí la qualificació ja no és seva— per una mena d'estats possessius, frenètics i àdhuc obsessius, amanits amb fortes dosis de passió que, com una febre, el malalt encomana, generós, a tot aquell que li pregunta pel tema, i que acaben, com a punt culminant, en la publicació d'un llibre o monografia. A *El estigma del extraño* ho deixa ben clar: «Todo parece indicar que este número mágico —el 7— regula mis biorritmos intelectuales y determina los niveles de pasión, interés, indiferencia o sopor con los que he abordado los objetos de estudio que me han interesado en mi carrera investigadora» (1997: 16).

És així que la dècada dels 80, doncs, és «la dels santuaris marians»; la dels 90, «la de les sectes», culminada, sens dubte, amb el seu llibre més conegut i més venut, *El estigma del extraño* (1997, i reeditat el 2007); la dels 2000, «la dels relats biogràfics», rematada amb un llibre que el va fer patir més del compte —tot i que, quin no li ha fet el mateix?—, *Los sentidos de la vida* (2007), i l'actual dècada, en fi, serà —és ja— la dels nous moviments religiosos misticoesotèrics. Dels santuaris marians a la nebulosa misticoesotèrica, passant per les sectes. Com bé assenyala Manuela Cantón en el seu text, en el mapa de l'imaginari de la majoria, santuaris i sectes apareixerien en els extrems oposats. Resultaria fàcil i fins i tot atractiu veure en aquell inici i en aquest final provisional —ens resten, de ben segur, encara alguns cicles investigadors del Joan per endavant— una mena d'itinerari evolutiu o de circularitat en espiral. Tanmateix, com a bon antropòleg, Joan Prat ens ha mostrat que les connexions entre paratges aparentment tan allunyats són més presents del que hom podria pensar, entre altres coses perquè ambdós són manifestacions perifèriques d'una ortodòxia hegemònica que, d'una manera o d'una altra, la qüestionen, la matisen o la impugnen. De fet, el terme mateix de «religiositat popular», que és ben bé on podria encapsular-se la primera etapa de recerca del Joan, es va confegir a Europa en el context del predomini de les religions oficials històriques amb l'objectiu de diferenciar

les pràctiques religioses del «poble» de les de l'elit social més propera a la religió «oficial» (corresponent a la jerarquia, la doctrina, els preceptes morals, els rituals formalitzats-encarcarats, etc.). Al Joan l'ha interessat poc, i no se n'amaga, l'ortodòxia —potser perquè la coneix massa i l'avorreix, dos factors que combinen lamentablement amb la vocació investigadora—, i ha esdevingut un apassionat, en canvi, de les pràctiques concretes, situades en un temps i un espai determinats, atent a allò que la gent diu i la gent fa més que no pas a les normes, que m'atreviria a dir —i espero que em perdoni la gosadia un pèl malvada— que només l'interessen especialment en la mesura que aquesta gent que diu i fa les transgredeix. No endebades, ja de bon antuvi, quan al «Departament» d'Antropologia de Tarragona —entre cometes perquè així en dèiem però no ho era encara— es treballava per projectes —no s'ha de confondre amb «per objectius», en el sentit administratiu del terme— i cada professor definia un àmbit concret de recerca al qual s'integraven, amb els corresponents treballs de curs, els alumnes —pocs i afortunats— que cursaven alguna assignatura d'antropologia, tot seguint i complimentant, bàsicament, les «famoses» guies de treball (vegeu els primers números de la revista *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*), el Joan va confegir la referida a l'«experiència religiosa ordinària» (1983a; 1983b). Una denominació gens casual que duia implícita, ja de forma primerenca a inicis dels 80, una revisió crítica de l'etiqueta tan usada fins aleshores de «religió popular». Joan Prat, en efecte, ja aconsellava aleshores «[...] deixar de parlar de 'religió popular', concepte tan manipulat i polisèmic que es fa difícilment operatiu, i introduir el concepte d'«experiència religiosa ordinària». Ara bé, no és el canvi de nom el que pot resultar significatiu, sinó el canvi d'actitud metodològica que aquest canvi porta aparellat, car la nova orientació implica un seguit de desplaçaments respecte d'allò *que* cal analitzar, *qui* cal cercar com a informador i *com* portar-ho a terme» (1983a: 59).

Ja de bon antuvi, val a dir que en línia amb una de les tal vegada més idiosincràtiques característiques de l'antropologia feta pel grup de Tarragona, el Joan insistia amb precisió lúcida en la tendència de la disciplina a ancorar-se en temàtiques més aviat properes al quefer dels folkloristes i a deixar de banda altres problemàtiques considerades menys «exòtiques», més prosaiques, més... *ordinàries*: «Un dels aspectes que sempre m'han deixat un mal regust de boca en llegir el corpus de literatura que conec sobre 'religió popular' és l'arbitrària selecció de tòpics o aspectes que amb més o menys consciència hom hi realitza. Així, mentre que m'he topat amb una munió d'articles i llibres sobre el culte als sants, sobre exvots, sobre romiatges i santuaris, etc., no n'he llegit cap, però és que cap, sobre el fet d'anar a missa els diumenges [...], que és probablement la pràctica religiosa seguida per un nombre més gran de persones, pertanyents a totes les condicions i classes socials, i això des de fa segles. Resulta, doncs, i la paradoxa sembla evident, que la pràctica més tradicional i massiva (i suposo, per tant, que en bona lògica 'popular') rellisca a l'estudiós de la 'religió popular', segurament perquè aquest té feina a perseguir ritus exòtics i, per tant, minoritaris, en algun racó de muntanya» (1983a: 59-60). També a diferència del que amb certa freqüència succeeix a les files antropològiques, ben formades i preparades per a la crítica i més insegures i incertes a l'hora d'assajar la proposta d'alternatives, el Joan prosseguia la seva argumentació sistemàtica recollint el repte que ell mateix s'havia imposat a partir de la crítica precedent: «Si no són les novenes, els exvots i les pedres de llamp, etc. els que han de focalitzar l'anàlisi, quin és l'objecte d'estudi? L'objecte d'estudi, el que anomeno l'*experiència religiosa ordinària*, inclou el conjunt sencer de comportaments, ritus, concepcions, vivències, representacions socials i símbols de caire

religios que en un marc concret —espacialment i temporalment— sustenten uns individus o grups d'individus també concrets. Aquestes experiències, comportaments o vivències no tenen per què ésser estranyes, exòtiques, ni arcaiques; com més normals, vulgars i ordinàries siguin, millor. Cal, primer, descobrir la lògica de la regla, per anar a l'excepció, i no fer-ho a l'inrevés. Per tant, abans d'anar a les muntanyes a cercar informadors vells, analfabets i com més feréstecs millor (que practiquin ritus exòtics o creguin en 'supersticions' que amb una mica d'imaginació farem remuntar al paganisme o a la prehistòria), és preferible centrar-nos en aquells que tenim al costat —parents, amics, veïns, etc.—, que constitueixen la xarxa social en la qual habitualment ens movem. En efecte, qualsevol persona és susceptible d'esdevenir informador, atès que l'experiència religiosa ordinària és això: comuna, vulgar, rutinària, i no en el sentit despectiu que poden adquirir en certs contextos aquests adjectius, sinó en les seves connotacions d'ordinarietat, quotidianitat i familiaritat» (1983a: 62-63). Persones normals i corrents, doncs, com a informants privilegiats, i manifestacions i escenaris quotidians com a indrets d'observació. D'aquí que la dita «guia de treball» sobre l'«experiència religiosa ordinària» (Prat, 1983b) es confegís a l'entorn de tres eixos principals: la casa (o religió domèstica), l'església parroquial (o la religió comunitària), i l'ermita i el santuari (o la religió supracomunitària); i que s'hi consignessin apartats com ara els exercicis de pietat, la celebració del calendari litúrgic, els especialistes casolans, la recepció de sagraments, la predicació i els sermons, les promeses i vots o els aplecs.

En una línia similar podríem emmarcar l'atracció o la preferència del Joan —compartida en aquest cas per gairebé la pràctica totalitat d'antropòlegs— per aprofundir, escatinyar i furgar en les contradiccions, antagonismes o desajustos existents entre els discursos i les imatges dominants o hegemònics i la realitat que ens ofereix l'acostament directe —i sovint participatiu— als subjectes i realitats de què s'ocupen aquests discursos i imatges socials, com declara de manera gens ambigua a *El estigma del extraño* (1997: 86).

Retornant al patró biogràfic-investigador al qual em referia més amunt, que clouria cada cicle amb la corresponent monografia final en forma de llibre, val a dir que aquest final no és pas casual ni anecdòtic. Joan Prat sempre ha tingut molt d'amor per la publicació en format de llibre. En aquest sentit podem dir que és un clàssic i un romàntic. Un clàssic perquè pensa la recerca en termes de la culminació, a l'horitzó, amb una monografia. Un romàntic perquè malgrat el menyspreu i l'acarnissament que la inquisició dels índexs d'impacte ha precipitat sobre un dels productes fonamentals de les ciències humanes i socials, empesa pel fonamentalisme dictatorial dels criteris emanats de les (mal) anomenades «ciències dures» i mancada de qualsevol engruna de sensibilitat científica, segueix aspirant a fer que la màxima expressió, la més acurada i la més cofoia, del seu treball l'assoleixi aquest objecte gairebé màgic que és el llibre. Pensar, des de l'inici de la recerca, en l'elaboració final d'un o diversos llibres i no d'una rastellera d'articles sofregits, més o menys banals, sempre escadussers, sovint impotents, és plantejar-se, coherentment, la recerca com una forma d'ascetisme intramundà per contraposició a unes simples i senzilles tandes d'exercicis espirituals de cap de setmana llarg. La metàfora, més o menys reeixida, és deliberada, perquè no només apunta a les característiques del producte de la recerca en l'obra del Joan, sinó també al tarannà mateix de la recerca. Com assenyalava afectuosament Will Christian en el seu article, el Joan ha tingut una manera ben identificada de fer recerca. Una manera profundament i idiosincràticament etnogràfica, amb una important dosi d'humilitat, de sensibilitat, de paciència i àdhuc d'heroisme. Hom

se l'imagina —perquè el treball de camp en general, i el del Joan en particular, ha estat sempre individual i només es pot imaginar, per tant, la seva pràctica a partir d'una mena de simbiosi entre el que aporta el coneixement personal del personatge i el que destil·la en els seus escrits i les seves classes, conferències, etc.— amb aquell posat discret i aquella actitud encuriosida, a mig camí entre la ingenuïtat i la cerca incisiva, captivant els seus interlocutors i deixant-se seduir alhora per ells, mantenint la distància i capbussant-se fins al fons, amb totes les conseqüències, en allò i amb aquells que constitueixen el centre del seu interès. Ell mateix, en una d'aquestes freqüents incursions que realitza al rebost de la investigació, no s'està d'explicar, després de reconèixer l'angoixa i el sentiment de culpa que li va provocar un intent d'acostar-se al camp de manera encoberta, sota la imatge d'un fals adepte, quina estratègia segueix —si més no en la seva recerca sobre sectes— a l'hora de presentar-se: «Como lo que realmente soy: un profesor de Antropología Social de una pequeña universidad de provincias, interesado por el estudio de las religiones» (1997: 11). Tampoc se li fa estrany —més aviat al contrari, puix que bé es podria afirmar que en ocasions s'hi prodiga— l'exercici d'apropar el lector, gairebé amb un to de confiança còmplice, al magatzem emocional que li procura la recerca, relatant per exemple l'impacte que li causaren els Hare Krixna, els seus intents (frustrats) d'«abandonar-se» per tal de sentir l'èxtasi que devien experimentar els devots, la seva dificultat per separar els aspectes professionals dels personals i emocionals, etc. Hom se l'imagina, en fi, com una espècie híbrida —si acudíssim a la cultura popular d'una certa indústria cultural m'atreviria a dir entre el professor Tornassol i Woody Allen—, fràgil però persistent, ingenu però incisiu, simpàtic, turmentat..., i, per sobre de tot, increïblement dotat per al treball de camp, que ha dut a terme, a voltes, entre els informants i en els escenaris més difícils i hostils. Potser per la naturalesa d'aquestes unitats d'observació que han centrat el seu treball, potser per la seva aparença, potser per la seva actitud, el cert és que tot sovint, en el camp, s'ha topat amb persones que el volien convertir, amb gent a qui no els ha agradat —i li ho han fet saber— la seva independència i manca de prejudicis, amb situacions ben allunyades dels seus estàndards de confort habituals. Topades que gràcies al seu sentit de l'humor i a una notable manca d'un mal entès pudor professional ens han permès gaudir als afortunats que, delerosos, esperàvem i esperem el retorn d'aquestes incursions sobre el terreny d'hores i dies de relats gairebé èpics, a voltes hilarants, sovint llindants amb allò increïble, sempre apassionants. Hom no només intueix, sinó que sap íntimament, que l'etnografia del Joan no és un bon mirall per comparar-s'hi, perquè sempre se'n surt mal parat. On d'altres, la majoria, han anat substituint l'estada perllongada i plena en unitats d'observació per petites aventures d'estil Can Fanga o pixapins o *dominguero* més o menys arreglat, el Joan ha mantingut aquella indestructible fe en la naturalesa autèntica del mètode etnogràfic, aquella il·lusió de novici que el fa no projectar, d'antuvi, cap ombra d'escepticisme ni d'aire de superioritat ni de paternalisme subliminal envers els seus informants. Bé podria dir aquí que la seva és una etnografia compromesa, que probablement ho és en bona mesura, però per sobre de tot m'agrada més pensar que la seva és una etnografia ben entesa.

Aquesta, sens dubte, és una altra característica de la manera de fer del Joan. No només escolta i és pacient i honest amb els seus informants sinó que també practica aquestes virtuts amb els seus col·legues i alumnes. Més encara, la seva manera de fer recerca m'atreviria a dir que és idiosincràtica, perquè conjuga dos elements que aparentment són contradictoris i que a mans de la majoria d'investigadors esdevindrien un autèntic exercici

matusser. He esmentat aquesta voluntat persistent, diria que gairebé malaltissa, del Joan per seguir maldant per fer treball de camp en majúscules, etnografia en un sentit ple de la paraula, que no té per què voler dir necessàriament —però que sovint ho implica o se li suposa— etnografia clàssica. Del Joan sabem —no només perquè el coneixem sinó perquè també ho explica generosament i detallada als seus llibres— que ha passat llargues temporades amb els Hare Krixna, que ha caminat i recorregut durant anys els santuaris catalans, que ha fet el camí de Sant Jaume, que ha assistit, com a participant, a seminaris, trobades o *performances* experimentals d'indole diversa, tot i que units en la pertinença a aquesta espiritualitat errant i policonsumista —com l'anomena Manuela Cantón al seu text— característicament postmoderna, de dies o setmanes de durada, que implicaven allunyar-se del món, seguir jornades draconianes, obeir normes estrictes, suportar proves doloroses... Pràctiques, doncs, de treball de camp etnogràfic «de tota la vida» en una vida —quant a condicions acadèmiques i de producció del coneixement— poc amable i poc facilitadora d'aquestes «vel·leïtats». I, tanmateix, de bon antuvi, el Joan sempre ha incorporat alumnes i exalumnes als seus projectes de recerca. Ha format equips i hi ha treballat. En sap. I sap reconèixer el treball i ser agraït. A *El estigma del extraño* (1997), per exemple, la llista d'agraïments —mai una relació de compromís sinó una extensa i comentada geografia de gratituds i reconeixements detallada i primmirada— ocupa ben bé quatre pàgines i una cinquantena de noms. Cadascun dels seus grans projectes de 7 anys o una dècada va associat a un equip de persones que generalment ha aconseguit el miracle que funcionés com a tal. Això vol dir, entre altres coses, que es planteja el treball sense jerarquies pel que fa a la llibertat de tothom de fer la seva aportació al grup. Jo mateix he pogut comprovar com el Joan «perdia» alguna que altra decisió de programació o plantejament de la recerca perquè la majoria del grup defensava una opció diferent de la seva. I cap problema.

Si aquesta dimensió col·lectiva de la recerca feta pel Joan és palesa en l'esmentada incorporació d'estudiants o antics alumnes als seus equips, no ho és menys que el Joan és també d'aquelles *rara avis* investigadores que practica el noble, humil i interessant art de donar a llegir resultats més o menys preliminars o definitius a col·legues propers per rebre'n el corresponent *feedback*.

Aquesta manera d'investigar, aquest etnògraf persistent, també ha sabut mantenir-se, al llarg del seu ja dilatat recorregut, al marge de modes i d'eleccions convenients, en el sentit d'«estratègiques», «prioritàries», és a dir, amb més possibilitats també de finançament. De fet, la temàtica central de la seva obra per molts ja suposava, en el seu moment, una mena d'aposta encaminada al fracàs més absolut. Des de diversos fronts, inclòs l'acadèmic, es presagiava, justament en l'època en què el Joan va començar la seva recerca, el triomf incontestable d'un procés secularitzador i, per tant, desacralitzador, que tenia les arrels en l'adveniment de la modernitat però que, en el cas concret de Catalunya i Espanya, havia de rebre una embranzida definitiva amb la fi de la dictadura i l'inici de la transició democràtica. És cert que, tanmateix, la vessant més popular de les manifestacions religioses va assolir en aquest context una certa rellevància com a marcador d'una identitat prèviament mal vista i mal digerida per les autoritats civils i eclesiaístiques. Però enmig d'una societat que descobria a cada cantonada la conquesta de nous i desconeguts espais de llibertat, l'anomenada religiositat popular no semblava tenir gaire futur. No cal dir que les previsions de la teoria sociològica sobre la fi de les religions han tingut el mateix èxit que la resta de presagis apocalíptics sobre la fi de qualsevol altra institució social —com ara la família, per citar-ne només una.

Ja he fet esment de la inqüestionable coherència de l'objecte i els subjectes d'estudi de la seva obra. Voldria afegir ara que, més enllà d'això —que és més una constatació, una evidència, que no pas necessàriament una valoració—, el contingut i el tarannà d'aquesta obra coherent també n'han estat, de coherents. I ho han estat especialment en un sentit, ara sí, que m'atreveixo a qualificar de lloable: darrere d'aquest aspecte amable, un pèl —només un pèl— sorneguer i una mica —només una mica— foteta, però sempre educat, divertit i dialogant, les aportacions científiques del Joan no han estat benivolents ni han caigut en l'autocomplaença. Fins i tot m'atreviria a dir que sovint ha aconseguit, sense proposar-s'ho necessàriament, capgirar aquella pràctica tan miserable, però àdhuc tan habitual, de ser feble amb els poderosos i dur amb els febles, especialment pel que fa a la primera part de la sentència. El Joan ha tocat, sovint, el voraviu al poder hegemònic. Sense concessions. I amb algun que altre disgust. Especialment paradigmàtica en aquest sentit resulta la seva recerca més coneguda, publicada en forma de llibre sota el títol ja a bastament citat d'*El estigma del extraño*. La primera de les dues grans preguntes que menen la investigació és ja tota una declaració d'intencions: «¿Por qué la sociedad en la que vivimos —supuestamente democrática, liberal y tolerante— etiqueta de sectarios a determinados grupos religiosos y con este estigma los deja fuera de sus fronteras sociales, culturales y simbólicas?» (1997: 7). Al llarg del llibre dedica els tres primers capítols dels set —novament el 7— de què consta a respondre a aquesta pregunta. I la resposta és, com resulta habitual en la recerca del Joan, ordenada, estructurada, didàctica, pedagògica, accessible, intel·ligible, comprensible... i contundent. Sense gaires miraments ni equilibris calculats fa allò que la millor tradició antropològica ha fet permanentment: subvertir, en el sentit etimològic precís de posar allò que és a sota, allò que no està a la vista, a sobre, despullat a la mirada de tothom. Un acte impúdic, aquest, que gairebé per si sol desmunta tòpics, torpedina estereotips, revela connexions abans insospitades i ara clarividents, situa el lector, en suma, en situació protagonista de descobridor i desllorigador de lògiques culturals donades per descomptat que de la mà de l'antropòleg comencen a trontollar, a qüestionar-se i a ser vistes amb una nova dimensió. Fet aquest primer pas, tanmateix, no s'abandona el lector al desconcert de la simple denúncia i a la paràlisi de l'escepticisme, sinó que hom ha de facilitar-li les eines adequades per a la seva reeixida explicació, comprensió i interpretació. El Joan ha fet això amb mestratge. En l'obra de referència esmentada emmarca l'objecte d'estudi històricament, situant-lo en el context de les heretgies, i fa ús del concepte teòric del binomi legitimitat/il·legitimitat per il·luminar-ne la lògica amb encert. Com ja avança de manera clarivident i incisiva amb un exemple a la mateixa introducció del text: «[...] la vida de un monje benedictino de Silos y la vida de un monje de Hare Krisna de Brihuega son objetiva y estructuralmente similares por no decir idénticas; lo que cambia de forma radical es la mirada cultural con la que enjuiciamos a uno y a otro. El primero —el benedictino— está legitimado, mientras que el segundo —el devoto de Krisna— carece de esta legitimidad social. Y es la existencia o no de esta cobertura social [...] lo que determinará unas actitudes diferentes hacia uno y otro» (1997: 8). Una cita que compendia amb excel·lència les virtuts de la mirada antropològica abans esmentades i que permet entendre fàcilment els escarafalls que el llibre va provocar entre alguns representants del poder hegemònic, que, si els varen quedar encara ganas de seguir llegint, varen poder arribar fàcilment a l'exasperació quan en parlar de les esglésies, ja avançat el llibre, el Joan, després de rememorar el caràcter «sectari» inicial de les esglésies ara institucionalitzades, amb cita de l'epístola de sant Pau als efesians inclosa, etziba:

«Todo parece indicar que, siguiendo un razonamiento más o menos juicioso, se debería concluir que si la Iglesia primitiva —grandemente reivindicada por las múltiples iglesias de tradición cristiana— se consideró en su tiempo una realidad típicamente sectaria, dicha constatación debería propiciar, como mínimo, un acercamiento más prudente o matizado a los fenómenos sectarios actuales. Pero no es así, y los autores citados, en una pirueta mental que resulta incomprensible desde la lógica, se reafirman en la unicidad, veracidad y exclusividad de la Iglesia cristiana —pero ¿cuál de ellas?— frente a todas las enseñanzas sectarias. Y con este canto al exclusivismo, al fanatismo y a la intransigencia, caracteres que —iluso que es uno— creía patrimonio del discurso sectario, concluye de forma casi grotesca la reflexión de los representantes de las iglesias establecidas sobre los grupos e instituciones emergentes, es decir, sectarias» (1997: 73).

El 21 d'abril d'aquest any —potser el darrer de la humanitat si les profecies maies es compleixen— l'edició de Catalunya del diari *El País* publicava un extens article de Joan Prat amb motiu de la propera festivitat de Sant Jordi, titulat «Sobre dracs, monstres i herois». En el text el Joan fa tot de referències històriques, mitològiques, al·legòriques, literàries, religioses, folkloristes, fins i tot psicoanalítiques, i, òbviament, delecta els lectors amb una lúcida i imaginativa interpretació simbòlica final, tot conclouent que «de dracs i monstres, el món n'està farcit» i que, «en canvi, ens manquen els herois d'altres èpoques que com [...] Jordi de Capadòcia apareixien en el moment oportú i amb la seva meritòria tasca de carregar-se dracs i aranyes deixaven la terra més neta de com l'havien trobada», per acabar rematant, en un to entre poètic i irònic, que «aquest combat, avui, sembla més complicat i tot fa preveure que caldrà continuar escrutant l'horitzó per veure si apareix algun matadracs que ens ajudi a retrobar l'esperança de les primaveres futures». Confesso que no m'he pogut resistir a fer notar que aquest article apareix 30 anys després de la publicació d'un parell d'articles de la primera etapa del Joan titulats «La llegenda de sant Jordi i el drac» (1982) i «La llegenda de la lluita de l'heroi i el monstre: a propòsit de Sant Jordi» (1982a), aparegut el primer a la revista *Ciència* i editat el segon a *Papers (revista d'informació)*, la revista local del poble de la Selva del Camp. El mateix tema, gairebé els mateixos títols, 30 anys després. Aleshores, una contribució doble, en una revista de prestigi en un cas i més voluntariosa, com tantes que el Joan ha fet al llarg de la seva vida professional, en un altre cas. Ara, una contribució a un dels principals diaris estatals, en línia també amb un cert hàbit del Joan, que ja de bon començament sovintejà amb els seus articles les pàgines dels entranyables i ja desapareguts *El Noticiero Universal* i *Tele/Expres*. Tanmateix, ahir com avui, de ben segur que l'encàrrec de preparar tots i cadascun d'aquests articles —i tots i cadascun de les dotzenes que n'ha escrit, i totes i cadascuna de les incomptables conferències que ha impartit, de les classes que ha donat (perquè sí, anys i anys després d'haver donat una mateixa classe encara es neguiteja i se la prepara com el primer dia), de les intervencions en tribunals de tesis (sempre ben escrites a mà en les clàssiques fitxes perfectament ordenades)— li ha generat el mateix nerviosisme neuròtic i aquell punt de flagel·lament posterior a una acceptació que prèviament s'havia debatut, com la lluita de l'heroi amb el monstre, entre el *sí* incitat pel sentit del deure professional i el *no* seductor proposat per les forces del desig d'encolomar-ho a algú altre tot dient-se a si mateix que ell ja no està —o no ha d'estar— per a aquestes coses. Tot plegat, en fi, deixant de banda l'evident influència judeocristiana que denota, el que fa més palès és la tossuda i incorregible voluntat del Joan per prendre's i fer les coses seriosament, amb rigor, professionalitat, humilitat i molt d'amor. No podria ser d'una altra manera tractant-se d'un inves-

tigador d'una autoexigència màxima, que en totes i cadascuna de les seves recerques s'ho ha llegit tot i més, ha redactat i ha tornat a redactar «llençols» d'esquemes i esborranys, ha desaparegut i s'ha tancat per redactar, i ha produït sempre, finalment, textos que, més enllà de l'incert i la brillantor que sovint han tingut, han transmès inequívocament una gran dosi de treball, de reflexió i, per sobre de tot, d'honestedat, tant científica com humana.

Bibliografia

- PRAT CARÓS, J. (1972), «El Exvoto; un modelo de religiosidad popular en una comarca de Cataluña», *Ethnica*, núm. 4, p. 137-168.
- (1973), «Estructura y conflicto en la familia pairal», *Ethnica*, núm. 6, p. 132-180.
- (1974), «Drácula», *Triunfo*, núm. 578, p.48-53.
- (1975), «La posición social de la mujer en el Israel bíblico y Cataluña. Notas para una aproximación», *Ethnica*, núm. 10, p. 107-151.
- (1976), «Un esbozo teórico sobre la funcionalidad cultural del mito», *Universitas Tarraconensis*, núm. I, p.115-141.
- (1977), «Una aproximación a la bibliografía antropológica sobre España», *Ethnica*, núm. 13, p. 131-171.
- (1978), «Análisis de un mito: la Sagrada Familia», a PONS, J., et alii, *Perspectivas de la Antropología Española*, Madrid, Akal, p. 181-226.
- (1979), «Festes populars i identitat nacional a Catalunya», *Quaderns de l'Obra Social*, núm. I, p. 25-28.
- (1980), «El comte Drácula i el Comte Arnau: una comparació», *Ciència*, núm. 2, p. 30-34.
- (1980), «Mito e interpretación: el caso de Edipo», *Universitas Tarraconensis*, núm. 2, p. 151-189.
- (1980), «Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya», *Quaderns de l'ICA*, núm. 1, p. 29-63.
- (1982), «La llegenda de sant Jordi i el drac», *Ciència*, núm. 15, p. 6-19.
- (1983), «Religió popular o experiència religiosa ordinària?: Estat de la qüestió i hipòtesis de treball», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm. 2, p. 49-69.
- (1983), «L'experiència religiosa ordinària. Guies de treball», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm. 2, p. 145-170.
- (1997), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Ariel.
- (2007), *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*, Barcelona, Bellaterra.

De los santuarios a las nebulosas. Los lugares de la religión en la obra de Joan Prat

MANUELA CANTÓN DELGADO
Universidad de Sevilla

ÓSCAR CALAVIA SÁEZ
Universidad Federal de Santa Catarina¹

La cultura de los miserables del mundo es profundamente religiosa. Estar en solidaridad con ellos requiere no sólo un reconocimiento de aquello a lo que se enfrentan, sino también un aprecio por su forma de enfrentarse a su situación (West, 2011: 20)².

Las ciencias sociales se propusieron un día ocuparse de la religión, secularizando el viejo dominio de la teología; pero lo hicieron al precio de adoptar el punto de vista de la institución religiosa, y con él sus definiciones. Religión es, así, lo que quieren los cleros, los cánones y los libros sagrados, y para todo lo demás hay que buscar adjetivos como *subalterno*, *popular* o *alternativo*. Joan Prat ha elegido repetidamente otro camino y lo ha recorrido de la mano de un hacer etnográfico respetuoso pero sin concesiones a dioses o a creyentes, sean antiguos o nuevos; un camino singular en la antropología de la religión a la que estamos más acostumbrados. A la larga, un camino comprometido con la autonomía individual, muchas veces sabotada por quienes entienden que la libertad secular sólo puede darse dejando fuera a las religiones. Quizás es su disección del miedo a las *sectas* religiosas lo que mejor ejemplifica su empeño de examinar sin disimulos esta clase particular de prejuicios. Los debates sobre las relaciones entre religión —sea lo que venga a ser ahora la religión— y esfera pública están cobrando una importancia creciente.

¹ Óscar Calavia es profesor en el Departamento de Antropología Social de la Universidad Federal de Santa Catarina, en Brasil. Manuela Cantón es profesora en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, en España.

² Cornel West, desde una posición que combina el cristianismo profético afroamericano, el materialismo histórico y el pragmatismo filosófico norteamericano, se ha pronunciado en un debate reciente contra cualquier ardid para disfrazar el autoritarismo de secularismo, proclamando la necesidad de rescatar las religiones en los debates sobre la esfera pública y discutiendo las formas excluyentes y dogmáticas del secularismo que pugnan por someter a control la esfera pública, barriendo con ello su desorden y vitalidad esenciales. La religión forma parte de ese desorden y de esa vitalidad, por lo que West afirma: «Un control secular puede ser tan arrogante y coercitivo como un control religioso» (West, 2011: 20).

Esta circunstancia realza aún más la extraordinaria contribución de Joan Prat al análisis antropológico de los universos de sentido y las prácticas religiosas.

De los santuarios marianos a la nebulosa urbana del esoterismo, pasando por ese controvertido campo de las *sectas*, las investigaciones de Joan Prat han tenido la virtud de encontrar religión, es decir, religión y no desvíos o manifestaciones secundarias de la religión. Es cierto que tenemos un problema de definición que no data de ayer, y que quizás hoy más que nunca parece obvio que «el término religión huele a religiosidad organizada, convencional», por lo que habría que sopesar si no «resulta inapropiado al mundo actual de espiritualidades y de buscadores» (Lyon, 2000: 11). Pero ese cuidado nos podría llevar también a llamar *política* sólo a lo que ocurre en los parlamentos, y *economía* sólo a lo que ocurre en las bolsas: de hecho tomamos ese cuidado con frecuencia, y el resultado suele ser, más que una investigación definida, una investigación limitada.

Prat ha tratado no con definiciones o significados últimos sino con quienes los postulan; ha explorado lo extraordinario y lo sobrenatural a través de las fobias que desatan en quienes se sienten desafiados por los nuevos cultos por esas todavía modestas manifestaciones de las nuevas espiritualidades; o ha mirado más allá, a través de quienes se reúnen calladamente más acá, sabiéndose observados de reojo. Siempre con una vocación de perspectiva, polifónica y sin ceder un palmo a la tentación de trascendencia con la que suele revestirse el tratamiento de los fenómenos religiosos. Sin huir hacia instancias fenomenológicas irreductibles (*lo sagrado*, por ejemplo) y escribiendo sobre religiones sin misterios y sin gazmoñería iluminista.

En este texto nos proponemos rendir un homenaje a la originalidad de Joan Prat, así como al rigor y la coherencia de toda su ingente obra sobre religiones. No es nuestra intención hacerle a ésta una exégesis minuciosa, sino seguirle la pista a algunos de sus trazos más robustos.

Un punto de partida: los santuarios

Los santuarios están, en el mapa de nuestra sensibilidad, en el extremo opuesto de las sectas religiosas. Están integrados en la ortodoxia de la Iglesia, pero le deben muy poco: se adaptan bien a la hipótesis de un pasado pagano que perdura, y por eso mismo se reciclan bien como signos de identidad o como escenarios naturales. Interesan por igual a cofrades, excursionistas y neo-druidas —y a pocos más—, y no hacen daño a nadie. Incluso quienes se inquietan por la persistencia de un calendario religioso en tiempos seculares no suelen percibir esa trama espacial de los santuarios, que se superpone a la geografía profana y en buena parte ha contribuido a darle forma. Los santuarios parecen pacíficos y periféricos, y por ello mismo pueden caer en la irrelevancia. Joan Prat dedicó, hace ya mucho tiempo, una larga serie de estudios a santos y santuarios, especialmente a los santuarios marianos de Cataluña (Prat 1982; 1989), en la misma época en que dirigía, junto con Josefina Roma, un proyecto más amplio sobre la *experiencia religiosa ordinaria*. Podría parecer, pasados los años, un tema folclórico o residual; no lo es. Joan Prat ha criticado abiertamente (Prat 1993; 127) esa *exotización* de andar por casa que consiste en tomar como objeto de interés antropológico los *balls de malcasats* o los *balls de filada*, la *cuina de l'àvia* o la *cuina de festa*, viejas obras de arte conservadas con cuidado, descartando al mismo tiempo lo que se baila en las discotecas o los platos precocinados del supermercado. La etnografía, esa búsqueda

de datos frescos, no debería confundirse con la indagación de un anticuario, y eso supone no sólo la abertura a nuevos temas, sino también la exigencia de que otros tan viejos como los santos o santuarios sean tratados no como fósiles, sino en función de la actualidad que tuvieron alguna vez, y que, en mayor medida de lo que se supone, aún poseen. Parafraseando una broma del autor homenajeado (Prat 1993; 131), no entenderemos a Sant Jordi si no entendemos —la broma tiene ya algunos años— a las tortugas Ninja, y viceversa.

Analizando la mitología, la ritualidad o la distribución de los santuarios, Joan Prat muestra de qué forma proporcionan a los devotos una organización supralocal de la práctica religiosa, esa que ordinariamente se compone de devociones domésticas o eventos parroquiales. Lugares de acumulación de sentido, ajenos a cada una de las ciudades donde se acumulan los devotos pero accesibles a todas ellas, esos santuarios otorgan consistencia —una consistencia de red, no de sistema— a esa experiencia religiosa ordinaria. No parece una hipótesis *exorbitante*, pero de hecho altera algunas órbitas³. Porque si esos santuarios y las figuras que en ellos protagonizan el culto proporcionan una organización supralocal, es porque tal organización no está dada por la religión universalista que oficialmente detenta esos santos lugares; universalista pero insuficiente. O que los devotos, sin renegar de esa religión universalista, prefieren mantener junto a ella una red de símbolos locales que ordenan dimensiones quizás demasiado fundamentales para que se puedan explicitar. Lo que constituye la trama de las religiones no son (o no son solo) creencias, dogmas y mandamientos, sino una serie de sistemas simbólicos construidos con materiales locales, en su mayor parte muy cotidianos. Vistos desde este punto de vista *grassroots* —el detalle concreto del término inglés lo hace preferible a sus traducciones habituales—, los grandes sistemas de la ortodoxia religiosa y del secularismo racionalista parecen mucho más próximos entre sí de lo que admiten.

Las sectas

No será mucho decir que el acercamiento de Joan Prat a las minorías religiosas contemporáneas incluye una cierta complicidad. Él mismo nunca ha disimulado su sensibilidad contracultural al tratar del —parafraseando a Clifford Geertz— *sectarismo antisectario*; o sea, de esa alarma organizada y maniquea con que el sentido común acomodado ha recibido la proliferación de religiones de nuevo cuño. En sus numerosos trabajos sobre *sectas* religiosas, Prat invoca, efectivamente, la contracultura de los años sesenta, ya presagiada años antes por la literatura de Jack Kerouac o Allen Ginsberg⁴. La contracultura nació del hastío de las jóvenes generaciones de entonces ante el individualismo, el utilitarismo y una crisis de significados que era también una crisis social, política, económica; de su rechazo hacia las religiones institucionalizadas, las formas clásicas de la familia nuclear y la idea obediente y adocenada del amor romántico. Trajo un interés renovado por las experiencias comunitarias, la psicodelia, la música, las drogas; supuso un redescubrimiento del cuerpo y, en suma, con las adaptaciones de rigor, contribuyó en mucho a conformar nuestra posmodernidad. Pero el caso es que ese movimiento libertario no se entiende sin su proyección religiosa (¿habría que decir «espiritual»?), sin su trato libre con los misticismos orientales, la meditación y la apropiación de tradiciones religiosas como el budismo

³ Los estudios sobre santuarios del segundo autor de este texto tienen una amplia deuda con esta alteración.

⁴ *On the road* (1957) y *Los vagabundos del Dharma* (1958) de Kerouac; *Howl* (1956), de Ginsberg.

(zen o mahayana), el taoísmo, el hinduismo o el sufismo (Prat, 2001). Apropiaciones cargadas de una cierta aura de no autenticidad que ha disuadido a los antropólogos de ocuparse de ellas, y a otros especialistas de tomarlas en serio. ¿Puede llamarse religión a eso? —¿pero puede negarse el nombre de religión al budismo o al hinduismo? ¿O al cristianismo, por haber sido importado también de algún oriente?—. Y si es religión, ¿qué hace en medio de un movimiento al que no se le puede negar lo mucho que ha sacudido tantas inercias?

En los años setenta del siglo xx, las ciencias sociales empezaron a proclamar la secularización en su versión, llamémosle abolicionista. Para ello apelaron al imparable poder desmitificador de la ciencia, la emancipación de la influencia eclesial y la liberación del sujeto racional de todo yugo religioso, y al avance imparable de los valores propios de la era posindustrial. Quizás debido a ese consenso sobre el carácter secularizado de nuestras sociedades, los grandes teóricos sociales de finales del siglo xx decidieron, uno a uno, esquivar cuidadosamente las religiones. Sin duda agonizaban, no podían ser un asunto serio; cómo tratar de ellas sin desautorizar las predicciones de los grandes maestros.

Pero la innovación religiosa ha seguido caminos insospechados, y la profecía de los ilustrados y los sociólogos ha sido una vez y otra desmentida por los sucesivos estallidos de una nueva espiritualidad que pide cada vez más una atención nueva por parte de los analistas. El sociólogo Joan Estruch, discípulo de Peter Berger, explicó hace ya mucho que todo desencantamiento *weberiano* del mundo traería aparejadas nuevas formas de reencantamiento, recordándonos a todos que lo que Durkheim auguró hace un siglo fue la transformación de las religiones, no su abolición. Estruch, como ha reconocido el mismo Joan Prat, fue pionero en desgranar los usos contradictorios que se ha dado al *desencantamiento*: para hacer referencia a la mera decadencia de la religión institucionalizada o para proclamar la privatización de la religión; para describir la *mundanización* de la religión o su reverso, la desacralización del mundo, o la pérdida de influencia de las religiones organizadas sobre el poder político en Occidente. Aquel consenso de las ciencias sociales no era científico, sino ideológico y políticamente interesado (Estruch, 1994).

Si el diagnóstico había fracasado, restaba organizar la hostilidad hacia el mundo sectario —ese hecho incómodo que había destruido una bella teoría. El iluminismo académico se sumó con entusiasmo a la tarea, anunciando que la irracionalidad religiosa estaba inexplicablemente de regreso. Quizás sin percibir que, contribuyendo a esa fobia, se ponía al lado de la ortodoxia de la Iglesia. Uno de los méritos de Prat ha sido desvelar esos intereses que han alimentado la *sectofobia* en nuestro ámbito, entre los que él mismo destaca los del movimiento antisecta, los de las iglesias establecidas y celosas, los del periodismo en general y el de investigación en particular, y, tal vez lo más original, los de la propia literatura producida por los apóstatas (Prat, 2001).

Conocemos bien el origen de los movimientos antisecta. Siguen un guión de venerable antigüedad, que sirvió contra los cultos dionisiacos en Roma, contra los cátaros en la Provenza medieval o contra los católicos en los Estados Unidos de finales del siglo xix. Más recientemente, los medios de comunicación siguen esmerándose en airear episodios sórdidos —la sordidez debe compensar su excepcionalidad— que sirven para actualizar ese discurso antisectario genérico. Recuérdese el caso de los *Niños de Dios*, polémico movimiento religioso fundado en California. En 1972 nació en los Estados Unidos *Free Children of God*, la primera asociación antisectaria, creada precisamente por los padres de adeptos a ese movimiento, que tuvo un papel pionero en la divulgación del discurso

según el cual la inadaptación o la vulnerabilidad psicológica son los factores determinantes que tornan a un sujeto víctima preferencial de las sectas, que contribuyen a volverlos prisioneros morales de estas, muchas veces —se insistía— contra su propia voluntad. Las sectas «programan» a sus víctimas y contra ellas aparecen los primeros desprogramadores profesionales (Prat, 1997: 59 y ss.), una especie de iniciadores al contrario que nos recuerdan ese viejo axioma de que el antihechicero debe ser, él mismo, un hechicero. Poco después, en 1978, se produce el suicidio colectivo de 900 adeptos del Templo del Pueblo en Jonestown, Guyana, liderados por Jim Jones. La masacre de Jonestown reforzó el movimiento antisectario y logró que se expandiese por Europa una ola de sospechas y persecuciones hacia las disidencias religiosas de cualquier signo y orientación, principalmente en Inglaterra, Francia, Alemania e Italia. Joan Prat y su equipo⁵ se encargaron de analizar el impacto que tuvieron en España a través de la asociación *Pro-Juventud*, creada en 1977 y con sede en Barcelona, justo en aquellos meses en los que se dieron varios casos de huida de algunos muchachos del grupo de los Hare Krishna. Las investigaciones de Prat demostraron por qué medios esta organización antisectaria trató de influir en los informes que elaboraban los políticos para regular la situación jurídica, política y social de los grupos religiosos calificados de sectarios.

En el que ya es el más conocido de sus libros, *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Joan Prat realizó una aportación excepcional al análisis aplicado de los procesos de estigmatización. El ensayo no cuenta con precedentes en la antropología española. Partiendo de las propuestas teóricas del constructivismo interaccionista, pero muy principalmente del enfoque dramático de Erving Goffman, Prat asume sin vacilaciones una perspectiva anti-antisectaria y se pregunta por la naturaleza de la etiqueta que pende sobre la mayor parte de las minorías religiosas con presencia en España, así como por la razones últimas del alarmismo con el que son comúnmente retratadas. Su tesis central explora el carácter esencialmente construido del estigma que señala a las prácticas religiosas minoritarias —en España, cualquiera que no dependa de las iglesias históricas, principalmente de la Iglesia Católica, que como bien sabemos se ha esmerado durante siglos en cohibir la aparición de sectas en nuestro país. No es el contenido de las prácticas religiosas, y Prat las revisa una a una, lo que decide el acceso a la legitimidad de un grupo religioso en un campo social de fuerzas dado. Son las miradas socialmente entrenadas para discernir legitimidades, son las relaciones de poder en el campo político y religioso las que, a fin de cuentas, acaban descartando a estas minorías, y con ello reforzando su carácter liminal y marginal. El estigma que señala a los sectarios religiosos, presentados como regresivos, irracionales, antimodernos y como una amenaza a nuestro sistema de libertades, actúa como un eficaz mecanismo de exclusión simbólica y una coartada para su fiscalización jurídica, política y, sobre todo, mediática, además de redundar en su aislamiento progresivo y reforzar su invisibilidad. Detrás de los estereotipos, Prat revela las instancias sociales cuyo poder se ve contestado por las disidencias

5 La revista *Arxiu d'etnografia de Catalunya* publicó en su número de los años 1992-93 un dossier en dos volúmenes titulado «Antropología de la Religión: ortodoxos, heretjes y sectarios». Coordinado por Joan Prat, esos dos volúmenes representan la aportación más sistemática y rigurosa realizada hasta el momento sobre el mundo sectario en Cataluña. Son analizados desde la orden benedictina (Prat) hasta la fe Baha'i (Juncosa), pasando por Testigos de Jehová (García Jorba), los Brahma Kumaris (Isabel de la Parte), los Hare Krishna (Vallverdú), el Opus Dei (Bonald) o Gnosis (De la Parte); contienen además completa y extraordinaria bibliografía comentada y una decena de artículos entre los que destacamos «Lexsectari com a producte social» (Sentís), «Psicopatología de las sectas religiosas» (Tornos) o «La carn dels infants. La usurpació de menors en la imaginació persecutòria» (Delgado).

religiosas: la familia, el gobierno, la estructura laboral y educativa, la Iglesia. Buena compañía para el sistema de libertades.

Pero *El estigma del extraño* nos presenta también un retrato etnográfico paciente-mente hilvanado a partir de una larga experiencia con los devotos de Krishna en España, y despliega una revisión de la antropología simbólica *turneriana* sobre la iniciación, el estigma, la liminalidad y la *communitas* aplicándola a estos grupos. Y aún más: desde esa antropología tan suya, franca y desprovista de afectación o alardes academicistas, Prat se pregunta también por las paradojas e incertidumbres de la misma práctica etnográfica entre sectarios. O de quien los investiga sin animadversión y acaba desarrollando simpatías acaso excesivas por ellos. Un riesgo, sugiere Prat, que merece la pena correr. Quizás convendría preguntarse por qué alarman ciertas simpatías hacia otras formas de entender la espiritualidad o hacia la búsqueda de fórmulas alternativas y/o utópicas de vivir, mientras nos parecen ingenuamente *normales* esas otras tantas simpatías encarnadas —un ejemplo— por antropólogos que han hecho suyas sin vacilación algunas reivindicaciones identitarias (el propio Joan Prat se ha ocupado extensamente de la identidad catalana) o esa idealización de lo autóctono o lo auténtico que se esconde en numerosos programas de cooperación y desarrollo.

Insistamos. Las ciencias sociales de las últimas décadas han prestado poco interés a la religión. Se la ha mirado con suspicacia, como a algo que tiene poco o nada que ver con nuestra vida intelectual y política. La religión, en todo caso, tendría que ver con la experiencia cotidiana y privada de *otros*. Aunque Anthony Giddens, Manuel Castells, Pierre Bourdieu o Zygmunt Bauman, y muchos más, hayan reconocido en algún momento la necesidad de teorizar sobre las religiones en el mundo contemporáneo, simplemente no han llegado a emprender esa tarea por sí mismos⁶. Es posible que no se trate exactamente de desinterés, sino más bien del apego a una vieja obsesión. Desde un punto de vista ilustrado, y la ciencia encarna ese punto de vista por derecho propio, la religión debía quedar progresivamente recluida a ese ámbito de la vida y la cultura estrictamente privado, irracional y coactivo, mientras la esfera pública se contraponía como ámbito de deliberación racional y pacífica. En su obra precursora *Historia y crítica de la opinión pública*, Jürgen Habermas postulaba que la esfera pública, surgida en el siglo XVIII, constituiría un espacio social, abierto e ilimitado de deliberación racional sobre el bien común de los ciudadanos, un ámbito de argumentación crítico-racional distinto del espacio del Estado —que detenta el monopolio de la coerción—, la economía o la familia. La religión estaba ausente en esta radiografía del nacimiento de la esfera pública, ya que, según Habermas, la concepción religiosa de lo político correspondía a un estadio rebasado de la evolución social de la humanidad, y sólo en lo político cabía representar la imagen de la sociedad como un todo. Las ideas religiosas se expresan en un lenguaje inaccesible para quienes no participan de esas tradiciones concretas, de modo que la religión quedó fuera de la reflexión *habermasiana* sobre el nacimiento y devenir de la esfera pública.

⁶ Como advierte lúcidamente David Lyon, Giddens vuelve al lugar común según el cual sólo la religión da finalmente respuesta a dilemas existenciales de difícil resolución, pero para el resto de las situaciones propias de la vida social moderna la religión se revela incompatible e innecesaria, lo que explica argumentando que la «cosmología religiosa» es inevitablemente sustituida en la modernidad por el «conocimiento reflexivamente organizado». Bauman, como Giddens, limita su comprensión de la religión a los problemas de elección moral de los individuos; y «cuando Bauman analiza más de lleno la religión, como Giddens o Castells, se apoya claramente en analistas como Gilles Kepel, cuyos estudios tienen el defecto de no tomar en serio las actividades religiosas por sí mismas o de dar por supuesto que lo que vale para una perspectiva religiosa vale también para cualquier otra» (Lyon, 2000: 46 y 70).

Pero la religión empieza a ser recuperada para los debates sobre «lo público» e incluso Habermas ha acabado por reconocer, más recientemente, que la modernización no ha acabado con las religiones. No obstante, persiste la obsesión: es precisamente esta persistencia lo que vuelve más urgente, según Habermas, reconocer las diferencias primordiales entre fe y conocimiento. De hecho, sería ahora cuando se haría imprescindible reivindicar una postura *postsecular* que reconozca la vitalidad de la religión y su condición de aliada momentánea o eventual de la razón, pero sólo a condición de traducir a un «lenguaje universalmente accesible» los contenidos éticos de las tradiciones religiosas como único modo de incorporarlos a una perspectiva filosófica *postmetafísica*⁷.

La postura de Habermas —a diferencia, quizás, de sus libros— tiene un gran calado popular. Hace unas semanas, comentando una noticia sobre conflictos en una comunidad amish norteamericana, un lector de *El País* decretaba que, por pacífica o minoritaria que sea, una religión siempre se basará en *creencias*, y sólo las *ideas* son capaces de fundamentar el debate abierto, la tolerancia y la libertad. Basta leer el resto del periódico —los titulares de la política y la economía racionales, por ejemplo— para preguntarse si la razón *habermasiana* no se habrá hecho una noción demasiado elevada de sí misma.

Por su parte, Charles Taylor ha discutido la «ruptura epistémica» entre razón secular y pensamiento religioso postulada en último extremo por Habermas. Sus argumentos son pertinentes aquí porque entroncan con la perspectiva antropológica y política que Joan Prat ha defendido a propósito de las religiones. El papel neutral del Estado en las democracias pluralistas, explica Taylor, es secular en el sentido de arbitrar entre toda una diversidad de posturas, tanto religiosas como no religiosas, por lo que el punto de vista de la religión no debería ser considerado en modo alguno como una excepción. Según Taylor, resulta equivocado sostener que el lenguaje religioso funciona fuera de nuestro mundo secular e introduce premisas inaceptables excepto para los creyentes. Taylor reconoce que Habermas acierta al defender que el lenguaje oficial de las democracias pluralistas debe evitar referencias religiosas, pero si es aconsejable evitarlas no es porque sean religiosas, sino porque no son compartidas: los regímenes secularistas no deberían ser trincheras contra la religión sino respuestas razonables a la creciente heterogeneidad interna de las sociedades modernas, de *toda* su diversidad interna, incluyendo la pluralidad de concepciones religiosas que coexisten en la esfera pública. Tanto da invocar una filosofía atea en el preámbulo de una ley como remitir a la autoridad de la Biblia: ninguna *Weltanschauung*, religiosa o no, puede disfrutar de un estatus privilegiado o ser, caso aún más extremo, doctrina oficial de un Estado. La confusión, a juicio de Taylor, consiste en pensar el secularismo (o el laicismo) como un asunto que enfrenta únicamente al Estado y la religión, cuando a lo que de verdad apela es a la relación del Estado democrático con la diversidad. No hay razón para considerar la religión como un caso aparte frente a los puntos de vista no seculares o ateos: «El Estado (secular moderno, las democracias pluralistas) no puede ser ni cristiano, ni musulmán, ni judío. Pero, por la misma razón, tampoco debe ser marxista, ni kantiano, ni utilitarista» (Taylor, 2011: 54).

⁷ Las consideraciones de Habermas están tomadas del debate que recientemente se ha producido entre pensadores como Charles Taylor, Cornel West, Judith Butler o el propio Habermas, recogido en el libro de ensayos titulado *El poder de la religión en la esfera pública* (2011).

La nebulosa místico esotérica

Pero el avance de las ciencias ocultas y el esoterismo, del que Prat se ha ocupado en los últimos años, y que cabe interpretar como un resultado natural de su preferencia por un tratamiento performativo y perspectivista de los híbridos religiosos, va volviendo obsoleto cualquier debate basado en la existencia de religiones con contornos bien definidos. La *nebulosa místico-esotérica* es el modo como los especialistas han dado en llamar a la espiritualidad errante y *policonsumista* característicamente posmoderna. En los años ochenta del siglo xx, Pierre Bourdieu proclamó el fin de los límites nítidos del campo religioso y la disolución de las fronteras que lo separaban de otras opciones dedicadas a la curación de los cuerpos y las almas (Bourdieu, 1988); el avance, en suma, de religiones sin rituales fijos ni formas establecidas, refractarias al rigor e irreducibles a clasificaciones, que se presentan como un conglomerado de creencias sin textos sagrados, dogmas, líderes ni estructura organizativa identificable, que forma a lo sumo *comunidades emocionales* y que tiene su público entre las clases medias con estudios superiores; un magma espiritual de «fenomenología tan difusa que en apariencia podrían parecer poco merecedoras de ser consideradas seriamente⁸». Siguiendo a Frédéric Lenoir, Françoise Champion y Deis Siquiera, Prat explica que desde el Concilio de Trento el catolicismo —y previamente la disidencia reformista— elaboró un catecismo, fijó un Credo y delimitó así una ortodoxia rígida que, a diferencia de la religión medieval, dejaba poco margen para el misterio, la dimensión simbólica y la experiencia mística. Más tarde, el Concilio Vaticano II hizo su parte en una secularización que emancipaba progresivamente a la sociedad civil y la vida política de la influencia eclesiástica. La decadencia de las creencias impuestas, el auge de las *sectas* en los años sesenta y setenta, la llegada de las religiones orientales a Estados Unidos y a Europa, el empuje de los fundamentalismos protestante y católico o la revitalización de las antiguas corrientes esotéricas —y desde luego los mismos reajustes practicados por el Concilio Vaticano II—, desembocaron en un nuevo *mercado espiritual* (en expresión de Robert Greenfield) centrado en el autoperfeccionamiento y la nueva conciencia, del que la *New Age* es el ejemplo más ilustrativo —aunque ni mucho menos el único— (Prat, 2007).

Desde ángulos muy diferentes, los santuarios, las sectas y las nebulosas esotéricas muestran que hay mucho más en la religión que lo que han pretendido los clérigos, y, sobre su huella, muchos académicos. Y si el encantamiento del mundo, lejos de desaparecer, se ha limitado a cambiar de lugar, puede que las certezas de los afortunados del mundo sean tan religiosas como las de los miserables a los que aludía West en nuestro epígrafe; quizás a la postre estos tengan la ventaja de no ignorarlo.

Los debates sobre las relaciones entre religión y esfera pública emergen de nuevo, suscitando reflexiones interdisciplinarias cruciales, y ampliando el espacio en el que se razona sobre las religiones. La *nebulosa místico esotérica*, que recurre cada vez más a explicaciones procedentes no de la magia o la religión sino de la física, la psicología o la medicina, introduce originales y complejas articulaciones entre ciencia y religión, y desafía con nuevos giros ese debate clásico. Es en este contexto en el que la extensa contribución de Joan Prat al análisis antropológico de las minorías religiosas, al lugar que ocupan en

⁸ Prat propone un listado que califica de *borgiano*: psicofonías, profecías, biomasajes, operaciones astrales, contactos telepáticos, psicografía, *poltergeists*, adivinación extraterrestre, combustiones espontáneas de personas y de cosas, digitopuntura, cálculo de biorritmos, posesiones demoníacas, chakras, mediums, ufología, alquimia, reflexología podal, invocaciones místicas, y no acaba ahí (Prat, 2007: 279-280).

el imaginario social y en la política o los medios, a la propia genealogía y pertinencia del término *secta* (Prat, 1999), a los discursos de la *sectofobia* y las nuevas formas de la espiritualidad y el esoterismo, resulta tan fructífera y estimulante.

Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre (1988), «La disolución de lo religioso», en *Cosas dichas por Pierre Bourdieu*, Barcelona, Gedisa.
- ESTRUCH, Joan (1994), «El mito de la secularización», en DÍAZ-SALAZAR, Rafael; GINER, Salvador y VELASCO, Francisco (eds.) *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 267-281.
- HABERMAS, Jürgen (2011), «Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política», en MEDIETA, Eduardo y VANANTWERPEN, Jonathan, *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid, Trotta, pp. 23-38.
- LYON, David (2000), *Jesús en Disneylandia. La religión en la postmodernidad*, Madrid, Cátedra.
- PRAT, Joan (1982), «El santuaris a Catalunya» en *Dolça Catalunya. Tradicions i Llegendes*. Barcelona: Mateu. Vol. XV, pp. 90-121.
- (1989), «Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía», en ÁLVAREZ SANTALÓ, C.; BUXÓ, M.J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.) *La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos. Vol III pp. 211-252.
- (1993), «Antigalles, relíquies i esencies: reflexions sobre el concepte de patrimoni cultural». *Revista d'etnologia de Catalunya* nº3 pp. 122-131.
- (1997), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona, Ariel.
- (1999), «Nuevos Movimientos Religiosos: Lecturas e interpretaciones», en RODRÍGUEZ BECERRA (coord.) *Religión y Cultura*, Sevilla, Consejería de Cultura y Fundación Machado, Vol. 1, pp.107-137.
- (2001), «Nuevos Movimientos Religiosos. Lecturas e interpretaciones». *Revista de Estudios de juventud*, nº 53, pp. 93-115.
- (2007), «La nebulosa místico-esotérica», *Tradicionari*, Vol. VIII, pp. 278-289.
- TAYLOR, Charles (2011), «Por qué necesitamos una redefinición radical de secularismo», en MEDIETA, Eduardo y VANANTWERPEN, Jonathan, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, pp. 39-60.
- WEST, Cornel (2011), «Religión profética y futuro de la civilización capitalista», en MEDIETA, Eduardo y VANANTWERPEN, Jonathan, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, pp. 87-94.

Las advocaciones marianas en Andalucía

Reflexiones histórico-antropológicas¹

SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA
Universidad de Sevilla

A Joan Prat, que tanto nos ha enseñado sobre los comportamientos religiosos.

La Virgen María constituye entre católicos el símbolo sagrado con el que más cercanas y satisfactorias relaciones establecen los creyentes. Desde un punto de vista teológico, María ha sido adornada por la Iglesia Católica con las virtudes, entre otras, de la virginidad, la maternidad divina, la mediación entre Dios y los hombres y la corredención. El Concilio de Nicea (325) puso a María como modelo de virginidad y desde los Santos Padres se ha mantenido sin variación esta actitud. El Concilio de Trento (1563), en su sesión XXIV, proclamó la excelencia de la virginidad frente a la vida matrimonial. El papa Pío IX declaró en 1854 como dogma la concepción de María sin pecado original (Llorca, 1980:487). El dogma de la Inmaculada Concepción es un artículo de fe del catolicismo que sostiene la creencia que María, madre de Jesús, a diferencia de todos los demás seres humanos, no fue alcanzada por el pecado original. No debe confundirse esta doctrina con la de la maternidad virginal de María, que sostiene que Jesús fue concebido sin intervención de varón y que María permaneció virgen antes, durante y después del parto. La Iglesia Católica sostiene que Dios preservó a María libre de todo pecado incluido el pecado original, que había de transmitirse a todos los hombres por ser descendientes de Adán y Eva, en atención a que iba a ser la madre de Jesús-Dios. Durante los siglos XII y XIV surgieron diversas controversias o debates teológicos sobre este asunto hasta el punto que los papas Sixto IV y Alejandro VII, entre otros, prohibieron las enseñanzas contrarias.

El movimiento inmaculista alcanzó gran pujanza durante las edades Media y Moderna gracias a los franciscanos, grandes devotos y propagadores de esta advocación mariana. La creencia piadosa en la Inmaculada Concepción arraigó especialmente en Es-

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto «Apariciones marianas en Andalucía» del Grupo de Investigación y Estudios sobre la Religiosidad en Andalucía (GIESRA). Este equipo prepara la edición digital del «Corpus de Apariciones Marianas en Andalucía»: <<http://www-en.us.es/giesra/>>. Agradezco a Salvador Hernández y María Luisa Romero la lectura y sugerencias realizadas a este artículo.

paña, donde numerosos templos, capillas y ermitas fueron puestos bajo su protección y se le dedicaron no pocos monumentos. Nombrada patrona del reino por Carlos III, muchos pueblos añadieron este apelativo a su topónimo. La doctrina fue definida como dogma de fe, lo que conlleva los caracteres de infalibilidad e inmutabilidad, el día 8 de diciembre de 1854, en la bula *Ineffabilis Deus* del papa Pío IX (1846-1878), celebrándose desde entonces la fiesta de la Inmaculada Concepción en esta fecha. Este mismo papa consolidó la doctrina de la mediación y la corredención. Finalmente, el Concilio Vaticano II propuso la maternidad y virginidad como modelos a seguir.

La cercanía de la Virgen, que puede ser válida para la mayoría de los grupos y sociedades católicas, adquiere especial intensidad en Andalucía, donde como consecuencia de circunstancias históricas y confluencias culturales ha alcanzado altas cotas de presencia. La figura de María esta ampliamente representada en la onomástica femenina, está presente en la toponimia rural y urbana, campea en rótulos y emblemas de instituciones. Así mismo, ocupa los espacios privilegiados de iglesias, capillas y ermitas, cuando no es ella misma el origen de ellas. Como consecuencia de ello, y a resultas de un proceso de acercamiento e identificación con personas y grupos, ha sido nombrada de mil maneras, desde la sencilla denominación de María o Santa María hasta las infinitas advocaciones. Éstas se refieren a pasajes de su vida y a estados emocionales que se le adjudican, virtudes que se le atribuyen, comparaciones con elementos de la naturaleza o del firmamento y, desde luego, con topónimos donde se supone que se apareció, fue encontrada o simplemente entronizada.

En el transcurso de la diversificación nominativa e iconográfica del personaje real y sagrado de María han intervenido diversos factores institucionales y circunstanciales, unos de origen local y otros de influencia europea, e incluso americana. Las diversas advocaciones marianas se han creado a través de un largo proceso nunca acabado por el que determinadas formas de representar y concebir a María han surgido y prosperado, y, a la vez, otras han disminuido e incluso desaparecido. El peculiar sistema de advocaciones marianas permite, teológicamente, representar distintos momentos de su vida, destacar determinadas cualidades o adscribirla a un determinado lugar, sin romper con ello su unidad. Ello resuelve dos aspectos que han sido centrales en la historia del cristianismo, la de conciliar la tendencia centrífuga, representada por la religiosidad local-nacional, y la centrípeta, propias del centralismo romano-vaticano. Esto ha permitido conjugar la singularidad de los pueblos o las órdenes religiosas y congregaciones que se identifican con un icono concreto, con la universalidad que representa la institución eclesíástica. Dicho de otra manera, la tendencia particularista de los pueblos e instituciones se neutraliza parcialmente con el universalismo buscado por la Iglesia Católica, una problemática que algunos estudiosos de la historia de la religión cristiana valoran como medular en la explicación del cristianismo católico.

En Andalucía, la presencia de la virgen María en el contexto religioso y cultural es tan notoria que no es tópico denominar a esta región «tierra de María Santísima». Y no es que el marianismo sea un fenómeno exclusivamente andaluz —pocos fenómenos son exclusivos de una región o país—, pero sí quizás en la intensidad de la relación y en la fuerte presencia, pero sobre todo en la forma de la relación que establecen los andaluces con este ser sagrado femenino que es la Virgen. Así, en la encuesta del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) aplicada en 2002 a una muestra de creyentes españoles que

tienen devoción especial por un ser sagrado (representaban el 37,2% del total), citaban a una advocación concreta de la Virgen el 54.4 %, a un Cristo el 19,3% y a un santo el 20,4².

En las líneas que siguen trataremos de establecer las grandes líneas de este proceso de afianzamiento mariano en Andalucía, así como poner de manifiesto las fuerzas y mecanismos que han coadyuvado al mismo.

1. El misterio de la virginidad / maternidad y su respuesta cultural

El común de los andaluces busca en María su cercanía en los momentos difíciles, su capacidad de comprensión y perdón, pero también su belleza, sonrisa, bondad, y la mediación ante Jesucristo. Pareciera que la virgen María no es sino un trasunto idealizado de la madre en la sociedad tradicional española, y por ende, y quizás mas agudizado, en la andaluza. La madre es buena sobre todo con los hijos, por los que se esfuerza y sacrifica en su crianza, disculpa y perdona sus errores, no los abandona en ninguna circunstancia por extrema que sea, es cariñosa, comprensiva y media ante la autoridad y la capacidad de castigo del padre. Pero junto a ello, la madre, en nuestra sociedad, se nos aparece como pura, es decir, desligada de toda relación sexual con el padre, que aunque existe, no se verbaliza ni escenifica, pues el pudor gobierna las relaciones familiares. No es por casualidad que la referencia a la pérdida de la castidad materna se erija en el insulto peor tolerado por los hijos. Y es que la virginidad y la castidad, junto a la maternidad, han constituido en la sociedad tradicional andaluza el binomio inalcanzable entre humanos, pero a la vez más querido por hombres y mujeres en esta tierra. Que un ser humano divinizado como María haya sido adornada de estos dos atributos inseparables, virginidad y maternidad, la hacen enormemente atractiva para la mentalidad mediterránea, hasta el punto de que a la hora de concebir teológicamente la madre de Jesús, los cristianos terminarían por formular este binomio: madre y virgen, imposible entre humanos pero posible y justificable en un ser sagrado. A ello habría que unir una tercera cualidad, la pureza absoluta de María desde su creación, respuesta tardía a la doctrina del universal pecado original, opinión piadosa que será defendida en tierras andaluzas, desde la Edad Media, no sin controversias, y que se convertirá en santo y seña de los teólogos franciscanos y, de manera paulatina, de toda la Iglesia española, para finalmente ser declarada oficial a mediados del siglo XIX como verdad dogmática.

Pero, una vez formuladas estas cualidades de María, las de virgen y madre simultáneamente y siempre pura, por los teólogos; y sancionadas por la autoridad eclesiástica, se trata de aceptarlas, valorarlas e incorporarlas a la propia concepción de la vida por los pueblos. Y este es un camino con diverso resultado, desde los que la aceptaron fervientemente o simplemente por obediencia, hasta los que la negaron, pasando por los que la incorporaron pasivamente. No estamos en disposición de analizar el grado de aceptación por el pueblo llano de estos misterios marianos por la falta endémica de documentación producida por los estratos bajos de la sociedad. Se acepta que fue clamorosa en los tiempos modernos la formulación de la Virgen como pura y limpia de pecado en los reinos de la Corona de Castilla del sur peninsular, quizás por la controversia desatada entre teólogos franciscanos y dominicos, pero no nos consta históricamente la actitud del pueblo ante otras de sus cualidades; en todo caso, y teniendo en cuenta que la actitud popular

² Estudio: Actitudes y creencias religiosas, nº 2.443, de enero de 2002, del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).

hacia estos misterios es más sentimental y emotiva que teológica, y que la pastoral ha estado apoyada en una rica iconografía artística del agrado del pueblo; y extrapolando estos datos al presente, podemos concluir que los grandes misterios de la virgen María son aceptados, aunque algunos de ellos matizados, como es el caso de su continuada mediación y auxilio en que los devotos la conciben como interlocutora directa y con poderes para intervenir favorablemente como madre ante los necesitados.

La mayoría de las sociedades antiguas y modernas han valorado sobremedida la fecundidad y la maternidad, y ello en orden a la perpetuación de las sociedades. Todas las sociedades han fundamentado su existencia en la capacidad de generar nuevos miembros para el grupo, que de esta forma se perpetúa en el tiempo. Ambos términos, maternidad y virginidad, son contrapuestos; la virginidad es la negación de la procreación y la vida, y sin embargo ha sido preconizada por numerosas sociedades, si no para el conjunto de ella, si al menos para ciertos sectores sociales. ¿Qué circunstancias determinan que una sociedad preconice la virginidad femenina? Porque nos referimos a la virginidad de la mujer, pues la masculina ha sido con frecuencia mera excusa, y en todo caso minoritaria. Existe, pues, una paradoja en la exaltación simultánea de la virginidad y la maternidad. Compruébese que la letanía es una exaltación de María como virgen y como madre. Esto, que no es explicable en el terreno de los mortales, parece ser aceptable y deseable en el divino. La paradoja se resuelve elevando la naturaleza de María a sagrada y casi divina por ser madre de Dios, proceso que en la mentalidad popular ha superado a los propios planteamientos teológicos oficiales. No faltan en el panorama universal antecedentes de casos de vírgenes que fueron madres de un dios, como lo ilustra la historia de las religiones y ha estudiado el antropólogo francés Pierre Santyves (1985).

La exaltación de la virginidad es un tema presente en las religiones de los aztecas, incas, griegos, romanos, budistas, pero también, y aquí nos interesa especialmente destacarlo por su repercusión en el mundo occidental, en el judaísmo, cristianismo e islam. En el Antiguo Testamento, virgen era la doncella que conservaba su integridad física y era considerada como símbolo de la fidelidad y la libertad de las naciones. Una ciudad sometida es como una virgen deshonrada; también se aplicaba al pueblo de Dios, que se mantiene fiel sin prostituirse. En el Nuevo Testamento las vírgenes son las que están consagradas a Dios. En el cristianismo primitivo, la virginidad era un título honorífico que se encuentra en las tumbas cristianas y judías, y que se otorgaba no sólo a los jóvenes sino también a mujeres y hombres adultos.

Las sociedades hispanas del Antiguo Régimen preconizaron para el género femenino la virginidad y la castidad, y les dieron respuestas tan rigurosas como el emparedamiento o la reclusión en beaterios y conventos. A esta práctica celibataria acudió sobre todo el estamento nobiliario, aunque se extendió como ideal de vida y solución para las mujeres de otras clases sociales, de ahí las mandas testamentarias de bienes para las dotes, tanto para sostener a las mujeres en el convento como para acceder dignamente al matrimonio. No sería descabellado pensar que la institución de la dote fuera causa determinante del celibato femenino, y de su correlato la castidad, amén de la necesidad de legitimidad que exigía el sistema de herencia. Tampoco parece ser ajena a este fenómeno la institución de mayorazgos entre la nobleza. Con las mujeres del pueblo llano la sociedad del Antiguo y del Nuevo Régimen fue siempre más tolerante en materia sexual. Recuérdese que las mancebías estaban toleradas, controladas y protegidas por las instituciones civiles, y consentidas por las religiosas, y que las casas cuna se crearon en todas

las poblaciones de cierta importancia para recoger a los niños no reconocidos por sus padres y desamparados por sus madres. Por el contrario, se generalizaba la exigencia de certificados de legitimidad y limpieza de sangre entre las clases dirigentes, lo que llegaría a ser un certificado de buena conducta sexual y origen legítimo y honorable, conceptos imprescindibles para ocupar puestos relevantes en la sociedad. Estos comportamientos y los valores sociales que los sustentaban, aunque nacidos en la nobleza, se extendieron entre la burguesía y el campesinado, y han permanecido muy consolidados hasta el último tercio del siglo xx.

2. La presencia de la Virgen en Andalucía

La devoción a la virgen María alcanzó en la Edad Media una popularidad que nunca antes logró entre los seres sagrados del cristianismo. Esta situación de predominio de la virgen María, aunque no fue exclusivo de España, produjo que las mayores cotas de devoción y representación se diesen en Andalucía y otros territorios conquistados en tiempos bajomedievales (Fernández Conde, 1980, II-2^a: 303 y siguientes; Sánchez Herrero, 1989). El culto a María no competía en este territorio con otras devociones ya arraigadas como las de los santos, como ocurría en los reinos cristianos del norte peninsular, lo que sin duda favoreció la difusión de su culto. Esta afirmación es comprobable por el hecho de que las iglesias creadas en esta época fueron mayoritariamente puestas bajo la protección de María, y los propios reyes participaron en la entronización de sus imágenes en templos y ermitas. La geografía rural y urbana de Andalucía, de la que había desaparecido todo rastro de cristianismo en los últimos siglos de la dominación musulmana, se llenó de parroquias y ermitas dedicadas a la Virgen. Puede apreciarse en las imágenes titulares de las parroquias, cuya denominación correspondía a las autoridades eclesiásticas, un progresivo aumento de las advocaciones de María de norte a sur peninsular, y así, en las diócesis del norte las advocaciones marianas alcanzan el 20-25% del conjunto, mientras que a medida que se avanza hacia el sur este porcentaje aumenta hasta alcanzar el 40% en las diócesis del centro, para llegar al 50% en las diócesis andaluzas³. El resto de los porcentajes se adjudican a santos, y en muy escasa medida a Jesús en sus varias advocaciones y al símbolo de la Cruz.

De igual modo ocurrió con las ermitas, ligadas al hecho de la conquista y repoblación cristiana, de la Baja Extremadura, La Mancha, Murcia y, desde luego, Andalucía. La devoción a estas imágenes surgió en los primeros años del proceso repoblador, sobre antiguos morabitos musulmanes y lugares con valores hierofánicos, en los límites entre poblaciones, sacralizando el espacio rural (González, 1988). Las ermitas surgieron, en su inmensa mayoría, en momentos inciertos, sin que dejaran testimonio escrito de ello, sin duda por su carácter marginal y ajeno al interés eclesiástico, y como resultado de decisiones individuales, familiares o comunitarias de devotos de una imagen determinada.

Las órdenes religiosas, en claro proceso expansivo durante la Edad Moderna, si bien no intervinieron en sus orígenes en la creación de ermitas, sí contribuyeron a su consolidación y expansión. La instalación de las órdenes religiosas en las poblaciones seguía un *modus operandi* que, en líneas generales, podría prefijarse del siguiente modo: una vez obtenida la licencia de la autoridad eclesiástica y civil para fundar en una población, y a

³ Datos facilitados por Xosé Manuel González Reboredo, 2010.

veces sin ella, en respuesta a la llamada de algún noble, cabildo civil o por propia iniciativa, recibían para su establecimiento alguna ermita, que ellos se encargaban de engrandecer tanto en su fábrica como en la devoción a la imagen que allí tenía su residencia. En ocasiones, algunas de las imágenes patrocinadas por una orden religiosa, tras dura competencia con otras imágenes, patrocinadas por otras órdenes o grupos sociales, se convertían en referente religioso indiscutible de la población.

Desde estos centros, los frailes, y en menor medida las monjas, difundieron y consolidaron la devoción a las imágenes con arraigo local, y expandieron la devoción a las titulares de su orden respectiva. María en la advocación del Carmen fue ampliamente difundida por los carmelitas, la del Rosario por los dominicos, la de los Remedios por los trinitarios, la de las Mercedes por los mercedarios, la de los Dolores por los servitas, la Inmaculada Concepción por los franciscanos y jesuitas, la de la Victoria por los mínimos de san Francisco de Paula, la Divina Pastora por los capuchinos, y más modernamente los jesuitas al Corazón de María y los salesianos a María Auxiliadora (Rodríguez Becerra y Hernández González, 2008). De igual forma, determinados reyes y casas nobiliarias impusieron determinadas advocaciones en los territorios que conquistaban o en los señoríos de sus estados. Tal fue el caso de los Reyes Católicos, que impusieron la Encarnación como titular en las iglesias mayores de las poblaciones conquistadas, de ahí la alta incidencia de esta advocación en las poblaciones del antiguo Reino de Granada y la comparativamente escasa presencia en las provincias occidentales. Como consecuencia de estas actuaciones y estrategias, Andalucía cuenta con una abrumadora mayoría de templos y ermitas dedicadas a María, aunque no faltan algunos dedicados a Cristo y a los santos, y más excepcionalmente a reliquias.

3. Presencia actual de la virgen en Andalucía

La presencia de María en la geografía religiosa de Andalucía es abrumadora: es titular de catedrales, de las extinguidas colegiadas y de la mayoría de las parroquias; está presente en numerosos altares de templos y capillas, forma parte indisoluble de las hermandades y cofradías —muchas la tienen como principal titular—, es patrona principal o copatrona de la mayoría de los pueblos y ciudades, y reside en innumerables ermitas; pero es en los santuarios rurales donde la presencia de María es más clara y diáfana. Fueron las órdenes religiosas las que más contribuyeron a la difusión de las advocaciones marianas: la Inmaculada Concepción está presente como titular de parroquias, santuarios y capillas de cierto renombre en 105 casos; la del Carmen, en 99; la del Rosario, en 96; la de los Remedios, en 39; la de los Dolores, en 37; la de las Mercedes, en 25; la de la Victoria, en 12; y la Divina Pastora, en 11 casos. Entre todas ellas hay que destacar las imágenes de la virgen del Rosario y de la virgen del Carmen, presentes en casi todos los templos e iglesias parroquiales.

La propia institución eclesiástica, la realeza e incluso la nobleza promovieron la de la Encarnación, que es titular de catedrales, colegiadas y parroquias del antiguo Reino de Granada en un número de 104 casos; de la Asunción, Anunciación y Visitación —las dos últimas en menor proporción— en 83 casos; Santa María, como advocación genérica, se conserva en 45 casos; la de los Ángeles en 11; Consolación en 9 casos; la de las Nieves y la Virgen del Mar, ambas con 7 casos; y la de la Caridad, en un solo caso. Mención aparte

hay que hacer de la Virgen de Fátima, cuya devoción se expande en los años 50 del pasado siglo; es titular de 13 parroquias, pero su imagen está presente en la mayoría de las parroquias como consecuencia de la procesión itinerante que recorrió toda la geografía andaluza y española. Las advocaciones más populares, como la de la Virgen de la Cabeza, difundida a partir del siglo XVI desde su santuario original de Sierra Morena en Andújar, llegará a ser titular de 33 iglesias y capillas; la de las Angustias, en 14 casos; y cinco la de la Aurora, relacionada con los rosarios y de la que existen ermitas urbanas dedicadas a esta advocación en numerosas poblaciones. La más reciente, la Virgen del Rocío, se ha institucionalizado a través de hermandades filiales en altares y capillas en numerosas poblaciones de Andalucía.

Las imágenes de devoción local, generalmente establecidas en santuarios rurales y fuertemente enraizadas en poblaciones de la baja Andalucía, alcanzan la cifra de 91 advocaciones. Quedan fuera de esta valoración las imágenes marianas de dolorosas, que despiertan fuertes sentimientos devocionales entre los miembros de cada hermandad y que en ocasiones identifican a toda una población o parte de ella, y excepcionalmente superan los límites de la propia hermandad para convertirse en símbolos para una gama más amplia de devotos. En todo caso, la excesiva segmentación de estas imágenes pasionarias impide generalizar sobre ellas, pero en general las devociones a que dan lugar se circunscriben al marco de las hermandades.

Y es que el campo andaluz está sembrado de santuarios marianos de blanca arquitectura en medio de bellos paisajes. La mayoría de estos santuarios están dedicados a la Virgen en sus diversas advocaciones, referidas a topónimos o elementos concretos del paisaje (Gádor, Tíscar, Setefilla, Saliente, Castillo, Sierra, Monte, Robledo, Huertas, Alcantarilla, Peña, Aguas Santas, etc.), a actitudes emocionales (Consuelo, Remedios, Consolación, Piedad, Salud, Angustias), a lugares sagrados y seres sobrenaturales (Ángeles, Santos, Belén), a entes del cosmos y la naturaleza (Sol, Luna, Estrella, Aire, Mar, Rayo), a virtudes teologales (Esperanza, Caridad), etc. Entre todas las advocaciones predominan aquellas relacionadas con lugares geográficos que identifican un lugar y un icono con una entidad de población. La identificación entre ambos términos es garantía de permanencia, y está expresada generalmente en las leyendas de aparición o hallazgo de las mismas.

Las gentes debían de entender, o al menos así se desprende del análisis de las narraciones legendarias, que aquella determinada imagen, que se tiene por aparecida o hallada en un lugar concreto del término de la villa o ciudad, había expresado de forma inequívoca su voluntad de permanecer allí para proteger y favorecer a estos vecinos con actuaciones sobrenaturales. Esta creencia fue la que le hizo decir a un fraile franciscano, refiriéndose a la virgen de Gracia de Carmona, en el primer cuarto del siglo XVII: «no sé que tienen las [imágenes] aparecidas y guardadas que a ellas se les inclinan los milagros, y el cielo despacha por sus manos grandezas y majestades» (Batista de Arellano, 1628: 274). Todas las imágenes marianas de advocaciones locales están sustentadas en una leyenda que explica a escala interna su presencia en un santuario en el término de la localidad, discurso que individualiza esa imagen de otras, y privilegia a los naturales con promesa de protección. Estas leyendas, aunque semejantes, lo cual es indicio de un discurso único adaptado a los casos concretos, son creaciones a posteriori de la existencia de la imagen y la ermita.

Los santuarios no están, sin embargo, distribuidos equilibradamente por toda la región; predominan en la Cordillera Bética, más claramente mariana que la Penibética.

Muchos son los indicadores que lo atestiguan, pero si nos atenemos al de la devoción reflejada en los santuarios de mayor incidencia en la población, y a sabiendas de la dificultad de comparar datos, dado que no siempre se usan los mismos criterios, los principales iconos de María se encuentran en los santuarios de las provincias de Cádiz, Córdoba, Huelva y Sevilla, que equivalen al 69 % del total, mientras que los de Almería, Granada, Málaga y Jaén alcanzan sólo un 31%, cifra que quedaría reducida a un 20% si desgajásemos esta última provincia, que por razones históricas y geográficas ha formado parte de la parte occidental de Andalucía (Carrasco Terriza, 1992 y 1998).

Advocaciones marianas de mayor devoción en Andalucía

Advocaciones	Jaén	Córdoba	Sevilla	Huelva	Cádiz	Málaga	Granada	Almería	Totales
Concepción	22	1	8	10	14	16	20	14	105
Rosario	4	7	2	6	9	19	21	28	96
Carmen	2	6	2	17	26	7	5	34	99
Remedios	3	4	2	10	6	6	2	6	39
Dolores	0	4	–	5	3	5	8	12	37
Mercedes	2	3	2	7	2	1	4	4	25
Victoria	0	0	3	2	5	2	0	0	12
Pastora	0	0	2	3	4	1	1	0	11
Encarnación	7	0	4	1	4	15	27	46	104
Santa María	16	4	–	0	–	4	4	17	45
Belén	1	5	3	–	–	–	–	–	8
Nieves	0	0	7	–	–	–	–	–	7
Caridad	0	1	–	–	–	–	–	–	1
Asunción, Anunciación Visitación	23	1	8	–	2	6	30	13	83
Fátima	1	3	1	–	–	–	–	8	13
Consolación	1	2	6	–	–	–	–	–	9
Mar	–	–	–	–	–	–	–	7	7
Ángeles	–	–	–	–	1	–	–	–	1
Locales	13	18	16	18	15	11	–	–	91
Cabeza	3	4	0	1	0	2	14	9	33
Angustias	0	4	0	–	–	–	–	10	14
Aurora	0	5	0	–	–	–	–	–	5
Rocío	0	0	0	1	5	–	–	–	6

- Advocaciones difundidas por las órdenes mendicantes
- Advocaciones debidas a decisiones reales y de los nobles
- Misterios propugnados e introducidos por la institución eclesiástica
- Advocaciones de santuarios y ermitas.

Fuente: Carrasco Terriza, 1992 y 1998. Estas guías incluyen las advocaciones patronales, titulares de parroquias y capillas y ermitas de las imágenes de mayor devoción.

4. Los procesos de ascenso y descenso de la devoción a María en los santuarios

Cada pueblo de Andalucía posee una o varias ermitas marianas en el núcleo urbano o sus inmediaciones, y bastantes menos en lugares apartados y alejados. De éstas, solo algunas alcanzan el reconocimiento como santuario; ello ocurre cuando la imagen que lo habita se muestra poderosa a la hora de obrar milagros y su imagen se constituye en elemento de identificación local, a la vez que extiende su influencia fuera de la localidad. Todo santuario es, originalmente y a pesar de su posterior expansión sobre otros pueblos, identificador de la localidad en la que se ubica, y secundariamente de un área de influencia de mayor o menor amplitud, o territorio de devoción o gracia, que fluctúa con el tiempo. La coronación es una prueba de reconocimiento de que una imagen de María se ha afianzado en una localidad o comarca⁴. ¿Cuáles son las fuerzas y los mecanismos que permiten a ciertas imágenes dar este salto cualitativo? ¿Se trata realmente de una diferencia cualitativa o cuantitativa con respecto a las otras imágenes? Analicemos algunos casos que pueden ayudarnos a responder a estas preguntas, concretamente los de Gracia de Carmona, Consolación de Utrera, N^a S^a de Europa de Gibraltar, la Cabeza de Andújar y el Rocío de Almonte.

1) La *Virgen de Gracia* de Carmona (Sevilla) floreció a los pocos años de haberse hecho cargo del santuario los jerónimos venidos de Santiponce (1477), y declinó cuando una aguda crisis conmovió a la orden por sospechas de herejía hacia 1567. Esta crisis, al parecer, redujo el área de gracia de la imagen a los límites de su localidad, tal como ha continuado hasta nuestros días (Rodríguez Becerra, 1990). A los pocos años de este proceso, una crónica referida a la virgen de Gracia refleja claramente esta crisis: «hacia muchos milagros en el principio de su sagrada invención y aparecimiento [...] y duró en muchos hasta había cuarenta años, que de todos los lugares comarcanos acudían a pedir las gentes remedio de sus necesidades a esta Señora [...]» (Quaderno, 1602, págs. 199-200).

Al tiempo, otra imagen:

2) La *Virgen de Consolación* de Utrera (Sevilla) inició su despegue con el inestimable apoyo de los frailes mínimos. Así lo vio otro cronista: «La devoción se encendió allá [Utrera] y se resfrío acá [Carmona] [...]»; y así, la virgen de Consolación de Utrera, a los pocos años de hacerse cargo de ella los frailes en 1561, era ampliamente conocida, «la cual resplandece maravillosamente mediante el fervor y continuas romerías de toda la gente de España, que continuamente visita su santa casa» (Morgado, 1587). La devoción fue creciendo hasta el punto de que en el siglo XVIII llegó a ser la más importante romería de la Baja Andalucía, a la que acudían 28 hermandades de la Campiña, el Valle y el Aljarafe, y de la que llegó a decir un cronista de la orden: «Es tanto el concurso de gente que acude de toda Andalucía y Portugal, que testifican personas de mucho crédito, que ningún santuario de España lleva en esto ventaja como tampoco en los milagros; y algunos curiosos que han querido contar los coches y carros certifican que pasan de mil y quinientos los

⁴ Las coronaciones canónicas, que fueron raras a principios del siglo XX, son ahora frecuentes en los comienzos del XXI —sin duda, la jerarquía eclesiástica es ahora menos exigente y las coronaciones forman parte de la política de acercamiento a la llamada religiosidad popular— pero, en todo caso, suponen, salvo excepciones, la aceptación de la imagen coronada como predominante sobre otras de la localidad.

más años». La prohibición del Consejo de Castilla (1770), y la exclaustación después (1835), redujeron paulatinamente el área devocional y su expresión romera a la ciudad de Utrera y algunos lugares cercanos. Quedan como testimonios un soberbio templo barroco con riquísimo artesonado, cientos de exvotos pictóricos y un edificio conventual que llegó a albergar más de sesenta religiosos.

El *Santuario de N^a S^a de Europa* de Gibraltar. Esta ciudad, hasta la conquista inglesa de 1704, respondía a las características de una pequeña ciudad o villa de Andalucía, de cuatro a cinco mil habitantes, salvo por su posición estratégica; fue ciudad de señorío primero y de realengo a partir de los Reyes Católicos, cabeza de corregimiento que compartía con Marbella y Ronda, alcaidía del castillo, vicaría y una sola parroquia, dos conventos de frailes y uno de monjas, un hospital de san Juan de Dios y varias ermitas⁵. En ella actuaban todas las jurisdicciones: civil, militar, eclesiástica e inquisitorial. La ciudad, que entonces ocupaba gran parte del territorio que anteriormente correspondiera a la antigua y despoblada villa medieval de Algeciras, y la que habría de ser la futura población de La Línea de la Concepción, se sostenía sobre la base de la agricultura, la ganadería y el comercio terrestre y marítimo. Estaba gobernada por un cabildo con dos alcaldes, treinta y un regidores, seis jurados y dos escribanos del cabildo. Un más que abultado cabildo, que pudiera justificarse por el elevado número de hidalgos que la poblaron.

La devoción mariana de la ciudad ya llamó la atención del cronista Portillo, que destacó en su *Historia...*: «[...] Es cosa maravillosa ver la devoción que en esta ciudad se tiene con Ntra. Sra. la Virgen Madre de Dios [...]», y que bajo diversas advocaciones de la Virgen estaban la mayor parte de sus templos. Allí recibían culto las imágenes del Rosario, la Soledad, la Limpia Concepción, la del Socorro, la de Consolación, de los Remedios, Clarines, Angustias, la Cabeza, de los Dolores, de la Mercedes y, desde luego, la de Europa, sin duda la de mayor devoción. Titular igualmente de la parroquia era Santa María la Coronada. La presencia de tantas advocaciones puede explicarse por ser las propias de las órdenes religiosas presentes en la ciudad (Inmaculada y Merced), y de otras mendicantes de dilatada expansión (Rosario y Remedios), así como otras imágenes de gran presencia y devoción en poblaciones de Andalucía: la de la Cabeza de Andújar⁶, la de Consolación de Utrera e incluso la de Clarines de Beas. También existieron, aunque en menor medida, ermitas y capillas dedicadas a la Veracruz, al Cristo, al Calvario, al Auxilio, así como a san Juan, santa Rosa, san Sebastián y san Roque. La Virgen de los Remedios despertó gran devoción, tanta que a finales del s. xvii era una de las más importantes de Andalucía; aunque quizá sea este apunte algo exagerado, porque no lo confirma Ledesma (1633) ni ninguno de los tratadistas de santuarios marianos de la época.

La devoción sin duda más importante que llegó a trascender los límites de la ciudad fue la de Ntra. Sra. de Europa. La ermita de esta imagen estaba extramuros y muy cerca del mar, en el extremo meridional de la Roca. Es posible que su devoción arranque de la primera presencia cristiana, y su ermita fue ampliada y engrandecida en el siglo xvii, sin duda por la gran devoción que suscitaba. Esta imagen gozaba de indulgencias y jubileos, tenía reliquias de santos, lámparas de plata y rentas para aceite, y de las paredes de su ermita colgaban multitud de exvotos. De igual modo que en la ciudad de Gibraltar

⁵ Hernández del Portillo, en su *Historia de la muy noble...*, obra que seguimos en estas notas, cita solo un convento de franciscanos observantes, mientras que Domínguez Ortiz, sobre documentación de la Inquisición del siglo xviii, refiere otro de franciscanos descalzos. Los mercedarios descalzos también estuvieron presentes, además de las clarisas franciscanas (1994: 187).

⁶ Esta ermita era un antiguo edificio que estuvo dedicado anteriormente a Santiago y Santa Brígida. Previsiblemente constituyó la primera parroquia de la ciudad (Hernández del Portillo, 1994: 151).

enraizaron algunas devociones marianas de Andalucía, la virgen de Europa salió también de los límites locales y alcanzó la ciudad de Sevilla, sin duda traída por los propios gibraltareños establecidos en la capital (Romero Mensaque, 1983).

Tras la conquista angloholandesa solo quedó el culto en la parroquia y en la ermita de Nuestra Señora de Europa; los conventos habían sido reutilizados y solo quedaron algunos clérigos seculares y regulares, según los informes de los comisarios de la Inquisición de la zona (Domínguez Ortiz, 1994: 190), y que también recogiera el cronista López de Ayala (1782: 371). La población de la ciudad se diversificó con anglicanos, musulmanes y judíos, y el normal desarrollo de la vida religiosa quedó reducido a la mínima expresión.

De todos los santuarios marianos andaluces, solo dos extienden actualmente su área de influencia a gran parte de Andalucía, e incluso fuera de ella: el de la Virgen de la Cabeza, con predominio en la zona oriental, y el de la virgen del Rocío, con mayoritaria presencia en la occidental.

4) El *Santuario de la Virgen de la Cabeza*, en Andújar (Jaén), era ya muy notorio en los siglos XVI y XVII. A su romería acudían 67 cofradías de las provincias de Jaén, Córdoba, Granada, Málaga y Ciudad Real. En la actualidad son 71 las cofradías filiales, y aproximadamente 300.000 los romeros que acuden anualmente a su fiesta del último domingo de mayo, una vez superado el bache de la prohibición de Carlos III (1771) y las desamortizaciones del siglo XIX. En todo caso, una devoción de siglos como la de la Cabeza terminó penetrando en la estructura oficial de las mitras, alcanzando la titularidad de varias parroquias, el patronazgo de otras tantas localidades, al tiempo que se creaban numerosas ermitas y capillas por gran parte de Andalucía y La Mancha como expresión de la enorme devoción popular que alcanzara desde el siglo XVI. Bastantes de estas imágenes, nacidas todas de la original de Sierra Morena, han enraizado hasta tal punto en otras tantas localidades, que poseen su propia leyenda de aparición independiente de la original. De nuevo la cultura conjuga la unidad del símbolo con la diversidad de las expresiones locales y advocaciones (Gómez Martínez, 2002).

Por otro lado, finalmente, expondremos el fenómeno contemporáneo de:

5) El *Santuario de la Virgen del Rocío*, en Almonte (Huelva). Este fue en origen una pequeña ermita, existente ya desde la Baja Edad Media, que pasó a ser de ámbito comarcal a mediados del siglo XVIII, cuando acudían en romería siete hermandades de los pueblos de las Marismas del Guadalquivir (Sevilla y Huelva). Esta cifra permaneció congelada hasta la coronación en 1919, en que se produce un suave crecimiento primero, que se intensifica durante la II República y aumenta vertiginosamente a partir de los años sesenta del siglo XX. Actualmente supera la cifra de 100 hermandades y un millón de romeros. Las hermandades con esta advocación se localizan mayoritariamente en las provincias de Sevilla, Huelva y Cádiz, con representación en el resto de la región y en ciudades españolas de acogida de emigrantes andaluces. Esta imagen tiende a ser aceptada como símbolo religioso de toda Andalucía, como ya hemos escrito en otra parte (Rodríguez Becerra, 1989, y Carrasco, 1981).

¿Por qué estos santuarios consiguieron ensanchar el área de devoción o territorio de gracia, superando los estrictos límites de la comunidad en la que nacieron y están situados?; pero también, ¿por qué algunos, después de superar las fronteras locales, vol-

vieron a reducirse a sus límites originales? La capacidad de obrar milagros atribuida a la imagen que se da culto está en la base de este fenómeno, pero esta explicación no es suficiente. Los milagros, es decir, la capacidad de obrar por encima de las limitaciones humanas, es condición *sine qua non* para que una imagen supere el nivel local. Los milagros son la expresión del poder de la imagen y a ella acuden los necesitados en busca de soluciones y consuelo. El conocimiento de estos poderes de determinadas imágenes corre como la pólvora y a su ermita, y especialmente en la fecha de su festividad, llegan enfermos, minusválidos y necesitados, amén de los curiosos. Este hecho redundante, aunque solo fuera por razones estadísticas, en más curaciones, más limosnas, mayor difusión de los favores, mejoras y ampliaciones de las ermitas y, así sucesivamente, en un proceso paulatino de ascenso y en un rápido descenso, caso de que cesen los milagros. En todo caso, será decisiva la capacidad de gestión y difusión de estos acontecimientos extraordinarios por parte de los responsables directos; puede ocurrir, sin embargo, que este ascenso se trunque y la devoción empiece a declinar, reduciéndose de nuevo y paulatinamente a los límites locales.

Es digno de observar que los milagros originarios no están ligados al beneficio de laicos sino que constituyen demostraciones *per se* del poder adjudicado a la imagen que se traslada de un lugar a otro, emite luces o destellos, mantiene la lamparilla del altar sin necesidad de renovar el aceite, etc., y también de sucesos portentosos ocurridos supuestamente a frailes, monjas o cuidadores de la imagen. Ésta se manifiesta en primera instancia con prodigios que no favorecen a nadie ajeno, salvo a ella misma y a sus cuidadores; en otros casos, es su propia conservación la que resulta portentosa, y así se aporta como testimonio su perfecto estado después de permanecer oculta, enterrada o sumergida sin deteriorarse.

Otros factores que favorecen el salto cualitativo de las imágenes de ser solo devoción local a comarcal o regional tienen que ver con la situación estratégica del santuario: aquellos que están localizados en vías de comunicación muy frecuentadas tienen ventaja para su difusión, como ha ocurrido en el caso del Santuario de la Cabeza, que unía desde la antigüedad el Guadalquivir con las minas de Almadén y Castilla; en el del Rocío, que unía el Algarve portugués y Huelva con Sanlúcar de Barrameda, Jerez de la Frontera y la bahía de Cádiz; o en el de Guadiatoca, en Guadalcanal, que enlazaba por camino arriero Extremadura con Andalucía a través de la sierra norte de Sevilla. Los ganaderos y transeúntes se convertían así en los principales difusores de los prodigios atribuidos a la imagen. De igual forma, han gozado de especial favor las imágenes que estuvieran bajo la tutela de alguna orden religiosa. Los frailes, a través de la predicación, las misiones populares, la publicación de libros de milagros y la petición de limosnas, se convertían en los mejores propagandistas de la capacidad milagrosa de las imágenes que estaban a su cuidado. La salida de los órdenes de ciertos santuarios provocó, en no pocos casos, la paulatina disminución del área de devoción.

Finalmente, se encuentran aquellas imágenes que estuvieran sostenidas por hermandades y cofradías, asociaciones cívico-religiosas cuya principal función es dar culto a su titular, que han mantenido viva la devoción con la festiva peregrinación anual al santuario y la traída al núcleo urbano en caso de serio peligro comunitario. Estas instituciones consiguieron, en algunos casos, la identificación entre el símbolo sagrado y el conjunto de la comunidad, superando la oposición de otros grupos y sus iconos. Este nexo entre un icono religioso y una comunidad local ha supuesto uno de los más poderosos acicates para la persistencia y continuidad de una devoción. En cualquier caso, no puede

minusvalorarse el poder de la jerarquía y el clero secular, aunque este ha actuado y actúa más como mantenedor que como creador e impulsor de devociones, y desde luego como beneficiario.

Bibliografía

- AMEZCUA, Manuel (2004), *La Ruta de los Milagros*, Granada, Entreolivos.
- ANÓNIMO [1602], *Quaderno de noticias que pertenecen a la invención de Ntra. Señora de Gracia y a la ciudad de Carmona...* Biblioteca Colombina, Ms. Sevilla.
- BAPTISTA DE ARELLANO, Fray Juan Salvador (1628), *Antigüedad y excelencias de la villa de Carmona y compendio de historias*, Sevilla, Simón Faxardo.
- CARRASCO, Manuel y otros (1981), *El Rocío, fe y alegría de un pueblo*, 3 tomos, Granada, Editorial Andalucía de Ediciones Anel.
- CARRASCO TERRIZA, Manuel Jesús (coord.) (1992), *Guía para visitar los Santuarios marianos de Andalucía Occidental*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- (1998), *Guía para visitar los Santuarios marianos de Andalucía Oriental*. Madrid, Ediciones Encuentro.
- CELADA GARCÍA, Manuel (ed.) (1995), *El Libro de la Virgen*. Madrid, Edicel. Centro Bíblico Católico.
- CHRISTIAN, William A. (1976), «De los santos a María: panorama de las devociones y santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días», en *Temas de Antropología Española* (Lisón, ed.), Madrid, Akal editor, pp.49-129
- (1975), «Santuarios», en *Diccionario de Historia Eclesiástica* (Aldea y otros, dirs.), Madrid, CSIC.
- CRIADO ATALAYA, F. J. (1994), «Aspectos de la religiosidad popular en la ciudad de Gibraltar a comienzos del siglo XVII, según el jurado Alonso Fernández Portillo», en *Congreso de Religiosidad popular en Andalucía* (J. Aranda Doncel, coord.). Córdoba, Ayuntamiento de Cabra/Cajasur, pp. 241-255.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1994), «La Inquisición ante la pérdida de Gibraltar», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Hª. Moderna, t. 7, pp. 185-194.
- FERNÁNDEZ CONDE, Javier (1982), «Religiosidad popular y piedad culta», en *La Iglesia en la España de los siglos VII al XIV* (J. Fernández Conde, dir.), II-2º de la *Historia de la Iglesia en España* (R. García-Villoslada, dir.), Madrid, Editorial Católica, pp. 291-357.
- FERNÁNDEZ DEL PORTILLO, Alonso (1994), *Historia de la muy noble y más leal ciudad de Gibraltar compuesta por Don... jurado de ella por el rey nuestro Señor*. [Gibraltar, 1610-1622]. Edición, introducción y notas de J. Torremocha, Algeciras, UNED.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Enrique (2002), *La Virgen de la Cabeza: leyenda, historia y actualidad*, Torredonjimeno, Editorial Jabalcuz.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel (1988), «Devociones marianas y repoblación: aproximación al caso andaluz», en *Devoción mariana y sociedad medieval*, pp. 9-22

- LEDESMA, Joan (1633), *Imágenes de María Santísima Ntra. Sra. en esta ciudad de Sevilla y su reinado y distrito de Andalucía y Extremadura, donde están estos santuarios y algunas noticias de Sevilla y de su santa iglesia recogidas por...*, escribano público de Sevilla. Ms. 59-4-19 de la Institución Colombina.
- LÓPEZ DE AYALA, Ignacio (1782), *Historia de Gibraltar*, Madrid, Antonio de Sancha.
- LORCA, Bernardino (1980), «Participación española en el Concilio de Trento», en *La Iglesia en la España de los siglos xv y xvi* (J. L. González Novalín, dir.), III-1º de la *Historia de la Iglesia en España* (R. García-Villoslada, dir.) II-2ª. Madrid, Editorial Católica, pp. 385-513.
- MORGADO, Alonso (1587), *Historia de Sevilla*, Sevilla, Imp. de A. Pescioni y J. de León
- PRAT I CARÓS, Joan (1989), «Los santuarios marianos en Cataluña: un aproximación desde la etnografía», en *La Religiosidad popular* (Álvarez, Buxó y Rodríguez, coords.), Barcelona, Fundación Machado/Anthropos, III, pp. 211-252.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (1989), «La romería del Rocío, fiesta de Andalucía», *El Folk-lore andaluz. Homenaje a J. Pitt-Rivers*, 3, Sevilla, pp.: 147-152.
- (1990), «La Virgen de Gracia y Carmona: relaciones entre patrona y comunidad», en *La Virgen de Gracia de Carmona*. (J. M. Carmona, ed.), Carmona, Hermandad, pp. 1-16.
- (2000), «La virgen María en Andalucía. Aproximación a los procesos de creación, difusión e institucionalización de las devociones marianas», en *Virgenes, Reinas y Santas. Modelos de mujer en el mundo hispano* (González Cruz, ed.), Huelva, Universidad, pp. 248-261
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador y HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Salvador (2008), «Las órdenes religiosas y la religiosidad durante el Barroco», en *Congreso Internacional Andalucía Barroca: IV. Ciencia, Filosofía y Religiosidad. Actas*, Sevilla, Consejería de Cultura. Junta de Andalucía, pp. 171-195.
- ROMERO MENSAQUE, Carlos J. (1983), *La Muy Ilustre Hermandad de Nuestra Señora de Europa de la ciudad de Sevilla*, Sevilla, Consejo de Cofradías.
- SÁNCHEZ HERRERO, José (1989), «Religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media», en *La religiosidad popular*, vol. I, Barcelona, Editorial Anthropos/Fundación Machado, pp.105-114 .
- (1995), «Los santuarios como centros de devoción. Siglos XIII al XV», en *Demófilo* nº 16, Sevilla, pp.59-80.
- SAINTYVES, Pierre, (1985), *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos. Ensayo de Mitología comparada*, Madrid, Editorial Akal.

Entre la corte celestial y la corte terrenal: los santos de Évora

MARÍA CÁTEDRA
Universidad Complutense de Madrid

«No hubo ciudad que no hiziesse agosto de Martires»
Gil González Dávila

«Os gloriosos sanctos Mansio, Vicentio, Sabina & Christeta nossos padroeyros,
com o maravilhoso Blasio nosso advogado, vos tomen pola mão...»
André de Resende

«o qual primeiro que todos, e ainda que Santiago Maior,
veio a Espanha, a Lusitânia e a Évora»
Manuel Fialho

«O mito é o nada que é tudo»
Fernando Pessoa

Los santos se parecen mucho a quienes los veneran. Ofrecen información sobre los valores de una época, son instrumentos evocadores de situaciones y significaciones clave. Las líneas que siguen intentan mostrar la importancia política de las construcciones mitológicas sobre las ciudades. A través de los santos de Évora se puede apreciar el juego de identidades y símbolos, la circulación europea y peninsular de reliquias, así como la preocupación portuguesa por mantener la individualidad y diferenciación de sus vecinos españoles, entre reinos con una base cultural común.

Joan Prat ha realizado fascinantes investigaciones sobre religión, mitología, heterodoxia o mística, y espero que lo siga haciendo. Desde Évora, le dedico con cariño esta reflexión sobre un tema que tan bien conoce.

Un santo transformado

El humanista André de Resende consideraba, en el siglo XVI, que su ciudad natal, Évora¹, era cabeza de Lusitania en lo político y en lo religioso; aseguraba que la ciudad «con muito mais razão se deve gloriar, que recebeu ha fé de nosso senhor Iesu Christo primeiro que todas as outras cijdades de Hispania». Ello se debe a la figura de san Mancio o san Manços. Dos trabajos sobre este santo (Baptista, 1980; Fernández Catón, 1983) han puesto de manifiesto la existencia de varias versiones de su vida, fecha y circunstancias.

La primera versión, la más antigua, proviene de una *Passio* que aparece en el Legendario de Madrid del siglo X —escrita en latín a finales del siglo VII o principios del VIII— y recoge la historia de su martirio así: Mancio es romano, siervo o criado de unos propietarios judíos que se trasladan a Évora (en la *Lusitania*) y se afincan en Meliana, una villa en los suburbios de Évora. Cristiano convencido, sus amos le exigen que judaíce y, ante su negativa, se le atormenta mediante azotes, golpes, grilletes y un trabajo agotador. Le desgarran la piel y las heridas se cubren de gusanos. Pese a su talante alegre, finalmente su vida se consume y su cuerpo es abandonado y sepultado indignamente. Con el tiempo, la villa ya en manos de propietarios cristianos, aparece el santo en sueños a un hidalgo padre de familia que había parado a descansar cerca de donde estaba el cuerpo, y que llevaba años defendiendo sus bienes sin mucho resultado. El santo, además de identificarse, le pronosticó un resultado favorable de su pleito al término de siete días y le pidió que le sepultara decentemente. Se recuperó entonces el cuerpo incorrupto y se construyó un pequeño templo. Comenzaron las peregrinaciones masivas debido a la multitud de milagros y votos. Más adelante se construirán dos basílicas y un baptisterio octogonal. En ese momento, la propietaria de la villa se llama Julia, y su benefactor un hombre noble llamado Juliano, al que el santo libra de una intriga en la corte.

Posteriormente, la historia es reelaborada de un modo drástico, con interesantes cambios de identidad y cronología. En el siglo XVI, las biografías en portugués medieval³ divergen. En una de ellas el romano Manços oye hablar de Cristo, va a Palestina y se convierte en uno de los 72 discípulos de Cristo que son enviados a propagar el Evangelio en *Hispania*, viniendo a parar a Meliana, donde convierte a algunos judíos. Sin embargo, éstos le quieren obligar a abrazar la fe judía, por lo que le torturan de idéntica manera que en la primera versión, y cuyo desenlace es prácticamente el mismo. En la segunda versión, Manços es martirizado en Évora por el gobernador Validio, pero además no sólo contempló la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, sino que fue uno de los discípulos a los que lava los pies, asiste a la Crucifixión y recibe al Espíritu Santo. Validio le martiriza, y Manços muere. Su cuerpo es sepultado por un buen hombre bajo un monumento de piedra, que luego se convertirá en iglesia.

1 He realizado trabajo de campo en Évora en dos períodos: 13 meses en 2000-2002, y otros cinco en 2011-2012. Para ello conté con la ayuda de dos proyectos I+D+i que he dirigido (PB98-0771; CSO2008-03427) y de dos Ayudas de Movilidad de Personal Investigador (Ministerio de Educación; Caja Madrid). Una primera y breve versión de estos *Santos...* aparece en Cátedra (1999). Algunas de las ideas que aquí aparecen fueron expuestas en la Cámara Municipal de Évora, en una conferencia a la que fui amablemente invitada por su Presidente con ocasión de la conmemoración de los 25 años de la declaración de la ciudad como Patrimonio de la Humanidad. Ludovina Grilo y su equipo en el Núcleo de Documentación fueron, como siempre, de gran ayuda. Agradezco a mis colegas Jorge Freitas Branco y a José Rodrigues dos Santos la lectura atenta y generosa de este texto, lectura que hizo también Carmen Balesteros.

2 La primera referencia del siglo IX es muy somera y sólo se refiere a un santo sin patria y sin acto de martirio que muere lentamente en Évora por los malos tratos de los judíos. Véase Baptista, quien divide las biografías en tres clases (*biografía antiga, em português medieval y resendiana*). La biografía *antiga* la componen tres documentos que recogen la biografía del santo, todas ellas muy similares (1980; 1: 9-10).

3 Son *Livro e Legenda y Flos Sanctorum*, ambas de 1513 (Baptista, 1980; 1:12).

En la obra de André de Resende se ha convertido al santo en el primer obispo de Évora⁴. San Mancio es romano, discípulo de Cristo, enviado por los apóstoles a predicar y convertir a las gentes de Évora. Hallando allí gente «dócil», predica y convierte gran cantidad de fieles, llegando a formar una comunidad cristiana. El obispo es sin embargo martirizado y asesinado por el gobernador Validio, en el contexto de las persecuciones contra los cristianos promovidas por los emperadores Diocleciano y Maximiano. Su alma se eleva en forma de paloma, mientras su cuerpo es arrojado extramuros de la ciudad, en un estercolero, y es cubierto de estiércol para evitar que los cristianos lo roben. Allí estuvo «per muito tempo» hasta que un noble hombre se lo llevó a su heredad, hoy llamada São Maños, donde lo sepultó honradamente, cuando ya la ciudad estaba en manos cristianas. Con el tiempo, al crecer la fama del lugar, Julia, la señora de la heredad, y el conde Juliano edificaron una «solenne e sumptuosa basilica» y una torre donde depositaron el cuerpo. Cuando los musulmanes tomaron la ciudad, los cristianos huyeron con el cuerpo santo a Asturias, y más tarde lo trasladaron hasta Villa Nova, cerca de Medina de Rioseco, en una abadía benedictina, donde quedó depositado.

La historia de este mártir le sugiere a Resende «quão antiga christandade è a desta cidade». Que el culto de san Mancio no tiene la relevancia que debiera en la ciudad queda expresado en este comentario: «Merecedor era este sancto martyr que de nos fosse mais venerado: pos foy o nosso primeyro mestre na fee de Christo... ho que deviamos têr em muyto» (Resende [1576], 2009: 58). Autores posteriores siguen elaborando la historia basada ya en Resende. Uno de los que más contribuyó a difundir la leyenda es Jorge Cardoso, quien define así al santo: «Neste dia, em Evora, o victorioso certame de S. Mancio, Discipulo de Christo, Apostolo de aquella Municipal Cidade, & seu Primeiro Bispo, de cuja sagrada boca percebeo as alegres novas do Evangelho, o qual ouvindo em Roma (sua patria) a fama que corria por toda parte, da prégação, & milagres do Redemptor, inspirado pelo Ceo, partio para Judea [...]» (Cardoso [1652], 1966: 337). Cardoso indica que, tras entrar en contacto con Cristo, fue admitido en el Colegio Apostólico y se le encargó que fuera a la ciudad de Chalons, en *Campania*, donde realiza varios milagros: «E sabendo Mancio do pouco fructo que havia feito o Apostolo Sanct-Iago, em Hespanha, deixo França, & veio correndo a ella, como Anjo veloz. E de região em região, de cidade em cidade, chegou â de Evora na Lusitania, muy nomeada no universo por sua antiguedade, & grandeza [...]» (Cardoso [1652], 1966: 338). Sigue la conversión y bautismo de los naturales y el prendimiento del santo por Validio: «Logo o mandou despir, & atar a hũa alta columna (que inda hoje persevera con sinais de sangue na cidade d'Evora, & por isso muy venerada da piedade Christãa)» (Cardoso, 1966 [1652]: 339) Tras múltiples tormentos y trabajos terribles, fallece, momento del que surge de su cuerpo una paloma en vuelo.

Según Fialho, San Maños fue uno de los discípulos de Cristo, incluso anterior al apóstol Santiago: «o qual primeiro que todos, e ainda que Santiago Maior, veio a Espanha, a Lusitânia e a Évora», puesto que Santiago llegó a *Hispania* el año 35 o 37, o incluso se dice, según algunos, «que no viniera nunca». San Maños vino un año antes que Santiago, en el 34; desembarcó en Cartagena en una expedición de 500 apóstoles (o de 72), dirigido por San Pedro para predicar en la *Lusitania*; en Évora erigió la primera

4 Biografía que elabora uniendo ambas versiones del siglo XVI más otros datos de su propia cosecha. Incluso en dos de sus escritos —*Breviário Eborense* (1548) e *Historia da Antiguidade da Cidade de Évora* (1553)— hay diferentes datos. De él dice Fernández Catón: «Resende supo aducir lo que favorecía su propósito y supo eliminar o reelaborar lo que pudiera echar por tierra sus teorías. Este sí que es, a nuestro juicio, el grave error de Resende [...], la agilidad de su pluma ha hecho de Mancio el prototipo de mártir necesario para aquellas circunstancias en Évora» (1983: 222).

cátedra pontificia que hubo en toda *Hispania*. Este santo encaminó a muchos fieles a la vida ermitaña en la sierra de Ossa, cerca de Évora. Después marchó a Francia, pero volvió a Évora y a otras ciudades portuguesas. Validio lo mandó prender, y como no quiso adorar a sus dioses, le mandó azotar atado a una columna; después descoyuntó su cuerpo, y su alma subió al cielo en forma de paloma. Validio lo mandó sepultar junto con los instrumentos del martirio en un lugar inmundo. En el año 430, el dueño de una heredad cercana a la ciudad, hoy llamada *aldeia de São Manços*, teniendo que hacer unas gestiones en la ciudad, durmió a las puertas de la misma —por estar éstas cerradas—. En sueños se le apareció el santo, junto a los instrumentos de su martirio, quien le indicó donde estaba su cuerpo y le pidió que lo trasladase a lugar decente. Este hombre lo trasladó a su propia heredad y le levantó un templo, en el que el santo acabaría realizando numerosos milagros. Un pozo milagroso llevaba el nombre del santo.



Capilla de São Manços, en la *cerca velha*.

Uno de esos milagros nos indica alguno de los usos del santo. Un devoto pidió a una vecina un carro y una pareja de bueyes para transportar piedra con que hacerse una morada junto a la iglesia. La vecina le prestó dos bueyes muy bravos que, sin embargo, se domesticaron milagrosamente y acarrearón toda la piedra necesaria. Hoy se ven las señales de un carro y dos bueyes en una piedra. Por este milagro, dice Fialho, las madres ofrecen a san Manços a sus hijos bravos y llorones. La iglesia de san Manços fue destruida por los musulmanes, y reconstruida posteriormente como iglesia de *freguesia* (parroquia, pedanía, distrito). Con la invasión de los musulmanes se trasladan las reliquias a Asturias, y en 1195 van a parar a Vila Nova de S. Mancio, en la diócesis de Palencia, y más tarde al convento de Sahagún. Una de ellas volverá en 1592 a la catedral de Évora. Dentro de la ciudad se halla una pequeña ermita que posee la columna en que fue azotado. «A cidade o celebra como a seu Patrono».

La llegada del cristianismo representó un nuevo tipo de fundación de la ciudad, a la sazón de los más clave para la cultura ibérica. Los héroes que inician la historia sacra personifican la identidad comunal de la ciudad. Évora está a la búsqueda de un santo que

la represente al igual que otras ciudades, por ejemplo Ávila con san Segundo⁵. Pero sólo cuenta con un santo anodino, de baja condición social, que se supone inicia la historia cristiana, san Manços. La conversión de san Manços de un posible santo visigodo a discípulo directo de Jesucristo supone un traslado ideológico formidable. Se busca un digno primer mártir que represente a una ciudad que ha ido adquiriendo honor y prerrogativas con la dinastía de la Casa de Avís. Un oscuro santo siervo —o incluso esclavo— no es el modelo de primer santo para una ciudad tan importante de la *Lusitania*. Especialmente en un momento (1540) en que Évora se convierte en iglesia metropolitana frente a Braga y Lisboa. Por el contrario, un obispo es un buen candidato para muy diferentes épocas, las Cruzadas por ejemplo, y también en la Reconquista; un modelo de santo por excelencia, mezcla de poder y riqueza en lo terrenal y predicación y extensión del mensaje cristiano en lo espiritual. Los autores posteriores, como Cardoso, ya en el siglo xvii exaltan la ciudad de una manera extraordinaria, justo cuando ya está en decadencia, cuando Évora comienza a vivir de glorias pasadas. Un dato interesante es que, frente a los posteriores intentos de hacerle obispo y ciudadano, en las primeras biografías el propio santo es un campesino que vive y muere en Miliana, a escasos kilómetros de la ciudad, en la *aldeia* de São Manços, el lugar donde todavía tiene el mayor templo a él dedicado.

Según los escritores actuales⁶, la vida del santo proviene de una *Passio* que aparece en el *Legendario* de Madrid en el siglo x, probablemente escrita entre finales del siglo vii y principios del viii. Parece ser que el santo pudo morir en la segunda mitad del siglo vi. Su muerte no se produce por una persecución sistemática, sino que probablemente se trata de un hecho aislado, su relación con la familia judía que le martiriza. La *invención* del cuerpo y su traslado pudo tener lugar a comienzos del siglo vii, cuando empieza a tener culto y se construye una basílica. Sin embargo, en Évora no aparece mención del culto al santo hasta 1509⁷; el primer texto hagiográfico surge en 1528 y la versión del *Breviarium Eborense* de 1548 será la dominante. Es en la primera mitad del siglo xvi cuando se convierte a Mancio en romano, discípulo de Cristo; acude a la Última Cena, es testigo de la Ascensión, lava los pies a los discípulos con el Maestro y predica por diversos lugares hasta llegar a ser el primer obispo de Évora. Claramente se pretende unir la figura de san Mancio a la del Apóstol Santiago y a la de los siete varones apostólicos (uno de ellos es san Segundo), ya que incluso la fecha de su festividad se traslada para coincidir con la de éstos. Resende tiene bastante que ver en esta conversión del santo⁸. Muy significativamente, a san Mancio se le hace romano cuando los eborenses se percatan (via Resende) del pasado romano de la ciudad.

5 San Segundo, uno de los varones apostólicos y primer obispo de Ávila, fue un santo inventado en el siglo xvi porque así lo necesitaban distintos colectivos de la ciudad, y por la ciudad misma, que precisaba de un símbolo que le diera antigüedad y nobleza. Un traslado de su ermita desde la periferia hasta la catedral, a finales de ese siglo, convierte a este santo semirural, propio de una cofradía de artesanos, en un personaje central y jerárquico, paralelo a la creciente importancia del poder real absoluto en la ciudad (Cátedra, 1997).

6 Sigo aquí fundamentalmente la monografía de Fernández Catón sobre San Mancio (1983). Baptista señala que el topónimo Somanços o Sam Manços existe al menos desde finales del siglo xiii, como también el del Vale do Rico-Homem, a unos kilómetros de Évora, en la *aldeia* de S. Manços; también existe culto en la catedral a través de un altar secundario desde el siglo xiv, aunque parece un añadido posterior (Baptista, 1980-1: 27, 29, 40).

7 A través de un *Missal* de este año, si bien no se le llama obispo hasta 1548, y lo hace concretamente Resende.

8 El P. de Gaiffier muestra, en 1942, el protagonismo de Resende en esta conversión, y le critica como creador de leyendas (citado por Fernández Catón, 1983: 219). Sin embargo, este último autor lo disculpa, ya que al menos desde 1412 aparece citado como discípulo de Cristo, aunque no obispo.



Iglesia de San Vicente.

Los restos del santo van a parar, según la leyenda, primero a Asturias y después a un pequeño oratorio en Villanueva de San Mancio, cerca de Medina de Rioseco (actual provincia de Valladolid), donde está al menos desde 1053⁹. No hay prueba documental de que sus reliquias visitaran tierra asturiana, aunque ésta no es la única referencia a la provincia en la que comienza la Reconquista. Se supone, por ejemplo, que en el año 761 el rey Fruela I, un nieto de Pelayo, el primer rey de Asturias, recorre victorioso el Alentejo. Y también aparece Asturias como la tierra que acoge a un grupo de eborenses cuando los musulmanes conquistan la ciudad. De un modo similar, las referencias a Pelayo y Asturias son también frecuentes en Ávila. Obviamente, Asturias aparece como la tierra mítica que recoge lo más puro, granado y sagrado de los cristianos cuando aparece el islam. Y ello sin contar con los contactos que efectivamente pudieron existir, como la fugaz conquista de Évora (913) en que Ordoño II de León (194-924), por entonces rey de Galicia —Ordoño I de Galicia (910-914)—, deja la ciudad llena de cadáveres y hace cautivos a cuatro mil mujeres y niños, según una crónica musulmana (Sidasus, 1988). Se dice que las reliquias de san Mancio fueron trasladadas en esta época por una familia noble de Tierra de Campos emparentada con la monarquía portuguesa. Las reliquias dan lugar al culto del santo, la creación de un monasterio benedictino y una comunidad que lleva el nombre del santo... pero en el reino de León (actual España). En el año 1070 ya se ha construido un monasterio en Villanueva de San Mancio al que acuden los peregrinos, que depende del de Sahagún; la cabeza de san Mancio la guarda este último monasterio. En Évora sólo hay débiles indicios de su recuerdo¹⁰. Cuando escribe, Resende se duele del

9 Según Baptista (1980-1: 25), Resende es responsable de esta identificación del san Mancio de Villanueva con san Manços de Évora, aunque, indica, no hay ningún indicio de que ambos santos sean el mismo. No opina lo mismo Fernández Catón, quien considera que la cabeza y el resto del cuerpo quizá fueron trasladados en 913. En 1053 una reliquia de san Mancio (su cabeza) pasó al monasterio de Sahagún, mientras el resto del cuerpo se dejaba en Villanueva.

10 Concretamente, y según Fernández Catón (1983: 337-8), una inscripción medieval que se conserva en la catedral donde se recuerda la consagración o existencia de un altar dedicado a san Mancio, y en la que se menciona además la donación de una denominada «Heredad de San Mancio». También indica que, a pesar de la falta de documentación, pudo existir su culto «en la tradición y devoción del pueblo». La catedral celebra su consagración el día 21 de mayo, fecha en que se supone murió el santo. En la propia iglesia parroquial de San Manços, en la cabecera, hay una construcción romana del Alto Imperio. Según García Rodríguez (1966: 280), las probabilidades de que Manços de Évora tuviera culto en época visigoda son casi nulas. Hacia el

olvido de los naturales sobre su primer obispo, que él mismo se propone corregir. Gracias a sus esfuerzos se construirá en Évora, en el siglo XVII, la *Capela de São Manços*, en una torre de la *cerca velha* donde se supone que el santo fue encarcelado, y con la mismísima columna en la que fue azotado.

En 1564, al inaugurarse la nueva iglesia de Villanueva, el papa concedió un jubileo a ambos monasterios, Villanueva y Sahagún, por guardar el cuerpo de san Mancio —se indica que es el más venerado de los santos de los reinos de España después de Santiago Apóstol—. Así pues, el santo está bien considerado y, a finales de siglo, en 1591, su culto ya consolidado. El arzobispo de Évora, don Teotonio de Braganza, sobrino del cardenal D. Henrique, realiza un viaje a Madrid para solicitar a Felipe II, en ese momento rey también de Portugal, unas reliquias del santo, alegando que la ciudad no cuenta con reliquia alguna de su primer obispo. El rey, que está tratando de ganarse a la nobleza y al alto clero, se percata de la importancia de los santos huesos no sólo como vehículo de alianzas con los poderosos, al igual que otras mercedes y títulos que concede, sino también del pueblo más humilde. El rey envía cédulas reales al abad general de los benedictinos, al almirante de Castilla y a los abades de Sahagún y Villanueva solicitando las reliquias. Los dos primeros aconsejan a los últimos «condescender» y acceder a las peticiones del rey, alegando importantes motivos políticos («su Magestad con pro supuesto de obligar mas los animos de los de aquel Reyno»). También sugieren entregar otra reliquia de san Mancio para el propio rey por su devoción al santo y por haber nacido el mismo día que se conmemora a aquél.



Documento de confirmación de entrega de reliquias. San Mancio.

año 800, al menos, no tenía. Los calendarios de Silos sitúan los primeros testimonios de culto en el siglo XI y lejos de Évora, en Villanueva de San Mancio. Tarouca, en 1946, pone en duda la existencia del santo obispo y sugiere que se hagan investigaciones al respecto.

Así pues, se abrió solemnemente el arca de las reliquias, del que se extrae para trasladarlo a Évora el mayor de los huesos («Una canilla del muslo o pierna del santo»¹¹), y otro para el rey («otro hueso o canilla del brazo»), junto con algún otro hueso, un pedazo de piel de las carnes de san Mancio, y un rosario antiguo que se encontraba en el arca. Esta operación se lleva a cabo, hay que decir, en el mayor silencio y secreto¹², para evitar probablemente que el hecho trascienda a la vecindad del monasterio y la población de Villanueva quiera impedir la apropiación y traslado de tales reliquias. No hay que olvidar que tras la identidad de esa comunidad también está el santo. Los huesos santos viajarán bien protegidos y acompañados al Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial; don Teotonio y el deán de Évora acudirán a recoger la reliquia que les corresponde para llevarla a Évora. El 16 de octubre de 1591 se realiza el acto de entrega de las reliquias, junto con un documento de autenticidad sellado y firmado. D. Teotonio escribe dos cartas de agradecimiento a los abades de Sahagún y San Mancio, y envía a este último una lámpara de plata. En Évora se reciben las reliquias con gran alborozo y una solemne procesión por la ciudad; las fiestas duran varios días. Pero ya desde Elvas, en la frontera, hay ambiente de fiesta, y se llevan a cabo varios actos religiosos al paso de la reliquia, que veneran los fieles como también en Vila Viçosa. Un pergamino autenticado en 1596 subrayará un pacto perpetuo de amistad y fraternidad entre el monasterio de San Mancio y la diócesis de Évora¹³.

Todo este asunto revela la importancia política de los santos y sus huesos a la hora de establecer relaciones, preeminencias, alianzas e identidades¹⁴. El traslado de los huesos por la Península nos informa de las aspiraciones de la Iglesia y la sociedad eborenses, sus ansias de retribución; porque parece existir la sensación de que los españoles se han apropiado de pertenencias portuguesas. Algo que, evidentemente, la historia no desmiente. Con *são Manços*, uno de los discípulos de Cristo («o qual primeiro que todos, e ainda que Santiago Maior, veio a Espanha, a Lusitânia e a Évora»), se produce de manera simbólica esta restitución.

11 Hay dudas sobre qué tipo de hueso se traslada a Évora tal como señala Tarouca (1946: 528), quien cita un códice en que se dice: «A reliquia he hum osso inteiro, huns dezião, e sse affirmauão que era de Braço, e os mais que de perna».

12 Se dice que la recogida de la reliquia «se haga con silencio por la gente de la tierra [...] encendidas antorchas y candelas, cerradas las puertas de la yglesia [...]» (en Fernández Catón, 1983: 343). Tanto secreto y dificultad hace sospechar a Baptrista que el rey quiso cobrarse el favor: «Quem sabe até se as dificuldades encontradas na obtenção foram positivamente avolumadas com o intuito de fazer sobressair a intervenção do soberano». En otro momento indica que la reliquia se consiguió «após insistência persistente e com intervenção de influências poderosas» (1980-1: 43, 42).

13 Este documento de confirmación de la entrega de las reliquias de san Mancio es un pergamino con diseño policromado de motivos vegetales y tres medallones que representan a san Mancio en el centro, san Facundo a la izquierda, y a la derecha san Primitivo. El documento en latín dirigido a D. Teotonio de Bragança tiene fecha de 1596. El abad del monasterio de San Facundo y San Primitivo (Sahagún), en su nombre y en el de los monjes, así como el abad del monasterio de Villanueva de San Mancio, al que estaba subordinado, proponen una alianza de amistad y fraternidad con el arzobispo eborense, el cabildo de la catedral y toda la diócesis, pues tienen en común la devoción a un mismo santo: ellos poseen el cuerpo del mártir. Évora, donde evangelizó y murió, tiene ahora una preciosa reliquia que esperan sea un efficacísima prenda de este pacto. Desean, con la ayuda de Dios, que tal alianza sobrepase las adversidades, no caiga en el olvido y pueda permanecer eternamente inviolada. El documento está firmado por el abad del monasterio de Sahagún, por el de San Mancio, por el visitador general de los conventos benedictinos y por otros monjes (Borges, 2003: 290-3). La reliquia de san Mancio ya había sido entregada en ceremonia oficial en el monasterio de San Lorenzo de El Escorial, por Felipe II, a don Teotonio, en octubre de 1591.

14 El paralelismo de san Mancio con san Segundo de Ávila es obvio: el traslado de las reliquias por la geografía de la ciudad y la selección del mayor hueso del muslo para el propio Felipe II —en Castilla no hay necesidad de congraciarse con los súbditos—. La anexión de Portugal a España fue realizada con malestar en diversas capas de población. Por un lado el alto clero y la nobleza, a los que repartió diversos títulos y prebendas; por otro, al pueblo, que no mostraba mucha simpatía por el nuevo rey. El traslado de las reliquias fue eminentemente un gesto político para «beneficiar y obligar a aquel reino de Portugal».

Los santos robados

Gil González Dávila, en su obra *Teatro eclesiastico* (1646), refiriéndose a las persecuciones de Daciano, indica: «no hubo ciudad que no hiziesse agosto de Martires», y Évora tiene la gloria de haber tenido como paisanos a tres santos hermanos: Vicente, Sabina y Cristeta¹⁵, que este autor considera naturales de «la ciudad de Eborá, del reyno de Portugal», si bien este lugar de nacimiento es discutido por algunos autores españoles. André de Resende será uno de los más firmes defensores de Évora como cuna de los santos. La muerte de éstos se dice que tiene lugar en Ávila el 27 de octubre del año 303, aunque las fechas varían. La historia podría resumirse así, siguiendo a Fialho:

En la época de las persecuciones de Daciano, Vicente es prendido por los romanos, quienes le conducen al templo de Júpiter para que adore a este dios. Allí mismo sucede el milagro de que sus pisadas quedan impresas en la piedra «a qual ainda hoje se conserva na igreja dos Santos irmãos», si bien hoy en día están bastante desfiguradas debido a que los fieles han raspado la piedra como remedio a sus muchos achaques¹⁶. Se le encierra en la cárcel, donde convierte a muchos a la fe de Cristo. Sus dos hermanas, Sabina y Cristeta, «temendo seu desamparo e perigo», le persuaden para huir. «Em cavalos ligeiros vam a parar a Ávila, cidade de Castela». Los ministros de Daciano les persiguen y les apresan en esta ciudad, donde alcanzan el martirio. Mientras los santos invocan a la Santísima Trinidad, sus verdugos les martirizan, descoyuntan sus cuerpos, machacan sus cabezas y arrojan los cuerpos al campo para que los devoren los animales. Una enorme serpiente aparece y se enrosca al cuerpo de un judío que presenciaba el martirio de los santos; ante este peligro promete convertirse al cristianismo y honrar los santos cuerpos. Dicho judío construirá entonces un templo dedicado a los santos, que, tras la Reconquista, se reconstruirá en la magnífica basílica actual de San Vicente de Ávila. Allí mismo tendrá el antiguo judío su propia sepultura, y los santos un extraordinario cenotafio, con imágenes de su martirio, que sin embargo —ironías del destino— puede estar vacío. Según parece, las reliquias de los santos, en tiempos de Fernando I, se repartieron entre la Cámara Santa de Oviedo, el monasterio benedictino de Arlanza, la catedral de Palencia y la colegiata de San Isidoro de León, que afirmaba poseer el cuerpo de Vicente (Ferrer, 2009: 104).

En Évora, en la casa donde nacieron, se edificó una ermita, que se mejoró gracias a André de Resende¹⁷, y donde se encuentra la piedra con las huellas del santo. Otro autor anterior a Fialho, Amador Patricio, añade algunas pinceladas al retrato de los santos hermanos¹⁸. Daciano llega a Évora desde Zaragoza dejando una estela de martirios a su paso. En la ciudad le hablan de Vicente, un noble mancebo de la ilustre familia de los Cogominhos, de «sanguie nobilissima em Évora, e todo o Alentejo». Daciano le da un plazo de tres días para rechazar su fe, lo que aprovecha Vicente para convertir a sus propios guardianes,

15 Otras fuentes son Fernández de Valencia (1992 [1676] —las citas posteriores provienen de este autor—, págs. 188-189 y 192), Repullés y Vargas (1894), Félix de las Heras (1991) y Rodríguez Almeida (1962). Últimamente, Ferrer ha realizado una monografía (2009).

16 La piedra sigue existiendo en la iglesia de San Vicente de Évora, y está situada a la izquierda del altar mayor. Hoy, esta iglesia está desacralizada y sirve como local de representaciones teatrales y otras manifestaciones culturales.

17 O lo intentó («por iniciativa minha, a nossa cidade está a construir um templo artisticamente cuidado») (1553), aunque en la segunda edición de su texto (1576) continúa quejándose del estado del templo.

18 Aunque el texto del autor se publica en 1739, escribe en 1614. Véase pág. 220 y siguientes. Agradezco a Ludovina Grilo el dato.

que le abren las puertas de la cárcel para que huya. El relato sigue en los mismos términos que el de Fialho, quien continua la historia.

San Vicente convirtió en la cárcel a dieciocho mártires, quince de ellos eborenses, y otros tres soldados del emperador. Se supone que los tres hermanos mueren en el año 303. Un año después, el día 1 de mayo, fallecen a dos leguas de la ciudad, en Ourega o Tourega (una villa romana), los llamados Mártires Anónimos. En ese lugar era muy célebre, en el año 1540, una cueva que se suponía albergaba los cuerpos santos. Por ello, el que pasaba entre las piedras de la cueva quedaba libre de dolores. La cueva fue destruida por el obispo ese mismo año «temendo não houvesse ali nas curas embuste do demonio» tras encargar a Resende un examen del tema¹⁹. Entre estos santos martirizados hay memoria de tres hermanos que recuerdan la historia de Vicente y sus hermanas: san Jordão, segundo obispo de Évora después de san Manção, y dos hermanas, una de las cuales se llamaba Comba y de la otra se ignora el nombre. Daciano prende a las hermanas, una de las cuales, la «anónima», huye de la cárcel, y es el propio hermano el que la hace volver. Después de morir degollada Comba, para evitar «ser juguete de homens barbaros» la «anónima» le pide a su hermano que la mate, quien obedece: ordena que le corten la cabeza. En el lugar donde cae su sangre surge una «Fonte Santa» que sana las inflamaciones de los ojos. En Ourega está la ermita de Santa Comba, en donde la santa concede numerosas mercedes a los que la visitan, especialmente por dolencias de espalda y riñones. Poco después su hermano fue preso y degollado también en la *Serra da Espinheira*, y se le enterrará junto con sus hermanas.



Relicario de São Manços.

¹⁹ Resende, en la *Carta a Bartolomeu de Quevedo* (Pereira, 1988:87-91), relata la historia del obispo são Jordão y sus hermanas. Tras el martirio se les entierra a todos en la Cova dos Mártires. Resende narra cómo el cura de la localidad le enseña una lápida romana que atribuye a estos santos, traduciendo incorrectamente su contenido y el nombre del santo. Tras comunicar el hecho al cardenal D. Afonso, este manda cerrar la cueva.

De Vicente y sus hermanas se sabe en realidad poco, ni siquiera la fecha de su martirio²⁰. La narración de su vida proviene de una primera y única fuente de finales del siglo IX, cuya narración un autor indica que «es del todo ficticia». Aunque los documentos hagiográficos y litúrgicos a partir del siglo X se inspiran todos en ella, algunos autores creen que debe admitirse la historicidad de los santos, es decir, su martirio a comienzos del siglo IV²¹. Los santos se mencionan en los anales históricos de la Iglesia en la Península y aparece memoria de los mártires en los antiguos calendarios mozárabes. Se considera que el episodio del judío sepultando a los santos es indicio de redacción tardía, posiblemente del siglo VII.

Los hermanos son martirizados en el contexto de las persecuciones de Daciano, durante cuyo mandato se produce una abundante cosecha de mártires —en Gerona, san Félix; en Barcelona, su hermano Cucufato y santa Eulalia; en Alcalá de Henares, los santos Justo y Pastor; Emeterio y Celedonio en Calahorra; Justa y Rufina en Sevilla; Acisclo, Zoilo y Victoria en Córdoba, etc.—. En lo que se ha llamado el «ciclo de Daciano» se aprecian interesantes paralelismos y analogías entre diferentes santos. Por ejemplo, el tema de una serpiente que guarda los cuerpos de los tres hermanos es similar al de san Victorio, mártir en Braga, cuyo cuerpo guardan las fieras. Pero fundamentalmente se aprecia similitud en el caso de su homónimo de Valencia, según indica muy pronto un antiguo escritor²²: «Fue en todo semejante este sagrado martirio de San Vicente de Ávila al del otro San Vicente de Valencia». Este santo, también martirizado por Daciano, en Valencia, en el año 304, inicia un penoso camino de Zaragoza a Valencia, donde se niega a adorar la estatua de Diocleciano; es torturado, arrojan su cuerpo a una laguna o cenagal, y allí le defiende milagrosamente un cuervo.

Este san Vicente aragonés está considerado como el más celebre de todos los mártires hispanos antiguos, el único que se ha incorporado por el rito romano a la liturgia de la Iglesia universal, y el que ya desde los primeros tiempos era conocido en los más diversos puntos de la cuenca mediterránea. La popularidad de esta *passio* fue enorme; en ella se inspirarían numerosas pasiones de santos españoles; a través de su martirio, en fin, Daciano se convierte en el prototipo del perseguidor. Los capítulos que relatan el martirio y la protección de los cuerpos por una serpiente dependen estrechamente de la *passio* de san Vicente, de la que toman frases enteras así como la idea de un animal que protege los cuerpos. La homonimia y la popularidad de esta *passio* explican estas dependencias y similitudes. Hay reliquias de san Vicente en Zaragoza y Valencia y, a partir del año 711, aparecen en numerosos lugares: Castres (Francia), Lisboa y el sur de Italia pretenden haberlas recibido. Hay basílicas consagradas a san Vicente en París, Sevilla, Córdoba, Toledo, en el cabo de San Vicente, varias en la *Galia*, en Oporto y Tívoli, Roma, Bérgamo, Palermo... y a san Vicente mártir Lisboa lo tiene como su santo tutelar. No es el único paralelismo. La *passio* de santa Leocadia coincide casi exactamente con el principio de la de los santos de Évora-Ávila. Diversos autores han indicado que se trata de un prólogo

20 En la fecha consagrada por la Iglesia se indica que los santos mueren el 27 de octubre de 306, pero otros autores dan diferentes fechas (300, 303, 313, etc.).

21 Según opinión de Ricardo García Villoslada (1972; 5, I: 80), Tomás Moral (1969), Aldea Vaquero y otros (1972-5). Los autores modernos apuntan que no existen testimonios antiguos suficientes de la existencia de estos tres hermanos. Se cree que el himno litúrgico es anterior a la invasión musulmana, pero según García Rodríguez no existe ningún testimonio epigráfico ni literario visigodo hasta el siglo IX en que se difunde su culto. Carmen García Rodríguez (1966: 257 y siguientes) ha estudiado con cierto detalle estos santos, y de ella he tomado los datos que siguen.

22 Lo indica ya en 1676 (pág. 199) Fernández de Valencia.

general de un legendario que serviría para numerosas historias de mártires, o bien de una *passio de communi* de los siglos VI-VII que serviría de fuente a todas las *passio* del ciclo de Daciano, excepto la de san Vicente. Los capítulos sobre la conversión del judío se pueden relacionar con el judío de santa Eulalia de Mérida²³.

La pertenencia a una familia de santos no es un tema raro entre los primeros mártires, y no sólo son los hermanos, sino también los esposos, padres e hijos los que comparten la santidad, como Pedro y Marcelino, Prudenciana y Práxedes, Sergio y Baco, Cosme y Damián, Julita y Quirico, Gervasio y Protasio, y otros (Vila da Vila, 1988). Llama la atención, sin embargo, la colección de Mártires Anónimos que se producen en la misma zona y en la misma época, y especialmente el obispo san Jordão y sus dos hermanas, Comba y Anónima. Los tres mueren degollados —a Vicente y sus hermanas les machacan las cabezas— y se les entierra juntos. En este caso, los cuerpos de los santos permanecen en territorio eborense, no como Vicente y sus hermanas, de los que en Évora no hay siquiera una reliquia.

Sin embargo, aunque los santos se vayan, dejan su estirpe bendecida por el Cielo. Los Cogominhos, parientes de los tres hermanos santos, vuelven a aparecer en otro contexto clave: la reconquista de la ciudad. Pedro Álvares Cogominho será el emisario entre el libertador de Évora, Giraldo *Sem Pavor*, y el rey (Cátedra, 2003b). Los santos y sus descendientes son, así pues, mediadores por excelencia entre mundos opuestos, entre la ciudad y la divinidad. Los santos «nados & moradores en esta cidade» dejan sus huellas en este mundo —«en haquella pobre hermita que de seu nome se chama»—, tal como indica Resende. La posesión de los santos, sus reliquias o incluso su recuerdo hacen crecer a las ciudades, porque las construye. También es cierto que esa posesión construye jerarquías en el paisaje urbano. Esta descendencia pone de manifiesto que la elaboración de los orígenes tiene su fundamento en situaciones sociales concretas, intereses dominantes de individuos o de grupos, preeminencias y privilegios. En el otro extremo están los judíos, con un difícil papel, o bien torturadores o bien conversos.

La corte terrenal

Vicente, Sabina y Cristeta no sólo van a parar a tierras españolas, sino que incluso el lugar de nacimiento de los santos es disputado por Talavera de la Reina. Resende defiende apasionadamente a Évora como patria de los santos frente a las reclamaciones de Talavera, que los considera suyos, y se enzarza en calurosas apologías y discusiones como la que mantiene con Bartolomé Quevedo sobre esta materia. Voy a utilizar su *Carta a Bartolomeu de Quevedo*, escrita en 1567 (Pereira, 1988), para mostrar cómo se construye una pieza de mitología, pero también cómo a través de esa misma mitología se puede reseguir lo que está sucediendo en la Península. Los mitos aquí representados pertenecen al siglo XVI y muestran la situación de Évora, pero también un contexto más amplio, ya que ofrecen mensajes sobre lo que podríamos llamar la corte celestial y la corte terrenal.

La carta constituye una larga respuesta al español Bartolomé de Quevedo, racionero de la Iglesia de Toledo, sobre ciertas cuestiones hagiográficas, como el lugar de nacimiento de los santos, su martirio o la localización de diversas reliquias. Quevedo

²³ Otra santa famosa, santa Eulalia de Mérida, es la única de la *Lusitania* con culto general en época visigoda; junto a ella hay algunos otros que pudieron tener culto, al menos local. Sobre los tres mártires de Lisboa, Verísimo, Máxima y Julia, reina el silencio en las fuentes visigodas. Todos los testimonios parten a lo sumo del siglo IX (García Rodríguez, 1966: 279).

estaba preparando un libro sobre los santos de Hispania, para lo cual inició una correspondencia con su colega portugués, que había escrito el *Breviarium Eborense* (1548). No conocemos la carta de Quevedo pero los temas fundamentales de que trata son evidentes en la respuesta: la localización de las reliquias del san Vicente aragonés y la nacionalidad de los tres mártires, Vicente, Sabina y Cristeta, ocupa casi toda la carta²⁴. En cuanto al primer tema, Quevedo planteó el hecho de que el cuerpo del santo se suponía que estaba al mismo tiempo en la catedral de Lisboa y en Castres (Aquitania). Resende contesta vehementemente con distintos argumentos la apropiación de los franceses, a los que considera con cierto desprecio —«não ignoramos ate que ponto a nação francesa é virtuosa especialista em invenções do genero» (Pereira, 1988: 91)—. Pero el asunto que más le interesa es la defensa de Évora como lugar de nacimiento de Vicente y de sus hermanas, y aquí entra de lleno en alusiones a sus vecinos más cercanos. La defensa incluye temas mas generales, entre los que sobresale la imagen de los españoles y el ambiente en la Península antes de la llegada de Felipe II.

Resende comienza por decir: «Alguns de entre vós tentam a todo o custo, contra e mais por inveja do que por meio de argumentos, escamotear a sua terra natal e despossarnos dela» (Pereira, 1988: 95). Parece ser que, según diversos autores, los santos nacieron en *Élvora* y «alguns compatriotas teus de apagada e insignificante existência, com o objectivo de nos expropriarem a terra natal dos santos em causa, põem-se a dizer que Talavera, povoação pertencente à tua diocese, se chamou otrora *Élvora*» (Pereira, 1988: 101). Resende trata por todos los medios de demostrar que esa *Élvora* es su ciudad. Escribe así sobre el proceso de apropiación de los santos: «Um natural de Talaveira, deseioso de honrar a sua pátria, lhe deu alguns dez nomes, e entre êles o de Évora, e divulgou que eram dela os Santos; a êstes seguiram alguns Castelhanos; logo lhe apropriaram casas e levantaram pedra com vestígios de S. Vicente. Para tudo lhe ficar com alguma queda corromperam primeiro a alguns Autores, levantando-lhe que o tinham expressado. Também lhe deram cadeira Episcopal [...] sendo que Talaveira tal dignidade não teve [...]. Tôdas estas ficções [...]». Resende afirma con desdén que Talavera, que conoció siendo joven, «não há lá quaisquer indícios de antiguedade» es «do tempo dos mouros», mientras Évora puede mostrar un pedigrí romano, ya que posee una buena colección de antigüedades, inscripciones, estatuas y murallas, acueducto e, incluso, un «pórtico de excelentes columnas corintias»²⁵. La adjudicación del nombre de *Élvora* a Talavera es un engaño que hace algún escritor y tipógrafo para que «o livro se venda melhor» (Pereira, 1988: 101).

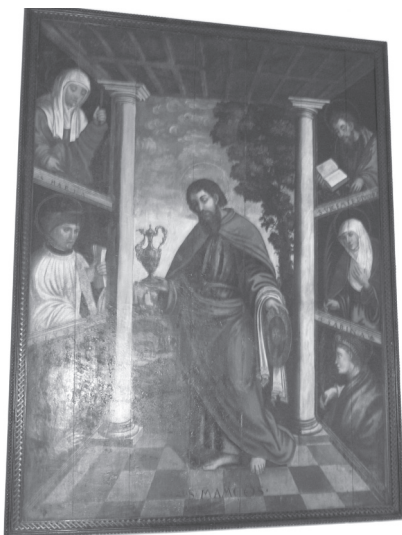
No hay unanimidad entre los autores españoles, si bien la mayoría, como Juan de Mariana, defiende la candidatura española basándose en los «vestigios» esparcidos: «Los portugueses hazen a san Vicente su natural, nacido en Elbora. Mas la tradición de padres a hijos, y la piedra en que san Vicente puso sus pies, con la señal que en ella dejó estampada, y las casas de sus Padres, que en Talavera se muestran, y son tenidas en veneración, donde oy es el Hospital de san Juan, y santa Luzia, la plaça de san Estevan». Otros, como Alfonso de Villegas en su *Flos Sanctorum*, sugieren que pudo ser Talavera por las distancias que los santos recorren, y diversos documentos que así lo indican. Fernández de Valencia²⁶ sugirió las razones por las que los santos abandonaron Évora: «permitió

24 El título de la carta así lo indica: *Pro sanctis Christi martyribus Vicentio, patrono Olisiponensi, Vincentio, Sabina e Christhetide, Eborensibus ciuibus et ad quaedam alia responsio*.

25 Se refiere al posteriormente llamado Templo de Diana, que Resende no identifica como templo.

26 Fernández de Valencia sigue la versión de Resende, y se refiere al apresamiento de san Vicente en Évora, al que llevan «al lugar del sacrificio, que era un templo dedicado a Júpiter, y estaba en la plaza de la ciudad». Colocan al santo en una piedra al

Dios esta huida de los santos para que fuesen honrados en más lugares y Ávila no careciese de tan ilustres patronos». Este autor, favorable a la versión *resendiana*, intenta llegar a una solución de compromiso. Para explicar la presencia en Évora de «un muy antiguo linaje» (los Cogominho) descendiente de los santos, señala que, aun siendo naturales de Talavera, «pudieron algunos parientes suyos irse a vivir a Évora de la Lusitania y dejar allí sucesión», lo que explicaría la edificación del templo en aquella ciudad. La piedra con las huellas de Vicente en Évora se debería entonces a «de haberla copiado y tocado a la original que está en Talavera». Pero además de esas dos huellas existe una tercera en Ávila, las *pissadas* a las que se refiere el propio Fernández de Valencia. Sin embargo, la Iglesia dará oficialmente la razón a Talavera en la aprobación del Oficio Litúrgico de los Santos.



Maestro de São Brass, siglo xvi: *São Manços* (en el centro) y los santos *Vicente, Sabina y Cristeta* (a la derecha). Catedral de Évora.

Así pues, ambas ciudades, la lusitana y la carpetana, van construyendo hitos de los santos en sus respectivas geografías, vestigios, toponimias y lugares que prueban el paso de los santos. Resende es más radical y califica de «fraude» esta duplicación; si bien los de Talavera tienen un templo dedicado a los santos, una casa donde vivieron y también una piedra con las huellas del santo como en Évora, según Resende es debido a un fraude en relación al nombre antiguo de ambas ciudades: «não me impressiona saber que também lhes foi consagrado um templo [...] Também não me impressiona que reproduzcam o seu domicilio e que exhibam numa pedra a marca do pé, tal como entre nós. A quem conseguiu transformar Talavera em Évora, quanto lhe custava metamorfosear uma só casa e simular uma marca? Uma vez aceite este fraude, foi facil a uma cidade importante e rica construir, para cidadãos crédulos, um templo» (Pereira, 1988: 119).

lado del altar, que «se ablandó como si fuera de cera y quedó señalado en ella todo el pie [...] la cual señal persevera hasta hoy día y se muestra en la ciudad de Évora. Aunque, como dice Resendio, no se ve agora forma entera de pie», ya que los peregrinos se llevan pedacitos de esta piedra para curar a sus enfermos poniéndosela al cuello. «Pero el mismo autor afirma por cosa muy cierta que ahora cuarenta años se veía todo el pie figurado, sin faltarle cosa alguna». Las hermanas de Vicente le persuaden para huir («poniéndole delante que eran güérfanas y que no tenían otro padre sino a él»).

También Resende plantea dudas sobre el propio destinatario de la carta utilizando argumentos *ad hominem* —«Esta attitude é típica de quem medita praticar uma injustiça [...] também tu já decidiste pedir auxílio ou a Évora ou a Libora para uma maquinação mal tecida e completamente oca? [...] há gente que se apropria da glória alheia [...] Vá! Inventai outro nome! Agora és tu que arranjas uma escapatoria [...] Não está certo que homes de bem, e letrados, dêem guarida a sentimentos deste tipo, vulgares [...]»—. Incluso emplea términos como «maquinação», «maldosamente», «má fé» para referirse a su corresponsal²⁷.

En su lucha por demostrar la nacionalidad de los hermanos plantea serias dudas sobre otros santos, sus hagiógrafos y sobre los procesos seguidos. Resende pone en cuestión la existencia del mártir Eugenio, recientemente trasladado, considerado el primer obispo de Toledo —«se é que foi mesmo bispo de Toledo. E não penses que a minha duvida não tem razão de ser» (Pereira, 1988: 145)—. No se puede olvidar que Quevedo era racionero de la Iglesia de Toledo, por lo que era una materia que le afectaba directamente. Parece ser que de este santo no hay memoria hasta 1148, en que el arzobispo de Toledo, D. Raimundo, encuentra en el monasterio de Saint-Denis de París una capilla donde se venera el cuerpo de san Eugenio con la inscripción *Hic situs est Eugenius, martyr, primus Archiepiscopus Toledanus*. Al conocer la noticia en Toledo, comienza el culto de este supuesto primer obispo. La iglesia de Toledo consiguió la traslación primero de un brazo y después del resto del cuerpo, en la época de Felipe II (H. Flórez, 1754-1798: 166; citado en Pereira, 1988). Resende, en este caso, es demoleedor al afirmar explícitamente que el santo no existió: «Devo acrescentar que não fiz estas afirmações com o intuito de retirar aos habitantes de Toledo uma parcela que seja da sua antiguidade, mas porque não concordo que se contaminen martírios famosos de santos com a mistura de falsos» (Pereira, 1988: 153).

Resende trata con su actitud de defender el patrimonio religioso portugués —«as nossas coisas»—. En algún momento se pregunta con ironía cómo es posible que desaparezcan de su tierra reliquias de santos, y entre ellas las del «primer obispo» de Évora: «Alem do mais, importa investigar a fundo como é que desapareceram tantas reliquias de santos de Hispânia, ou para onde é que se retiraram, deixando a sua morada. Para não falar de tantos outros: como é que Mâncio, discípulo de Cristo, apóstolo e mártir da nossa cidade de Évora, foi ter a Vila Nova, nas proximidades de Medina, junto a Rio Seco?» (Pereira, 1988: 85).

Pero muy pronto estas críticas son directas y generales a los españoles: «comportamento habitual de um povo que se envaidece com tanta fanfarronice e despropósito [...] Por isso, perdoa-me se retomo o velho queixume do povo do meu país. Vocês têm um imperio dilatado, de grande extensão [...] Por isso, não há terra que vocês possam, com justiça, invejar. Apesar de tudo, alguns compatriotas teus, deixando-se arrastar por uma espécie de malignidade, ou antes, por um espírito mal intencionado, passam o tempo a provocar este nosso canthino —a que chaman, despreciativamente, Portugalito— e ainda por cima exibem ares de enfado, incapazes que são de se convencer ou de aceitar com serenidade que entre nós haja coisas dignas de admiração» (Pereira, 1988: 125-127). Entre los agravios, Resende señala el desdén con que los españoles tratan a los portugueses, por ejemplo haciendo a Viriato natural de Zamora, al pontífice san Dámaso natural de Madrid, al rey Wamba sin tierra natal, al igual que a san Antonio, y no señalando el

²⁷ Las referencias están en las páginas de Pereira, 1988: 122-123, 125, 121.

importante protagonismo de los portugueses en la Batalla del Salado o en la Expedición a Túnez. Por ello, reivindica el nombre de *Lusitânia* para el Reino de Portugal, aunque los límites no fuesen coincidentes, para intentar probar que desde tiempos antiguos los portugueses se diferenciaban de los restantes pueblos de la Península.

Resende concluye intentando finalmente conciliar: «Tão pequeno é o o conceito em que nos tendes! Mas, pela vossa parte, sede afortunados, sede felizes, regozijai-vos com os dons que Deus vos concedeu, dominai em toda a linha! Deixai que gozemos também, pela nossa parte, do pouco que nos pertence! Somos todos hispanos [...] somos do mesmo sangue» (Pereira, 1988: 131).

La cuestión de fondo es, así pues, la rivalidad entre portugueses y españoles, como ha señalado Virginia Pereira (1986, 1988)²⁸. En el fondo de esa defensa y ataque está la situación política y el viejo temor (comprensible a la vista de la historia) a ser dominados por el poderoso vecino, las oscuras intenciones de España sobre una posible anexión de Portugal. La carta de Quevedo (1567) es escrita cuando *el Deseado* D. Sebastián todavía no es mayor de edad²⁹. Referencias al deseo de los españoles de dominar Portugal están presentes en la época en el propio *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende, así como en otros autores (Camoês, Gil Vicente). Una pertinaz política de matrimonios reales entre las dos monarquías convertía este sentimiento en una amenaza real con la muerte del *Deseado* y la próxima llegada de Felipe II de España.

En su apasionada defensa del lugar de nacimiento de los santos, Resende intenta representarse a sí mismo y a su ciudad. Esta representación tiene trascendencia en la ciudad en términos físicos (iglesias, toponimias, iconografía, huellas) y en términos simbólicos. El propio Resende es a la vez voz y parte de esa mitología. Como se ha podido apreciar, «retoca» la vida de los santos³⁰. Obviamente, los retoques son mutuos en este conflicto de intereses que señala una época y una determinada ideología.

Resende apuntó al origen romano de diversas *antigüedades* eborenses de la ciudad, familiarizado como estaba con la Antigüedad clásica tras un periplo por Roma y otras capitales europeas. Este humanista (h. 1500-1573) nació en Évora, y siendo muy joven entró en el convento de santo Domingo. Estudió en Lisboa, Alcalá de Henares, Salamanca y París. Vivió en la corte de Juan III de Portugal y en Lovaina entró en contacto con las ideas de Erasmo de Rotterdam. Más tarde siguió, desde Bruselas, a Carlos I de España, junto al embajador portugués, por diversas ciudades europeas; volvió a la corte

²⁸ Pereira proporciona algunos ejemplos de esta rivalidad por parte de los portugueses, como indican estos versos de García de Resende (1986: 156):

*Portugueses, Castelhanos
Não os quer Deus juntos ver.*

O estos otros con esta imagen que proporciona Sá de Miranda a Juan III (Pereira, 1986: 157):

*Geralmente é presumptuosa
Espanha, e disso se preza:
gente ousada e belicosa;
culpam-na de cobizosa,
tudo sabe Vossa Alteza.*

²⁹ D. Sebastián nace poco después de la muerte del príncipe D. Juan, que representaba la continuidad de la dinastía portuguesa. Desde los Reyes Católicos hubo una serie de matrimonios recíprocos entre las dos coronas: Juan III casó con Catalina de Austria (hermana de Carlos I), y éste a su vez con D. Isabel, hermana del primero. D. María, hija de Juan III, se casará con el futuro Felipe II, y el hijo de Juan III se casará con D. Juana, hija a la sazón de Carlos I. Hasta la mayoría de edad de D. Sebastián el regente será el cardenal D. Henrique. A la muerte de D. Sebastián en Alcazarquivir comienza el mito del sebastianismo, al mismo tiempo que llega al poder Felipe II.

³⁰ Lo indica Carmen García Rodríguez (1966, nota 10). Resende pide pruebas, en algún momento, de la existencia de lápidas antiguas, cuando se ha demostrado que él mismo fabricaba algunas.

portuguesa como profesor de los hijos del rey y terminó sus días entre Lisboa y Évora. Pese a su erasmismo, su relación con el rey y cierta actitud acomodaticia le impidieron caer en manos de la Inquisición³¹. El propio Resende, una figura venerada en la ciudad, no sólo inventó santos sino que fabricó inscripciones epigráficas en piedra, como por ejemplo el «elegante» letrado en que se dice que Sertorio, con su mujer y tres libertos, se establecieron en Évora, única prueba de la supuesta estancia de Sertorio en la ciudad, que fue inventada por él mismo³².



Francisco de Campos, siglo XVI: San Antonio y los santos Vicente, Sabina y Cristeta.

En la época del Renacimiento, la ciudad de Évora experimentó una notable renovación urbana, con intervenciones en vestigios patrimoniales principalmente romanos. Aquello supuso una nueva mirada y valoración de la Antigüedad clásica. Se iniciaron excavaciones para descubrir y recrear aquel momento histórico. A Évora llegó la moda de embellecer la construcción pública y privada con materiales arqueológicos y epigráficos. De este modo, las ciudades también se «leen» en las piedras de sus edificios. Los vestigios son mensajes sobre un tiempo pasado, un discurso legitimador de la nobleza de la ciudad, de la grandeza de la patria.

Resende es uno de los más ilustres iniciadores en Portugal de las corografías del siglo XVI, las llamadas «antigüedades e grandezas» que se producen en toda la Península. La corografía, género en el que se encuadra Resende, ha sido estudiada en relación a Castilla por Kagan, a quien sigo a continuación (1995). Consiste en la expresión cultural de las ciudades y pueblos, un lenguaje que permite desarrollar a través del tiempo su sentido

31 Eso afirma José P. Tavares (2009) en el prefacio a la obra de Resende, quien además le califica de «algo subserviente» con el poder, y que incluso comprometió a uno de sus propios alumnos, Fernão de Oliveira, frente al Santo Oficio en 1547.

32 Que el propio Resende «encuentra» en la casa que hizo Sertorio en la ciudad, y que traduce así: «Por saúde e estabilidade da casa de Quinto Sertório, Junia Donace, sua doméstica e Quinto Sertório Hermes e Quinto Sertório Cépaló e Quinto Sertório Anteros, seus libertos à honra dos deuses Lares, em o dia da festachamada Compitália, fezerom jogos públicos e derom convite a todos os vezinhos». Sigo aquí el texto de José D'Encarnação (1991), un documento raro por cuanto toca un tema delicado en la ciudad, que con frecuencia tiende a excusar a su ilustre vecino Resende.

de identidad. Se trata de una mezcla de descripción topográfica y narrativa histórica; cada ciudad había de ser autosuficiente, populosa y próspera, devota en extremo, llena de edificios singulares y gente noble. Normalmente se señala con intensa minuciosidad el carácter de municipio romano de la ciudad, así como su posterior conversión al cristianismo. A fines del siglo xvi, Román de la Higuera compuso sus falsos cronicones, que los eruditos municipales los acogieron con entusiasmo, puesto que establecieron textualmente la llegada del apóstol Santiago a su municipio, así como los nombres de sus primeros obispos, mártires y santos. Toda la sociedad, desde los eruditos de los pueblos hasta el propio Felipe II, tenía un interés profundo en establecer su antigüedad cristiana. El modelo dura hasta el siglo xviii, pero todavía en el xix las historias locales recogen muchos de sus datos e historias. Tendrán mucha importancia para las oligarquías urbanas, que fomentan la escritura de la historia local. Sus autores son eruditos locales que cogen la pluma por «amor de patria» o para «conservar la memoria» de hechos ilustres, pero también por otras razones más bien políticas: mostrar, por ejemplo, que la ciudad merece un obispado o un voto en Cortes. En ocasiones son clérigos que pretenden presentar a su ciudad como una *Civitas Dei*, una comunidad cristiana, y por ello se concentran en descripciones de ermitas y santuarios, mártires y obispos, textos que servirán de ayuda a los predicadores en sus sermones, y como fuente de identidades. Se inventa para defender el honor de la ciudad o asegurarle un papel en la historia. Se trata de defender, glorificar, celebrar, etc.; son obras patrióticas, aunque en ocasiones las alabanzas se dirigen especialmente a quien paga la edición y su «ilustre» genealogía.



San Antonio y los santos Vicente, Sabina y Cristeta (detalle).
Francisco de Campos, siglo xvi.

En estas historias se da una búsqueda activa de orígenes (respetables) de ciudades y aldeas, y de los protagonistas de esos orígenes. En el caso de Évora, el héroe es Sertorio, el general romano disidente, al que se le dedicará la antigua *Praça do Peixe*. Las ideas de *Antiguidade* y *Liberdade* primaban sobre las demás; Resende trataba de demostrar la antigüedad de su ciudad y de su país, y eso significaba ascendencia romana, que debía ser procurada por todos los medios, incluyendo la «fabricación» de éstos a tan elevado

fin. De ahí la atención y manipulación prestada a Mancio y los tres hermanos santos. Obviamente, las invenciones dicen mucho sobre los inventores y los valores de la época en cuestión. En ese momento, en Évora eran dos las ideas claves. Fernandes ha indicado cómo la atención a Viriato, el héroe nacional en su lucha contra los romanos, y el romano Sertorio, perseguido y defensor de la resistencia contra los romanos, representan una defensa de los intereses lusitanos frente al invasor que se repite a lo largo de la historia: «nos fazem reflectir no seu valor quase alegórico e actual de defesa dos interesses nacionais da época perante a ameaça estrangeira [...] o território português sempre esteve sujeito à possibilidade de invasões, o que não é de desligar da realidade histórica de então, em que as ligações a Castela tornavam sempre potencialmente frágil a continuação dinástica em mãos portuguesas» (Fernandes, 1996: 12). En otras palabras, los santos son también instrumentos de lucha por la *liberdade*.

Las ciudades están construidas a base de piedra, pero también con jerarquías, con ideas, con memoria y con símbolos. Una parte de esta construcción simbólica proviene de su mitología. La mitología encierra una definición cultural de la comunidad, permite la especificación local, el escrutinio de su historia, muestra sus aspiraciones y deseos, es la forma de presentarse al exterior. Los mitos de las ciudades han sido en general poco estudiados. La mitología de las ciudades, que se forja fundamentalmente en el siglo xvi, es posteriormente despreciada y abandonada por los historiadores del siglo xix, tras la revisión y crítica a la que se le somete, una tarea necesaria desde el talante positivista de la época, pero que deja poco a cambio. Los mitos son parte de un corpus general de comentario sobre la naturaleza humana y, en definitiva, ofrecen información sobre los valores de una época, sobre la sociedad que los mantiene. En este caso, los mitos muestran cuánto de construcción simbólica tienen las ciudades³³. El estudio de la mitología ofrece un primer bosquejo de las imágenes de la ciudad, un intento de señalar los momentos álgidos de la misma, sus preocupaciones más relevantes en determinadas épocas. Las mitologías evocan períodos clave de la historia de las ciudades. En Évora, por ejemplo, se destaca, de su larga historia, su fundación, la época romana, la Évora cristiana y la Reconquista. ¿Por qué estos períodos y no otros? Estas elecciones sugieren definiciones de lo que es la historia local, su selectiva naturaleza y su carácter simbólico. La elecciones y selecciones son en sí mismas significativas.³⁴

La respuesta a Bartolomé Quevedo contiene este sentido patriótico de la corografía, como se ha señalado repetidamente. Resende es uno de los primeros en mostrar las *antiguidades* de su ciudad natal. Para ello ofrece un discurso persistente que hay que analizar, un pedazo de historia mítica que ofrece información sobre lo que es la ciudad y cómo quiere ser considerada, una interpretación desde dentro de la cultura en cuestión. La mitología apunta a distintas representaciones de la ciudad, formas diversas de concebirla, pensarla y vivirla. Esta perspectiva evoca un conjunto de valores y símbolos que envuelven a las ciudades y las convierten en una creación cultural. De ahí su importancia. Pero, además, con su respuesta a Quevedo presenta el contexto más amplio en que se inserta la ciudad. Los mitos aquí representados, independientemente de sus referencias, están

³³ Joan Prat escribió en su día un pequeño volumen sobre la mitología (1984) que ha sido pionero en el país, y con el que generaciones de estudiantes aprendieron las distintas teorías de los mitos.

³⁴ En su mitología, Ávila y Évora presentan interesantes coincidencias. Tras un pasado romano, más evidente en Évora que en Ávila, fueron reconquistadas a los musulmanes más o menos en la misma época. Sus respectivos patronos, san Segundo y san Mancio, primeros obispos contemporáneos de Jesucristo, fueron en ambos casos inventados en el siglo xvi, y Felipe II obtuvo de ellos dos un hueso como reliquia.

estrechamente unidos al siglo xvi. Muestran la situación de Évora pero también lo que está pasando a su alrededor. Reflejan la íntima relación de los pueblos de la Península, sus alianzas y desacuerdos, conflictos, intereses comunes y guerras; los agravios y dependencias con el poderoso y agresivo vecino, el anhelo de libertad³⁵. La mitología no es algo vacío, como se ha pensado, y, desde luego, no es cosa del pasado³⁶. Junto a sus aspectos materiales y tangibles, esta dimensión expresiva y evocativa tiene sin duda trascendencia para el estudio de la ciudad.

Bibliografía

- ALDEA VAQUERO, Q. y otros (dirs) (1972-5), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 4 vols. Madrid.
- BAPTISTA, Júlio César (1980-1), «São Manços (Evolução Biográfica)», *A Cidade de Évora* n.º. 63-64: 5-86.
- BORGES, Artur Goulart de Melo (coord.) (2003), *Tesouros de arte e devoção*, Évora Fórum Eugenio de Almeida.
- CARVALHO, Alfonso de (Org.) (1997), en VV.AA. *Évora, História e Imaginario*, Évora, Ataegina.
- CÁTEDRA, María (1995), «L'invention d'un saint. Symbolisme et pouvoir en Castille» en *La fabrication des saints Terrain* n.º 24, Mars 1995: 15-32.
- (1997), *Un santo para una ciudad. Ensayo de Antropología Urbana*. Barcelona, Ariel.
- (1999), «El origen de las ciudades. La invención de la tradición en Évora y Ávila» en *Recreaciones etnográficas* (A. Medeiros, org.), pp. 47-61, VIII Congreso de Antropología, Santiago de Compostela.
- (2003a), «Reflexiones sobre la imagen del otro en Portugal» en J. L. GARCÍA, J. L. y BARAÑANO, A., *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros* pp. 245-253, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- (2003b), «La violencia de las imágenes: Giraldo Sem Pavor» en BRANCO, JORGE F. y AFONSO, Ana Isabel (orgs.), *Retóricas sem Fronteiras, 2 Violências* Cap. 5: pp. 56-85. Oeiras, Celta Editora.
- (2010), «Imaginar y crear una ciudad: el Grupo Pro-Évora» en *Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado*, pp. 61-84. Camila del Mármol, Joan Frigolé y Susana Narotzky (eds.). Barcelona, Icaria & IC.

35 Sobre el tema he escrito unas páginas (Cátedra 2003 b)

36 Una mitología muy concreta tuvo lugar el el siglo xix, a partir de la restauración del Templo de Diana, y el cese de su función como açougue (carnicería). Después de una restauración controvertida los eborenses se percibieron, visual y cognitivamente, del origen romano de la ciudad y del monumento, lo que contribuyó a construir la imagen posterior de «cidade museu», su incipiente vocación como ciudad turística y finalmente su clasificación como Patrimonio de la Humanidad (Cátedra 2010, 2011) Aunque no estoy segura de que sea cierto, se dice que Francisco Franco hizo un trabajo en la Academia Militar de Zaragoza titulado: «Como tomar Lisboa en 24 horas». Su lema de España, «Una, grande y libre» incluía nuevamente cierto deseo por la siempre sentida unidad de la península, el viejo ideal de los Reyes Católicos. Las dictaduras de ambos lados excitaron el nacionalismo; de la parte portuguesa por ejemplo Freire (1930) que llevaba el significativo título de *Garras de España*.

Un amigo portugués me comentó recientemente del temor que sintieram los mandos militares portugueses, quando él hacía el servicio militar en la *Escola Prática de Artilharia* en Vendas Novas, justo después del 25 abril, en medio de la Reforma Agraria, ante unas manobras militares de los españoles en la frontera extremeña (y con la presencia naval de los norteamericanos en Lisboa). El mando en cuestión repartió las armas para evitar que cayeran en manos enemigas en caso de invasión y recomendó no mostrar resistencia en tal situación dada la disparidad de fuerzas.

- (2011), «La reconstrucción de una ciudad: la restauración del Templo de Diana de Évora», *Revista de Antropología Social*, 20: 309-328.
- CARDOSO, Jorge (1666), *Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*, Lisboa.
- ESTAÇO, Gaspar (1625), *Varias antiguidades de Portugal*, Lisboa.
- ENCARNAÇÃO, José d' (1991), «Da invenção de Inscrições romanas pelo humanista André de Resende», *Biblos* 67: 193-221.
- FERNÁNDEZ CATÓN, Jose M^a (1983), *San Mancio. Culto, leyenda y reliquias. Ensayo de crítica hagiográfica*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro (CSIC-CECEL), Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Leon, Archivo Histórico Diocesano.
- FERNÁNDEZ VALENCIA, Bartolomé, 1992 [1676]), *Historia de San Vicente y Grandezas de Ávila*, Ávila, IGDDA y Caja de Ahorros
- FIALHO, Manuel. Véase Antonio Franco
- FARINHA, B.J.de Souza (1785), *Colleçam das antiguidades de Évora escritas por Andre de Resende, Diogo Mendes de Vasconcelos, Gaspar Estaço, Fr. Bernardo de Brito e Manoel Severim de Faria*, Lisboa.
- FERNANDES, Raul Miguel Rosado (1996), «Introdução» *As antiguidades de Lusitânia* André de Resende pp.1-63, Fundação Calouste Gulbenkian
- FERRER GARCÍA, Félix (2009), *Rupturas y continuidades históricas. El ejemplo de la Basílica de San Vicente de Ávila, siglos XII-XVII*, Ávila IGDDA.
- FRANCO, Antonio (1945 [1728]), *Évora Ilustrada extraída da obra do mesmo nome do P. Manuel Fialho*, Évora, Edições Nazareth.
- FREIRE, João Paulo (Mario) (1930), *Garras de Hespanha. Novos apontamentos historicos sobre a acção da Hespanha antes do dominio dos Filippes*, Famalicão.
- GARCIA RODRIGUEZ, C. (1966), *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, CSIC.
- GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.) (1979), *Historia de la Iglesia en España*, Tomo I *La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*. Madrid.
- GONZALEZ DÁVILA, Gil (1646), *Teatro Eclesiástico de la S. Iglesia Apostólica de Ávila y vidas de sus hombres illustres*, Ávila.
- HERAS, Felix de (1991), *La iglesia de san Vicente de Ávila y la capilla de San Segundo*, 2^a ed., Ávila, Fundación Sanchez Albornoz.
- KAGAN, Richard L. «La corografía en la Castilla moderna. Genero, historia, nación» en *Studia Historica. Historia Moderna*, Vol. XIII, 1995 pp: 47-59.
- MACIEL, Justino (1997), «Évora na antiguedade tardia» en CARVALHO, *Évora, historia e imaginario*.
- MORAL, Tomás (1969), «Vicenzo, Sabina e Cristeta», *Bibliotheca Sanctorum*, pp.1187-90, Instituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, Roma, Biblioteca Sansot.
- PATRICIO, Amador (1739), [M. Cardoso de Azevedo, 1614], *Historia das antiguidades de Évora*, Évora, Officina da Universidade.

- PEREIRA, Virgínia Soares (1986), «Os Castelhanos segundo André de Resende», *Dia-critica*, 1: 147-166.
- PEREIRA, Virgínia Soares (1988), *André de Resende. Carta a Bartolomeu de Quevedo*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Coimbra.
- PRAT I CAROS, Joan (1984), *La mitologia i la seva interpretació*, Barcelona, Els llibres de la frontera.
- REPULLÉS Y VARGAS, E.M. (1997[1884]), *Basílica de San Vicente en Ávila* Ávila, Consejo de Fábrica, San Vicente.
- RESENDE, André de (1548), *Breviarium Eborense*. Ms.
- (1783 [1553, 1576]), *Historia da antiguidade da Cidade de Évora* (3º edición copiada de la segunda de 1576 y enmendada por el autor), Lisboa, Of. S.T.Ferreira.
- (1996 [1593]), *As antiguidades de Lusitania*, Introd. trad. e coment. de R.M. Rosado Fernandes, Fundação Calouste Gulbenkian.
- (2009 [1576]), *Historia da antiguidade da Cidade de Évora en Obras portuguesas*. Prefacio e notas Prof. José Pereira Tavares. Sá da Costa Editora, Lisboa.
- RODRIGUEZ ALMEIDA, E. (1962), «La primitiva memoria martirial de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta» en *Atti del VI Congresso Internazionale di Archeologia Christiana*, pgs.780-797. Ravena.
- (1981), *Ávila Romana*, Ávila, Caja General de Ahorros y Monte de Piedad de Ávila.
- SIDARUS, Adel (1988-93), «Um texto árabe do século x relativo à nova fundação de Évora e aos movimentos Muladí e Berebere no ocidente andaluz» en *A Cidade de Évora*, 71-76: 7-37.
- SILVA, Antonio Carlos (1997), «Do mito à historia» en VV.AA *Évora, História e Imaginario* Évora, Ataegina.
- TAROUCA, Carlos da Silva (1946), «S. Manços, primeiro Bispo de Évora?» *Broteria*, 42: 521-529.
- TAVARES, José Pereira (2009), «Prefacio e notas» en RESENDE, A. de *Historia da antiguidade da Cidade de Évora en Obras portuguesas*, Sá da Costa Editora, Lisboa.
- VILA DA VILA, Margarita (1988), «La iconografía de san Vicente y sus hermanas en el arte medieval» en BERMEJO BARRERA, J. C., *Parentesco, familia y matrimonio en la historia de Galicia*, Santiago, Tórculo Ed.

Individu, modernitat i parentiu

ENRIC PORQUERES I GENÉ

Centre national de la recherche scientifique, Paris

La història dels enfocaments antropològics del parentiu està marcada per una tensió entre dues tendències: d'una banda, el parentiu es veu com la conseqüència d'una sèrie d'actes i, de l'altra, s'imposen amb força els arguments que l'emmarquen en les evidències de la corporeïtat. Durant més de cent anys, s'han succeït diverses maneres d'articular el parentiu entès com a constructe social i el parentiu vinculat al fet de la procreació, que han generat intensos debats: ¿les terminologies del parentiu són el reflex d'una projecció dels lligams primordials que uneixen els membres de la família nuclear? O, al contrari, ¿són entitats autoestructurades que s'han d'entendre com a tals? ¿Hi ha un saber universal a l'entorn dels fets de la biologia reproductiva compartit pel conjunt de les cultures humanes? ¿Hem de suposar que la referència als fets de la reproducció ocupa una posició necessàriament central en l'agençament dels sistemes relacionals que els antropòlegs anomenen «parentiu»?

Heus aquí moltes de les preguntes que són vigents encara. Aquest article és fruit d'una perllongada col·laboració en el marc del projecte de recerca europea *Public understanding of genetics*,¹ en què es van tractar les diverses apropiacions de sabers i tècniques en relació amb les biotecnologies reproductives contemporànies, i s'ha vist enriquit gràcies a les conclusions d'un col·loqui internacional que va comptar amb la participació de diversos investigadors francesos.² Els investigadors parteixen de tradicions diverses i s'enfronten a la pluralitat d'enfocaments que actualment caracteritza l'estudi del parentiu.

Després d'un replantejament radical, la recerca sobre el parentiu estableix noves bases, sovint interdisciplinàries. Els treballs formalitzadors sobre les lògiques classificadores (Godelier *et alii*, 1998) o sobre l'agençament d'escenes matrimonials particulars, que feien servir eines informàtiques extremament potents (Héritier, 1981), plantegen ara reflexions innovadores sobre les bases ontològiques del parentiu. En concret, la restitució dels discursos locals torna a situar en una posició central els conceptes teòrics. Durant força

1 *Public understanding of genetics: a cross-cultural and ethnographic study of the «new genetics» and social identity* (Cinquè programa marc de recerca, «The quality of life and management of living resources programme»: contracte núm. QLG7-CT-2001-01668). En endavant, apareix referit amb l'acrònim PUG.

2 *Les défis contemporaines de la parenté*, col·loqui organitzat per Marit Melhuus i Enric Porqueres i Gené a la Maison de sciences de l'homme, novembre de 2006.

temps, la disciplina ha estat acusada d'haver projectat sense prevenció nocions teòriques influïdes per l'experiència cultural «endòtica» dels investigadors. Actualment, la disciplina es proposa la comprensió de lògiques relacionals que posen entre parèntesi la tabulació genealògica emprada tradicionalment pels antropòlegs, expressió dels seus costums i orígens culturals i que obeeix a una lògica que caldria explicitar. Aquesta refundació conceptual s'inicia a la dècada de 1970 en el món acadèmic anglosaxó, en bona part en el context dels estudis amerindis de la Universitat de Chicago que tractaven les representacions corporals subjacents als impediments matrimonials, especialment pel que fa al parentiu per afinitat (David, 1973). A França, els treballs de Françoise Héritier —en què els debats relativistes sobre la naturalesa del parentiu no tenen gairebé ressò— van refermar en gran manera els fonaments teòrics del nou estil de recerca. D'aleshores ençà, molts estudis en terres amazòniques, africanes, de l'Orient Mitjà o de la Melanèsia han seguit aquest nou rumb científic. Els darrers vint anys, en paral·lel al desenvolupament de les noves orientacions de l'antropologia, el gir heurístic ha fet del món occidental contemporani un dels seus àmbits d'estudi privilegiats. Aquests àmbits d'observació, que fins ara havien quedat al marge dels estudis de parentiu, són avui l'escenari de debats teòrics que han permès de copsar aquesta noció d'una manera inèdita. Així doncs, la mirada etnològica sobre les cultures occidentals contemporànies —sovint considerades com a fenòmens isolats, hàpax individualistes i completament naturalitzats— paradoxalment ha posat de manifest paral·lelismes inesperats amb d'altres cultures, fins i tot llunyanes.

Si la història de l'antropologia està clarament marcada per un llarg treball epistemològic destinat a comprendre millor les realitats «altres», els estudis de parentiu n'estan encara més, perquè tot sovint s'han centrat en societats dites tradicionals. En efecte, des del mateix inici de la disciplina, els antropòlegs, tot sovint formats en el món occidental, s'han decantat per sistemes d'organització del tot aliens a la pròpia experiència cultural inicial. Per exemple, els sistemes unilineals de filiació de tipus Nuer o Tallensi que, amb els seus clans i llinatges, van mantenir ocupats els investigadors durant molt temps, els van obligar a pensar en termes de ruptura respecte a les idees rebudes pròpies de les cultures nadiues de la majoria d'ells. Fins i tot quan s'anàlitzaven societats que incorporaven grups cognatícs (Freeman, 1961) —formalment propers al model bilateral europeu—, la importància del rol social dels vincles de parentiu convidava a constatar indefectiblement la diferència. A més, els primers estudis en el món occidental urbà i contemporani van palesar d'entrada una mancança, la d'un lloc preponderant del parentiu en el món social. És el que conclouen Raymond Firth i el seu equip en l'anàlisi del parentiu en el món urbà anglès (Firth *et alii*, 1969), i l'influent antropòleg americà David M. Schneider era del mateix parer. A la manera dels seus col·legues anglesos, amb qui havia concebut un estudi comparatiu entre les dues ribes anglosaxones de l'Atlàntic, l'autor de Chicago considera excepcional el règim de parentiu en qüestió. Segons ell, aquest sistema hauria sofert una transformació que el distingiria radicalment de les altres experiències culturals conegudes gràcies a l'antropologia:

Aquesta mena de sistema és particularment important no només perquè es troba en un tipus de societat important, sinó també perquè és diferent dels tipus de sistemes de parentiu que trobem arreu del món. Els sistemes de parentiu de les societats occidentals modernes són bastant més diferenciats si es comparen amb els sistemes de parentiu de nombroses societats primitives i camperoles. Amb «diferenciades», vull dir senzillament

que el parentiu es distingeix clarament i neta de tots els altres tipus d'institucions i relacions socials.³

Darrere d'aquesta afirmació punyent, admesa generalment pels antropòlegs —sobretot en el món anglosaxó que no es presta fàcilment a criticar les posicions de Schneider—, es dibuixa una visió en clau evolucionista. A partir de la teoria de la diferenciació progressiva de les instàncies socials a l'inici del procés de modernització —proposada pel seu mestre Talcott Parsons—, Schneider desenvolupa un tòpic que travessarà la història de l'antropologia: en les societats occidentals contemporànies, el parentiu hauria deixat de tenir un paper en l'estructuració de l'ordre social i hauria abandonat la dimensió pública per replegar-se a l'esfera privada, reduint-se només a la família. La proposta no és nova, certament, atès que difon un passat que no podem bandejar de cap de les maneres, tot i que cal saber-ne els límits i els efectes de realitat que engendra.

Des de l'època dels primers evolucionistes, el parentiu manté, en el si de les teories antropològiques, una relació ambigua i difícil amb la família. D'una banda, l'emergència de la família nuclear, exempta d'aquelles classificacions i representacions més globals pròpies de les societats «primitives», apareix com una conquesta històrica. Ja era així per a Lewis Henry Morgan, un dels fundadors de l'antropologia del segle XIX, que va ser citat assíduament, entre d'altres per Friedrich Engels (1894). D'altra banda, paradoxalment, la família esdevé la clau per interpretar tot allò que l'hauria precedit. La història de les teories extensives —des del britànic William H. Rivers fins al txec Ernest Gellner, passant per Alfred R. Radcliffe-Brown o Bronisław Malinowski— dóna testimoni de la importància que tradicionalment s'ha concedit als diversos termes que designen els membres de la família nuclear.⁴ Aquests termes constitueixen les etiquetes emprades per construir les genealogies que hi ha al centre de qualsevol estudi sobre el parentiu, i que se suposa que comparteixen l'antropòleg i l'informador. La suposició d'una entitat familiar que exportaria les seves categories a la resta de components del sistema de parentiu, fins i tot quan no figura explícitament en els discursos locals, constitueix, en efecte, un tòpic del pensament antropològic, que Arthur Maurice Hocart denuncia amb tota la raó. Al seu torn, d'altres ciències socials elaboren una sèrie de crítiques a l'estudi de la família. No cal dir que tenir en consideració aquests retrets és beneficiós. Fer-ho, obliga els antropòlegs a la prudència, com a mínim a aquells que associen massa de lleuger la singularitat de la forma nuclear de la família a la modernitat.

El parentiu restringit a la família

La idea d'una progressiva reducció del parentiu a la família nuclear constitueix, en el si de les ciències socials, un tema recurrent per descriure el pas a la modernitat. Aquest era el parer de Frédéric Le Play en les seves anàlisis sobre els canvis que van comportar les transformacions socioeconòmiques del segle XIX en el món rural. I aquest també era

³ Text original: «This kind of system is particularly important not only because it is found in an important kind of society, but also because it is different from the kinds of kinship systems found elsewhere in the world. The kinship systems of modern, western societies are relatively highly differentiated as compared with the kinship systems found in many primitive and peasant societies. By 'differentiated' I mean simply that kinship is clearly and sharply distinguished from all other kinds of social institutions and relationships» (Schneider, 1980, p. vii).

⁴ Que inclou el pare (*Father, F*), la mare (*Mother, M*), el marit (*Husband, H*), la muller (*Wife, W*), el fill (*son, S*), la filla (*Daughter, D*), el germà (*Brother, B*) i la germana (*Sister, Z*).

el parer d'Émile Durkheim, a partir de 1892, tot i que estava ben lluny de les posicions ideològiques de Le Play. Segons Durkheim, l'enfortiment de l'aliança en detriment dels lligams filiació —commutació que caracteritzaria la modernitat— implica, necessàriament, l'afebliment de les cadenes intergeneracionals i, en conseqüència, del pes social del parentiu. En aquesta mateixa línia, mig segle després, Talcott Parsons considera que la basculació en favor del lligam conjugal contribueix a l'isolament de la família nuclear en relació amb els membres de les generacions precedents, esdevinguts improductius, i per tant econòmicament poc interessants. D'altra banda, aquesta evolució s'hauria vist accelerada arran del desenvolupament de l'Estat del benestar (*welfare state*), que assegura cada cop més l'assistència de la gent gran. Les funcions de solidaritat del llinatge —elements clau del seu contingut— es trobarien d'aquesta manera en franc decandiment. Tanmateix, les recerques sobre les transferències econòmiques intergeneracionals en certs països occidentals, especialment a França, als Estats Units i a Alemanya, palesen el caràcter inadequat d'aquest model. Un important flux de béns baixa per les línies de filiació, a través dels llegats testamentaris però també mitjançant les donacions entre persones en vida. Aquest fenomen evidencia la transferència d'una part del cabal de les pensions cap a les generacions dels joves adults. Malgrat la distància física entre cèl·lules familiars nuclears —que tot sovint és ressaltada per explicar la pèrdua de dimensió social dels lligams parentals—, diverses cadenes d'afecte i xarxes de solidaritat s'enllacen en aquesta redistribució de riquesa que es recolza en l'Estat del benestar (Kohli, 1999). A més, les recomposicions familiars contemporànies desmenteixen *a posteriori* les tesis durkheimianes. En un escenari de fragilitat de les aliances, aquestes recomposicions familiars acostumen a acompanyar-se d'una reafirmació dels vincles de filiació, que sovint abracen dues generacions: «Ens divorciem de la nostra parella, però no ho fem dels nostres fills (ni dels nostres néts)», podríem dir.

La solidaritat intergeneracional també interpel·la la historiografia contemporània (Fazio i Lombardi, 2006), que es veu obligada a repensar les barreres sovint massa roundes, massa estereotipades, que s'han construït entre societats tradicionals i societats modernes. En realitat, el suposat vincle entre la revolució industrial i l'aparició de la família nuclear ha donat lloc, des de fa gairebé quaranta anys, a debats acadèmics que han contribuït en gran mesura a un coneixement més profund de les famílies del passat. En aquest sentit, la demografia històrica, especialment la de Cambridge que s'ha desenvolupat al voltant dels treballs de Peter Laslett, ha significat la impugnació formal d'aquesta hipòtesi. A partir de l'estudi d'Anglaterra, la pretesa relació causal entre industrialització i nuclearització de la família ha perdut avui tota validesa. La permanència de les famílies nuclears, o fins i tot d'actituds individualistes enfront dels béns immobles, es un dels elements que es desprenen del cas anglès, emblemàtic en aquest punt (Macfarlane, 1989). Les anàlisis sobre d'altres contextos han acabat reafirmant aquestes tesis i finalment han permès de plantejar la idea d'una geografia estable de les formes familiars europees, si més no a llarg termini.

Des de l'apogeu de l'antropologia històrica, la qüestió temporal torna a entrar en circulació, incorporant alhora la dimensió religiosa. Sobretot a partir dels treballs de Jack Goody, es tracta d'insistir en els efectes de l'entrada en escena del cristianisme quant a l'afirmació d'unes lògiques socials estrictament familiars, a costa de les que afectaven grups de parentiu més amplis. Aquesta tesi fou qüestionada des de molts punts de vista i, especialment, mitjançant la important matisació d'aquelles lectures excessivament «pre-

sentistes», que veien en la reducció del paper social del parentiu, descrita per Goody, les premisses de la situació contemporània. Les aportacions més recents sobre les relacions entre modernització i parentiu se situen a diversos nivells. Considerem les dues grans dimensions de la pròpia definició de parentiu: la relacional, que deriva de les xarxes construïdes per l'aliança en què es basen les genealogies; i la que s'inscriu en els fonaments ontològics del parentiu, en connexió amb la construcció de l'ordre còsmic i moral tant de la persona com de la societat. Pel que fa a les xarxes genealògiques dotades d'una incidència social, s'han produït grans avenços. Gérard Delille (2003), basant-se en la seva experiència de recerca a l'Itàlia meridional, postula un sistema d'intercanvi entre llinatges agnàtics alterns, que s'integraria a les xarxes d'aliança. Les unitats agnàtiques mantingudes al llarg del temps haurien estructurat el vincle social fins al segle XVIII, molt més tard de l'eclosió de la modernitat política. La síntesi que David W. Sabeau ha proposat no fa gaire (2007) també capgira algunes percepcions generalment acceptades. A diferència dels grans models que destaquen el paper del parentiu, sobretot durant el període medieval, l'autor, basant-se en un nombre important de recerques recents, afirma que el paper dels llinatges en l'esfera social i política ha augmentat d'ençà la modernitat. El mateix Jack Goody, emparant-se en bona part dels treballs de Louis Bergeron sobre les elits de comerciants francesos (1978), ens adverteix: al seu parer, l'afirmació que l'eficàcia social del parentiu minva a mesura que ens acostem a la modernitat és massa precipitada. Bàsicament insisteix en la funció dels casaments endogàmics en la construcció d'un model capitalista que, entre els grans inversors, privilegia el repartiment del risc entre xarxes ampliades de parentiu. En la mateixa línia, els estudis d'Adam Kuper (2002) sobre l'eclosió de les elits intel·lectuals a l'Anglaterra de finals de segle XIX, palesen la capacitat de les aliances matrimonials reiteratives pel que fa a la constitució de grups socials, com ara aquell que, fruit de la sociabilitat, acabaria engendrant el cercle de Bloomsbury.

Els treballs de Roberto Bizzocchi (1995) il·lustren d'una altra manera la força del parentiu en la construcció de la modernitat. A l'albada del Renaixement, la generalització de genealogies extremament profundes —que sovint se salten uns quants segles per establir una continuïtat entre els notables contemporanis i un o altre heroi antic, fins i tot bíblic— esdevé una de les eines principals de legitimació social i política. La genealogia, en el seu vessant més dominant, instaura els diversos poders dinàstics sobre els territoris. Convé subratllar que tot plegat es produeix en el mateix moment en què a Europa se succeeixen exclusions inèdites. Els estatuts de puresa de sang espanyols, la segregació dels Cagots de Bearn o dels Caqueux de Bretanya, com la dels gitanos i els moriscos, es justifica a l'empara de genealogies més o menys fantasioses. Més endavant, aquests mateixos camins seran freqüentats pels nacionalismes etnicistes del segle XIX i XX, amb variants particularment aclaparadores del *ius sanguinis* que emmarquen la nació en les característiques que es transmeten per via sanguínia entre els seus membres. La seva singular i eficaç biològització del poder, fundada en referències al racisme científic de l'època, convida també a pensar altrament el lloc que correspon al parentiu en el si de la modernitat.

Nous àmbits

Les lliçons apreses d'altres ciències socials permeten situar millor les investigacions etnològiques. Compartir l'objecte d'estudi obre de bat a bat la porta a un veritable treball

interdisciplinari que permet superar certes inèrcies vinculades a la història de l'antropologia *stricto sensu*. És el cas de les contribucions dels diferents investigadors participants al projecte esmentat, que sovint se situen a la cruïlla de diferents tradicions: el dret, la filosofia, la psicoanàlisi, la història, la sociologia, etc. Alguns dels elements que provenen justament d'aquestes disciplines faciliten que els estudis sobre el parentiu occidental contemporani superin l'atzucac en què es van trobar arran d'un seguit de dures crítiques. Convençut del caràcter excepcional del parentiu occidental contemporani, David M. Schneider ha donat peu a un conjunt de treballs que amplien les seves pròpies investigacions sobre els fonaments culturals del mètode genealògic (Bouquet, 1993). Tanmateix, la crítica d'aquesta eina de recerca que es troba al cor de la investigació sobre el parentiu no se cenyeix a argumentar-ne una suposada inadequació quant als mons exòtics. Amb el pretext de les innovacions fornides per les noves tecnologies de reproducció i que han repercutit sobre diferents discursos normatius, l'antropologia anglosaxona proclama, a partir de la dècada de 1990, l'aparició d'una configuració cultural inèdita. En virtut de l'afirmació radical de l'individu, la cultura tecnològica actual transcendiria la genealogia i les seves raons. Marilyn Strathern (1992) insisteix en els efectes de les noves tècniques de visió de l'ésser *in utero* sobre el nostre imaginari de l'humà. Si abans l'embrió i el fetus eren invisibles i només eren accessibles a través del contacte amb la mare, a partir d'ara es presenten sobre el fons negre d'una ecografia que, en el registre cognitiu, els aïlla de la matriu. A partir d'aquest moment, la mare només és el suport sobre el qual el fet natural de la vida es desenvolupa com a fenomen aïllat des del mateix principi de la gestació. Per tant, el que es mostra és l'evidència d'una nova vida que, en endavant, podrà integrar-se en un o altre parentiu. Encara que l'individu hi sigui des del principi, les relacions es negocien després. En efecte, podríem embrancar-nos en una discussió interminable per determinar qui són el pare i la mare d'una criatura: ¿els donants de gàmetes o els pares «socials» que són a l'origen del projecte parental? En canvi, el que és indiscutible és la presència natural de l'individu, sobre la qual s'empeltaran o no les diverses relacions. El 1993, Sarah Franklin, treballant en la mateixa perspectiva, associa els continguts dels debats ètics i legals a l'afirmació de l'individualisme radical de la nostra època. El seu veredicté era inapel·lable: els instruments de l'antropologia del parentiu no estaven adaptats a aquesta situació insòlita; era inajornable refundar la disciplina. En la descripció d'una nova societat hiperindividualista, el registre de l'*agency* dels subjectes —és a dir, la seva «capacitat d'actuar al món»— s'emfasitza a l'efecte de reclamar un canvi analític. Certament, les relacions de parentiu contemporànies es fan i es desfan, com ho palesen les noves possibilitats que proporcionen les tècniques de reproducció assistida (TRA), les adopcions internacionals, les unitats familiars reconstituïdes i les famílies homoparentals. Malgrat tot, pensar que aquest fenomen es redueix només a la contemporaneïtat suposa ignorar la història de la disciplina, si més no d'ençà de la insistència d'Émile Durkheim en el caràcter socialment construït del parentiu.

Les investigacions actuals demostren que el temps de judicis massa precipitats ha quedat enrere. Al mateix temps que s'insisteix en la força social de les iniciatives individuals en contextos no europeus, que tradicionalment s'havien presentat com a eminentment sistèmics (Bensa, 2006), també s'observa que diversos investigadors coincideixen a reintegrar de ple dret la dimensió relacional al bell mig de les seves anàlisis de societats tecnològiques avançades i interconnectades. En aquest sentit, hi ha estudis recents que han suposat un evident punt d'inflexió, com ara els importants articles de Kaya Finkler (2001) sobre el

desenvolupament del discurs genealògic en el si de la medicina de família, o la recerca sobre la importància de la veritat de la filiació inscrita en els gens per a aquelles persones, sia adoptades o concebudes mitjançant tècniques de reproducció assistida, que cerquen els seus orígens (Carsten, 2004). Tot i que encara hi ha certes resistències en aquest sentit (Strathern, 2005), les societats contemporànies avui han quedat desproveïdes de facto de la pretesa singularitat que els assignava l'individualisme (un individualisme que, en els seus darrers avatars, hauria malmenat fins i tot la idea de relació constitutiva).

Les aportacions dels investigadors participants al projecte es fan ressò d'aquesta situació, gràcies a l'estudi de les diverses tècniques en què s'emmarca avui la definició de parentiu. És el cas de l'anàlisi de la donació d'esperma a França (Corinne Fortier), de la donació d'òvuls a Espanya (Joan Bestard i Gemma Orobitg), dels contextos plurals de fabricació de la família homoparental (Anne Cadoret), i de l'interessant asimetria de la legislació noruega pel que fa a la transferència de gàmetes, la qual autoritza la donació d'esperma, a partir d'ara no anònima, però prohibeix la d'òvuls (Marit Melhuus). La revifada de la raó relacional també es tematitza a través del tractament de l'incest en els protocols mèdics vinculats a la donació de gàmetes (Enric Porqueres i Gené), però també a través del lloc que s'atribueix als vincles genètics en la fabricació de la persona que sorgeix d'una donació de gàmetes (Irène Théry), o a través dels múltiples discursos sobre les semblances (Jeanette Edwards; Corinne Fortier; Joan Bestard i Gemma Orobitg). El caràcter particularment estès de certs lligams de filiació contemporanis també reclama l'atenció dels col·laboradors d'aquest projecte: s'inclou un estudi comparatiu de les adopcions internacionals (Signe Howell i Diana Marre) i una anàlisi del reconeixement dels vincles genealògics mitjançant trobades internacionals entre portadors del mateix cognom que no es coneixen (Caroline Legrand). La dimensió comparada també hi és present en una lectura crítica de la jurisprudència hongaresa (Judit Sándor), o en la revisió del debat sobre el desconeixement de la paternitat fisiològica a partir de la història jurídica de la presumpció de paternitat (Carles Salazar). Al meu parer, es tracta només d'un primer nivell, atès que les diverses contribucions s'inscriuen en un corrent de reconstrucció conceptual de la disciplina. En els debats de la dècada de 1990, s'havien oblidat de manera palmària les lliçons de l'antropologia del parentiu dels darreres quaranta anys. Avui, la revaloració d'aquests avenços assenyalava la renovellament d'una disciplina que, per primer cop, integra de manera explícita la contemporaneïtat en la construcció de les seves eines conceptuais. Esbossem a grans trets aquest recorregut.

Sens dubte, només si partim de la nostra experiència cultural «endòtica», podrem accedir a d'altres configuracions de sentit... amb la reserva de mantenir en tot moment una aguda vigilància epistemològica. Tanmateix, és insatisfactori procedir com si ens l'haguéssim amb mons que demanen una interpretació estricta en els seus propis termes, mentre s'introdueixen subreptíciament altres concepcions culturals. L'escepticisme davant de qualsevol estudi comparatista arrenca amb els reptes plantejats pels estudis culturals, d'entre els quals destaca el de Schneider en el seu llibre *A critique of the study of kinship*. Adduint una exportació indèguda i gairebé inconscient dels conceptes culturals propis de l'antropòleg en el seu objecte d'estudi, la crítica de la raó genealògica va acabar fent desaparèixer l'ensenyament del parentiu en algunes universitats. Es difon la pretensió que el parentiu no existeix o que només existeix al cap dels antropòlegs entrampats en el seu propi etnocentrisme. Malgrat això, ja el 1971, el britànic Rodney Needham, també crític quant a la història de la disciplina, proposa una nova perspectiva. Segons l'autor

d'Oxford, només si partim d'allò que és propi del parentiu, per a l'antropòleg, i només si reconeixem els seus ítems sobre el terreny, serà possible fer el primer pas en una empresa comparada digna d'aquest nom. Tot seguit, es tractaria de restituir el camp de significats dels termes identificats a fi de definir els contorns del «parentiu», sobre el terreny. Les nocions culturals emergiran aleshores en la seva plena variabilitat gràcies al contrast que els ofereix, en un segon pla, la cultura de l'antropòleg. En virtut d'aquets debats, s'opera una genuïna doble reorientació dels estudis del parentiu, a partir de la qual es podrà bastir una antropologia que posarà en relació el parentiu amb allò que, *a priori*, no n'és partícip. La tematització de les referències de la genealogia i del matrimoni a l'ordre còsmic i social, d'una banda, i les relacions entre parentiu i noció local de la persona, de l'altra, donen testimoni de la nova volada de la disciplina. Justament aquest moviment pendular entre el saber acumulat sobre el parentiu i certs elements de la nostra cultura contemporània permet entendre, de bell nou, el parentiu occidental contemporani, tot tornant-lo a situar en els debats generals de l'antropologia.

En la cultura sorgida de la modernitat, la separació dels sabers erigeix fronteres entre els respectius discursos que les diverses ciències proporcionen sobre el món. En efecte, és difícil imaginar-se que la meteorologia, el malestar social o els moviments sísmics puguin posar-se en relació amb els vincles que operen en el si de la parentela d'un Ego qualsevol. Aquestes relacions han estat estudiades a bastament i l'etnologia les ha recollit en els seus diversos àmbits d'estudi, en els quals s'impura a les pràctiques incestuoses la responsabilitat de les alteracions de conjunt (Héritier, 1995). Malgrat la distància entre aquest tipus de relacions causals i les conviccions vigents a les societats que assignen un estatut de veritat al saber científic, una inspecció detallada revela afinitats interessants. En aquest sentit, l'antropologia es mostra particularment idònia per guiar-nos a una millor comprensió d'una contemporaneïtat que tendeix a deslliurar les representacions de si mateixa de qualsevol ancoratge metafísic. De manera singular, aquest és el cas del parentiu, el qual, si ens guiem per la formulació suggestiva de Joan Bestard (1998), opera com una mena d'inconscient no assumit de la modernitat. El marc polític dels nacionalismes, que atribueixen la nacionalitat en funció de la genealogia dels individus, o les disposicions jurídiques que penalitzen a França qualsevol testament efectuat en detriment dels fills del testador, presenten des d'una altra òptica una societat que presumeix de veure's estructurada per la lògica d'un contracte polític segons el qual tots els individus són equivalents. Dues contribucions d'aquest projecte (Peter Wade; Caroline Legrand) exposen les virtualitats del llenguatge del parentiu per engendrar discursos identitaris eficaços. Els avatars científics dels discursos racials —perceptibles fins en els productes farmacèutics—, com la capacitat de mobilització del cognom —icona per excel·lència del vincle de proximitat parental en l'àmbit migratori, que es combina amb recerques genètiques per refermar la pròpia identitat— confirmen la pertinència d'una perspectiva que tingui en compte la dimensió pública del parentiu. Naturalment, és important de no reificar les barreres entre cultures i cal partir de la base següent: qualsevol règim de parentiu és alhora deutor i constructor de la noció de persona localment reconeguda. Susceptibles de proporcionar arguments de pes quant a l'estructuració de les relacions socials, les nocions de persona remetent, en els diferents marcs culturals, a ancoratges metafísics que participen dels diversos discursos sobre el parentiu implicats. Si es restitueixen aquests ancoratges metafísics, el parentiu propi dels mons contemporanis s'afigura menys singular que no es creuria d'entrada.

Represes en la història

Una mica d'història situarà millor el problema. El parentiu dels països occidentals, malgrat la seva diversitat, és ben clarament deutor del sistema que els homes d'Església van aixecar durant els dotze primers segles de la nostra era. En efecte, les bases cognatícies i consensuals del règim de parentiu inscrit en el dret canònic clàssic s'han implantat a bastament en els diferents drets nacionals. Als orígens del sistema de parentiu en qüestió, trobem textos teològics, inspirats en bona mesura en els punts de vista estoics, que presenten l'òptim ordre conjugal i tot seguit les relacions de parentiu. Les epístoles paulines i després els escrits de sant Agustí ens presenten, en aquest sentit, alguns dels temes que es desenvoluparan en endavant. A l'Epístola als Efesis, se'n parla del bon ordre que ha de regnar en una família cristiana i, en particular, de l'amor que l'home ha de professar a la seva cònjuge, el model del qual és l'amor de Crist, qui va donar la vida per l'Església, la seva esposa. Reprenent la *figura* presentada al segon capítol del Gènesi sobre la creació de l'home, l'autor de l'epístola reafirma amb força el vincle singular que s'estableix entre els esposos, que han deixat de ser dos éssers per esdevenir-ne només un. Els cristians que, com sant Pau, fan de l'acte sexual el vector de transformació de dues persones en «una sola carn», inclouen progressivament els afins, a l'igual dels consanguinis, entre els parents amb qui es prohibeix el matrimoni. El raonament està desenvolupat de manera implacable: com que jo formo una sola carn amb el meu cònjuge, els consanguinis del meu cònjuge són els meus parents.

La construcció del primer sistema exogàmic de l'Antiguitat completa els seus principis quan sant Agustí tracta la natura del vincle que uneix els homes en societat. A *La Ciutat de Déu*, el bisbe d'Hipona treu profit de l'argument estoic que diu que ens estimem amb naturalitat a nosaltres mateixos i que, també amb tota naturalitat, tenim el desig d'estimar els que són com nosaltres, el proïsme. Circulant dins una sèrie de cercles concèntrics que perden intensitat a mesura que ens n'allunyem del centre, l'amor per un mateix es transmet al cònjuge, després als fills, i als cosins, i als cosins dels cosins, i així successivament. La versió cristiana d'aquest tema troba la manera de garantir l'expansió de l'amor: com que estimem amb naturalitat els parents, que són com jo, seria redundant casar-s'hi. Si s'establís amb ells un vincle matrimonial, vehicle de l'amor particular que oferim al cònjuge, es produiria una confusió que faria perdre la possibilitat d'expandir els lligams d'amor terrenal. En definitiva els matrimonis entre parents, consanguinis o afins, s'han de proscriure.

Les remissions a l'ordre absolut del món a través de la imatge de l'aliança entre Déu i tots els homes en el matrimoni místic de Crist i de l'Església, d'una banda, i els vincles entre sexualitat, matrimoni i ordre social, de l'altra, dibuixen un context que no és desconegut a l'antropòleg. ¿És necessari pensar que aquestes característiques del sistema de parentiu només són vàlides per al passat? Crec que les aportacions realitzades en el marc del nostre projecte esmentat ens porten a afirmar el contrari. Sens dubte, es distingeixen llegats directes de la teologia cristiana del matrimoni en el parentiu actual, com podem observar en el Codi civil francès, que només reconeix la filiació en parelles casades (Anne Cadoret). N'hi ha d'altres que s'inscriuen en aquest teixit social i metafísic que el parentiu genera pertot arreu, fins i tot en la gestió de les darreres descobertes científiques relatives a la reproducció humana. Les discussions sobre l'estatut de la persona *in utero* resulten significatives en aquest punt. La sacralitat de la persona contemporània es pro-

clama, probablement, en virtut de la seva unicitat. Aquesta expressió de l'individualisme moral explica que, en els debats ètics sobre l'eventual manipulació dels embrions, els uns propugnin que mai no siguin lícites i, els altres, que ho siguin només abans de l'aparició del *primitive streak*. Per als defensors de la primera posició, l'individu que vindrà està inscrit en la corporeïtat des de la concepció; per als de la segona, hi és des del moment en què la divisió cel·lular ja no permet que s'esdevinguin diversos individus. Malmetre aquest ésser significa, per als uns i per als altres, malmenar la humanitat sencera que s'encarna, sempre de manera diferent, en la dignitat de cada individu. Mentre que la tradició cristiana considera, tal com nombroses etnoembriologies, que el cos s'individualitza gràcies a l'ànima que l'humanitza, ara aquest paper l'assumeix la combinació sempre atzarosa i irreplicable de la informació genètica del pare i la mare. Així doncs, interferir en el curs de l'atzar que individualitza l'element ancestral inscrit en l'ADN patern i matern equival a un sacrilegi, a un crim de «lesa humanitat». També en aquest cas, les lliçons de l'etnografia, del dret i de la història permeten comprendre millor la posició del parentiu en les cultures contemporànies: tot inserint-se en la constitució de l'individu, aquí com a qualsevol altra banda, el parentiu estableix els vincles que trobem en els fonaments de la societat.

En aquest sentit, aquesta recerca i aportació col·lectiva permet pensar els tipus de relació propis de la nostra època en un teló de fons en què l'individu ocupa tradicionalment el lloc central. Un individu que s'erigeix, des de sant Pau, no només com a origen de les relacions i de l'*agency*, sinó també com a resultat de relacions prèvies. La noció occidental de la persona se'ns presenta, d'aquesta manera, molt propera a d'altres fenòmens o conceptes estudiats pels antropòlegs, és a dir, fonamentalment escindida entre la individuació i la condició relacional prèvia que la fa possible. Si en abordar la noció de persona posem en quarantena els contrastos establerts entre «societats d'individu» i «societats de parentiu», podrem concebre d'una manera diferent la construcció de l'equilibri entre individu i parentiu, alliberant-la del last d'una visió antropològica que, en nom del les diferències culturals, comporta de continu efectes d'exotització.

Bibliografia

- BENSA, Alban (2006). *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Tolosa de Llenguadoc: Anacharsis.
- BESTARD, Joan (1998). *Parentesco y modernidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- BIZZOCCHI, Roberto (1995). *Genealogie incredibili: scritti di storia nell'Europa moderna*. Bolonya: Il Mulino.
- BOUQUET, Mary (1993). *Reclaiming English kinship: Portuguese refractions of British kinship theory*. Manchester, Nova York: Manchester University Press.
- CARSTEN, Janet (2004). *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVID, Kenneth (1973). «Until marriage do us part: a cultural account of Jaffna Tamil categories for kinsman». A: *Man*, vol. 8, núm 4 (desembre), pàg. 521-535.
- DELILLE, Gérard (2003). *Le maire et le prieur. Pouvoir central et pouvoir local en Méditerranée occidentale (XVE-XVIIIÈ siècle)*. París: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- FAZIO, Ida i LOMBARDI, Daniela (ed.) (2006). *Generazioni: legami di parentela tra passato e presente*. Roma: Viella.

- FINKLER, Kaja (2001). «The kin in the gene :the medicalization of family and kinship in American society». A: *Current Anthropology*, vol. 42, núm. 2 (abril), pàg. 199-263.
- FIRTH, Raymond, HUBERT, Jane i FORGE, Anthony (1969). *Families and their relatives: kinship in a middle-class sector of London*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1969.
- FRANKLIN, Sarah (1993). «Making representations: the parliamentary debate on the Human Fertilisation and Embryology Act». A: EDWARDS, Jeanette *et alii*. *Technologies of procreation: kinship in the age of assisted conception*. Manchester: Manchester University Press, pàg. 96-131.
- FREEMAN, John Derek (1961). «On the concept of the kindred». A: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. vol. 91, núm. 2 (juliol-desembre), pàg. 192-220.
- GODELIER, Maurice, TRAUTMANN, Thomas R., i TJON SIE FAT, Franklin E. (ed.) (1998). *Transformations of kinship*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- GOODY, Jack (1983). *The development of the family and marriage in Europe*. Londres, Nova York, Melbourne: Cambridge University Press.
- HÉRITIER, Françoise (1981). *L'exercice de la parenté*. París: Gallimard (Le Seuil).
- (1985). *Masculin/féminin. La pensée de la différence*. París: Odile Jacob, 1995.
- KOHLI, Martin (1999). «Private and public transfers between generations: linking the family and the state». A: *European Societies*, vol. 1, núm. 1, pàg. 81-104.
- KUPER, Adam (2002). «Incest, cousin marriage, and the origin of the human sciences in nineteenth-century England». A: *Past and present*, vol. 174, núm. 1 (febrer), pàg. 158-183.
- MACFARLANE, Alan (1978). *The origins of English individualism: the family, property and social transition*. Oxford: Basil Blackwell.
- NEEDHAM, Rodney (1971). «Introduction». A: NEEDHAM, Rodney (ed.). *Rethinking kinship and marriage*. Nova York: Tavistock.
- PORQUERES I GENÉ, Enric (2007). «Kinship language and the dynamics of race: the Basque case». A: WADE, Peter (ed.). *Race, ethnicity and nation: perspectives from kinship and genetics*. Oxford: Berghahn Books, pàg. 125-144.
- SABEAN, David Warren i TEUSCHER, Simon (2007). «Kinship in Europe: a new approach to long-term development». A: SABEAN, David Warren, TEUSCHER, Simon, i MATHIEU, Jon (ed.). *Kinship in Europe: approaches to long-term development (1300-1900)*. Nova York: Berghahn Books, pàg. 1-32.
- SCHNEIDER, David M. (1980). *American kinship: a cultural account. Second edition*. Chicago: University of Chicago Press (1a. ed. 1968).
- (1984). *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- STRATHERN, Marilyn (1992). *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2005). *Kinship, law and the unexpected: relatives are always a surprise*, Nova York: Cambridge University Press.

Mundos imaginarios y relaciones de poder en la religiosidad afrocubana

JOSÉ ALBERTO GALVÁN TUDELA
Universidad de La Laguna

Introducción

«Tengo 121 comisiones. Tú vas a ser *el palo mayor*, pero deo un poquito para cada uno». Así se expresaba un *palero* del oriente cubano en el lecho de muerte, acaecida el 15 de junio de 1981. Se dirigía a sus dos hijos varones y a su hija, iniciada en el espiritismo y que ya ejercía de santera, como ahijada de san Lázaro o *Babalú-ayé*, al igual que su padre. Pero ella desconocía en detalle los rituales de *vudú*, *rito Kongo*, que su padre practicaba. Reacia a aceptarlo, será una vecina de la familia, de origen haitiano, quien la introducirá en la forma de hacerlo. Dicen que el padre solía desaparecer de repente y se pasaba semanas en el *sao* (*monte*) llevando a cabo sus rituales en solitario. Ella lo llevará a cabo ayudada no solo por la pichona haitiana, cuyo padre también lo practicaba, sino por otros familiares, en su mayoría hombres casados, que la acompañarán para efectuar su ofrenda. El presente trabajo pretende analizar los procesos de transmisión simbólica y reproducción social en una familia afrocubana, en ocasión de la muerte del padre, en términos de empoderamiento de las mujeres, y en un contexto fundamental, la construcción simbólica de la identidad de linaje y de la identidad étnica en el oriente cubano.

Sobre el empoderamiento ritual

Pretendo defender en estas líneas la idea de que podemos considerar el proceso descrito más arriba como un fenómeno de empoderamiento.

Como es sabido, el empoderamiento es un concepto utilizado en contextos de la ayuda al desarrollo económico y social para hacer referencia a la necesidad de que las personas, objeto de la acción de desarrollo, fortalezcan su capacidad de controlar su propia vida, de cuestionar los patrones de poder existentes, de ser capaces de y de sentirse con mayor control de las situaciones (Batliwala, 1997). Este concepto hace referencia

específica a las mujeres, a la hora de fomentar la autoconfianza, la actitud crítica, la consecución de poder para tener autoridad, de tomar decisiones, de realizar cambios y resolver problemas, así como la capacidad de organizarse con otras personas para alcanzar una meta común. Voy a referirme a lo que podríamos denominar *empoderamiento ritual*, que supone el traspaso de poderes para realizar rituales que en principio son percibidos *normativamente* como propios de los hombres. Aunque el empoderamiento se opone, constituye el elemento inverso a las relaciones verticales de poder y aparece como una ruptura con la subordinación de género y como un desafío o movilización. Ampliaré también esta idea a los casos de *formas de resistencia* y de protesta mediante la reducción de los componentes negativos que se perciben de aquéllos. En este sentido, aunque el ritual va a ser encomendado por el padre en su lecho de muerte, la hija queda realizada y pasa a ser mediadora familiar entre los vivos y los muertos, entre los antepasados y las nuevas generaciones, readaptando algunos aspectos del ritual —tales como el animal que se ofrenda— y apoyándose en otras personas tanto en la preparación como en la realización del mismo, que no cumplimentará anualmente o bien intentará efectuar nuevos tipos de ofrendas que le liberen de esa carga.

Por otra parte, lo importante es que esa hija pasa a ser *el palo mayor* de la familia. En ese sentido, el empoderamiento lo entiendo no como un proceso lineal sino circular, en el que ambos polos de la donación, padre e hija, aparecen como activos, y en la idea de que el empoderamiento es diferente para cada individuo o grupo, según su vida, contexto e historia personal, y según la localización de la subordinación personal, familiar, o comunitaria. Son numerosas, por tanto, las relaciones de poder existentes, pero también los tipos y procesos de autonomía que persiguen los diferentes actores rituales.

Como digo, el presente análisis se centra en el proceso de transmisión y de reproducción social de un ritual considerado como propio de hombres a una mujer que no había recibido de pariente —padre/madre o tío/a— ningún otro cometido espiritual. Por el contrario, como veremos, se trata de *una corriente* que se interpreta que nace con ella y/o que se apodera de ella involuntariamente, y que llegará, a través de un proceso de años de duración, a ser controlada.

Su padre le había encomendado no solo que siguiera realizando sus rituales, sino que la consideraba *el palo mayor* de la familia, con lo que debería incorporar otros rituales que él practicaba. Esta expresión, *el palo mayor*, indica en Cuba no solo el palo más grande o el más importante de la casa, sino también, y sobre todo, la estructura que soporta aquella y sobre la que descansa. Según los informantes, fueron horas terribles las de la agonía de Onésimo, pues se resistía a la muerte, jadeando, haciendo ademán de levantarse, musitando palabras, indicando que aún no había llegado su hora. Aunque a cada uno de sus hijos le dejaba alguna de sus comisiones, a su hija le entregaba el poder de todo, la continuidad de una actividad simbólica que resultará decisiva en la construcción de identidad del linaje familiar.

Sin embargo, el proceso de transmisión de poderes y de sucesión en el cargo fue, como veremos, trágico. En gran medida ello era contrario a la voluntad de su hija, pues todo lo referente al mundo del *vudú rito Kongo* estaba rodeado de miedo, incluso de pavor, especialmente para los que acostumbraban a realizar sus rituales en el interior de la casa o en el patio, en el área doméstica, en público, y no en la naturaleza, a altas horas de la noche y en solitario. Los paleros cubanos no acostumbran a enseñar todas sus creencias (Barnet, 1991). Ello se agrava, si cabe, pues la ofrenda debía hacerse a un perro cimarrón,

jíbaro, con carne cruda de *perro vagabundo*, cogido en la calle, y, como cuentan las informantes, «una no se atreve fácilmente a hacer eso, por la consideración que se tiene para los animales», que no son objeto de consumo humano, y «que uno se apiada de ellos». Así mismo, téngase en cuenta que nadie sabía en detalle lo que hacía su padre en el *sao* (monte) cuando desaparecía. Este comportamiento se asocia entre los cubanos con *lo haitiano*, denominación que recibe el jornalero de la caña y del café, de *habla créole* (lengua criolla), que vagabundea de campo en campo, durmiendo al sereno, bajo los árboles, y a menudo en soledad.

Por otra parte, debemos considerar que los dos hijos varones del palero no estaban interesados en las creencias de su padre (especialmente uno de ellos, miembro del Partido Comunista de Cuba), y que la hija era ahijada del mismo santo que él, san Lázaro/*Babalú-ayé*, que tiene como referente evangélico al pobre de la parábola, que mendiga a la puerta del rico, vestido con harapos, apoyado en su bastón, con un perro (doméstico) que le acompaña y lame sus llagas. Esta filiación religiosa es posiblemente lo que, por una parte, llevó al padre a practicar el rito *kongo* del *vudú* y, por otra, a transmitir a su hija el culto a este animal, el perro. El rito *kongo* corresponde a los *loa* de origen bantú, que son menos populares, están considerados como más violentos y se los reconoce por el sacrificio canino que les gusta recibir; así como por su exuberancia. De hecho, algunos *loas kongo* pertenecen igualmente al rito *petro*, que son especialmente vengativos, se utilizan en las prácticas mágicas y se les llama «amargos» por oposición a los *loas rada*, percibidos como «dulces» (Hurbon, 1998:70-72). En el *palo monte* es el *perro de prenda* el que se hace presente en los estados de trance, pues es «el portador del muerto, que se apodera de su boca y ejecuta con sus manos. La fuerza del muerto actúa con todo su potencial sobre el perro que se supone debe recibir el espíritu hasta que pueda neutralizar la fuerza y el poder seductor de otros hombres» (Barnet, 1991).

Como indicamos, el encargo transmitido tendrá su cumplimiento en el *bembé* de Lajas (municipio de Contramaestre), donde se hace la entrega de los «compromisos» en un complejo ritual integrado, en el que «se hacen presentes», de un modo secuencial, diversos santos (*Elegguá*, *Changó*, *Babalú-ayé*, *Oggún* y *Oyansa*) así como espíritus de la naturaleza, que residen o vienen a recibir su comida en árboles. El *bembé* dura tres días (viernes, sábado y domingo), y debe resaltarse que la secuencia ritual tiene en cuenta tanto las doce de la mañana como las doce de la noche para dar inicio a la misma, especialmente en los casos de *Elegguá*, *Changó* y *Oyansa* (Galván, 2008).

De hecho, la entrega del poder se concreta en un ritual denominado del *santo mudo*, el que hacía su padre, que es acompañado por otro ritual (no descrito aquí) que denominan *la comida o mesa de muerto*, donde el espíritu del padre se hará presente y estará entre ellos durante todo el *bembé*.

Analizaremos, por tanto, el ritual del *santo mudo*, que se hace la noche anterior al *bembé*, en torno a las 12 de la noche. Desde el amanecer, al primero que se despierta es al espíritu del padre, a través de la *mesa de muerto*, que ha sido preparada desde la tarde anterior con un objetivo, que el padre esté presente, protegiendo el *bembé* y contento porque su espíritu va a comer de todo lo que le gustaba en vida. Es, pues, en ocasión de este contexto ritual de la santería, donde no están ausentes algunas características del *vudú* cubano, cuando el espíritu del antepasado, el padre de la santera, se hará presente, levantándose la mesa tras el ritual a *Elegguá* y *Oggún*.

Téngase en cuenta que en Lajas las celebraciones de las fiestas de *Changó* (Santa Bárbara) se celebraban desde la noche del 3 al 4 de diciembre, y las de *Babalú-ayé* (San Lázaro) desde la noche del día 16 al 17 de diciembre. Ambas *comidas de santo* se trasladaron al primer fin de semana del mes de enero para compatibilizarlas con las de oficantes que asistían. No obstante, desde hace unos pocos años se tiende a celebrarlo durante el verano, para favorecer la presencia de familiares residentes en el extranjero.

La zona estudiada a la que nos referimos es considerada por muchos autores cubanos como propia del denominado *espiritismo cruzado*, o espiritismo compatibilizado con elementos africanos de la santería, lo cual debe ampliarse a otros sistemas religiosos como el *palo monte* y el *vudú*, que llegó a través de los haitianos.

Una transferencia posesiva y violenta

Aunque la hija de Onésimo ejercía de santera cuando murió su padre, este le comunicó que debía seguir *su gracia*, incorporando en su trabajo espiritual lo que él practicaba. Se trataba, entre otros, de un ritual nocturno en un *palo* cercano a la vivienda familiar. En Cuba todo lo relativo al *vudú rito kongo* o *palo monte* se suele considerar como un *ritual fuerte*, un tanto diferente a los relacionados con la santería, y de gran connotación masculina.

La transferencia de poderes ocurrió de un modo violento, súbito y a través de la posesión. Según una nieta del difunto,

Mi madre estaba en la casa vieja 'pilando una carne' y oyó una voz que le dijo 'come'. Y salió despavorida, como si estuviera poseída. No escuchaba las llamadas de nadie, que salían tras ella corriendo. Se subió a un palo alto y no quería bajar. Creyeron que 'se encontraba demente' y fueron a internarla en Jagua, el hospital de los locos. Su cuñada y hermana política la vio y dijo que 'aquello no era cosa de médicos' y ella se hizo responsable, llevándosela a su casa 'para reafirmarla'. Fela, la haitiana, le preparó un tronco de palo, ahuecado, con un santo, que cuando baja no puede haber ni niño ni perro delante. Es un santo francés, al que llaman 'luamondon'. Eso fue allá por 1985-1986, es decir, cuatro años después de haber muerto el abuelo.

Ella afirma que lo de su abuelo le fue llegando poco a poco a su madre, de tal modo que después de 1986 se comenzó a hacer la fiesta al *santo mudo*, que la *mesa de muerto* se inició allá por el año 2001.

Según la santera de Lajas, su dedicación a los santos no provino de sus padres. Según ella, su padre los abandonó desde chiquitos y su madre se dedicaba a rituales espiritistas, en los que la santera no creía. La madre le decía que sería castigada por ello. Aunque desde los nueve años, según confiesa, se dedicó a estas cosas, tenía 16 años de edad cuando 'estaba comiendo de tarde', y al mirar hacia el dormitorio, tras la cortina, vio a un hombre colgando de la puerta vestido de blanco, sin cabeza. Su hermano había muerto durante la Revolución cubana, ya que un familiar lo había asesinado cortándole la cabeza, en un intento de robo. La santera quedó *ida de mente*, y al realizar los últimos rezos del novenario del difunto, el espíritu de su hermano bajó y le dijo a su madre que ella 'debía seguir trabajando esa cadena'. La madre la llevó a diferentes médicos, que no dieron con cura alguna, hasta que el doctor Chiliano, que tenía su altar en Palma, le dijo que fuera a los 'centros espiri-

tuales' en los que debería comenzar a trabajar, pues tenía una 'media unidad o corriente de santo'. La introdujeron en el *cordón*, limpiándola progresivamente y desarrollando lo que traía. Allí la santiguaron, la despojaron, le enseñaban los cantos, aprendía los rezos 'controlando sus santos sin que estos la revolcaran', etc. Soltera entonces, acudía a misa y, de forma paulatina, los espíritus la 'cogían', entraba en trance y salía del mismo sin daño.

Este relato nos habla del acceso de la santera al mundo imaginario del espiritismo y del *palo/vudú*. Por un proceso involuntario —imaginar la muerte brutal acaecida a un hermano, que termina en un estado aparente de demencia— se planteará controlarlo a través de una iniciación al espiritismo y la santería. Tener una 'unidad' o 'media corriente de santo' no es concebido como un supuesto estado patológico, sino como un poder o cadena, como una virtud valiosa que hay que controlar y utilizar al servicio de los demás. Estos acontecimientos fueron decisivos en la formación espiritual de esta santera.

Veamos, a continuación, en detalle el ritual del *santo mudo*. Si el acceso al mundo del espiritismo y de los santos desencadenó un estado casi de demencia, el acceso al *palo/vudú* se encuentra, no obstante, desde entonces controlado.

Del patio de la casa al *sao*: el ritual del *santo mudo*.

La relación con el monte en las creencias afrocubanas es tensa y ambivalente. En un sistema cruzado de *palo* como el que caracteriza al *bembé* de Lajas se entremezclan elementos de varias reglas: *ocha*, *palo* y *vudú*. Por ello, las celebraciones se efectúan en espacios domésticos, aunque alguno de los rituales tiene lugar en el monte. En este sentido, el pie del algarrobo constituye *metafóricamente* una de *las bases*, que tiene enorme importancia para que la realización de la fiesta del *bembé* tenga un desarrollo normal. Ella, con los consejos que le da la pichona haitiana, intenta cumplir con todos los ritos que realizaba su padre, pero su desconocimiento, ya que no vio nunca realizarlos, le obliga a buscar asesoramiento en personas y vecinos de su entorno. En cierto modo, cumplir con la promesa era cumplir con los espíritus, con su antepasado y con aquéllos a quienes su padre daba culto. De no hacerlo, ellos se sentirían ofendidos y podrían obstaculizar el *bembé*. De hecho, en la fiesta del año 2003, la santera dijo haber sentido los efectos del *santo mudo* por no haberle realizado la ofrenda, aunque un vecino le preparó el pie del árbol para que viniera a él. Ella no quiere ofrecerle un perro, como hacía su padre; pretendía próximamente entregarle un puerco y pedirle rescindir el compromiso. Es importante tener en cuenta que, de este modo, el espacio festivo pasa del doméstico al no-doméstico, al *sao*, y la base del *santo mudo* ubicada en el exterior reforzará la actividad que se realizará en el espacio interior festivo por excelencia, el patio.

La santera acude a las doce de la noche del día antes del *bembé* al monte, tras haber establecido la base de *Elégua* para que no haya *fajazón* desde la entrada del patio al hoyo, y de este al cañambú bajo la enramada y el altar.

En enero de 2001 presencié este ritual. A las nueve menos cuarto de la noche se estaba preparando la comida para el *santo mudo*, que habita un algarrobo, a cinco minutos a pie de la casa de la santera. La comida la ofrecen en júcaras o jiguieras de güiras, cortadas expresamente en 6 mitades, donde se vierte la *sangre* de un pequeño pollo blanco (1) y se colocan las *plumas* (2) y la *carne* abierta por el pecho, sin vísceras, y cortada en cuatro trozos, *media frita* en un poco de aceite (3); el *café* (4), el *agua de azúcar negra* (5) y la vianda

de *plátano burro*, *ñame*, *yuca* y *boniato* (6), medio cocidos, en caldero aparte de la carne. Otros años se ofreció carne de *curiel*. Reitero, el padre de la santera, Onésimo, le ofrecía carne de perro. Poco antes de partir, la pichona haitiana dijo: «Esto está a punto, ni rayando más pacá ni más pallá». A las doce menos cinco de la noche, cinco familiares y vecinos, presididos por la santera, que llevaba puesto el sombrero que usaba su padre, cada uno con un recipiente en su mano, cruzaron la estancia y salieron por la puerta delantera de la casa. Caminaban en silencio por la vereda que desciende y luego sube al *sao*. Se llegaron hasta el algarrobo, colocándole la ofrenda en un hoyo hecho al atardecer al pie del árbol. Una vela encendida fue colocada al fondo del mismo. Rezan de pie, en silencio; la santera también lo hace, de rodillas, apoyada en el machete de su padre, clavado en la tierra. Antes de iniciar el regreso, al levantarse apoyándose en el machete de su padre difunto, a la santera pareció entrarle un *escalofrío* o *corriente*, produciendo fuertes sonidos guturales. Uno de los acompañantes la ayudó a levantarse, y a continuación expulsó de sí, con los dos brazos, en dirección al algarrobo, la *corriente* que se había apoderado de ella. Todo esto sucedió en breves instantes. Inmediatamente, las cinco personas regresaron a la casa en el mismo orden, marchando en hilera, en silencio, por el mismo camino. Al llegar a la casa, la atravesaron y salieron por la puerta de la cocina, marchando a través del patio hasta la *casa de santo*. La santera ofreció ron y licor de guásima de una botella tomada del altar a todos los que la habían acompañado, mientras se comentaban las impresiones recibidas. Ese *santo*, dicen los participantes, es un *santo puerco*, *maloliente*, y *está asociado a un perro*. Todos coinciden en haberlo sentido presente, que *él llegó primero*. *Ese fuerte olor que tenía, un olor malo, malo. Yo sentí el olor al entrar al sao*, dice uno, y *yo lo sentí a la salida, en la mata que está allí en la curva* (donde hay una guásima y una *sigüaraya*) *es donde yo lo sentí*, afirma otro. *Cuando le eché la mano para que virara P, es cuando yo lo sentí. El día que le dé por llegar allí cabrón, de verdad, verás... Él lo está recibiendo ahora*, (se refieren a la ofrenda). Encendieron un puro y pusieron ron en un vaso delante de la foto de Onésimo, mientras una de las actrices rituales imitaba el habla del viejo. El nieto que había acompañado a su madre, la santera, le cantaba en voz baja al abuelo, y le colocó el tabaco encendido sobre el vaso de ron, diciéndole: *Abí tiene lo suyo*. Minutos después regresaron a la casa-vivienda en fila india, sin mirar atrás, en silencio y en el mismo orden de salida.

Como los rituales a otros santos (*Oyansa*, *Babalú-ayé* y *Changó*), el del *santo mudo* se celebra *al romper la noche para el nuevo día*. Se va al *sao*, fuera de la casa, a un pequeño bosquecillo donde destaca la corpulencia del algarrobo. Se va en silencio y en fila, para evitar que les oiga el espíritu, un perro cimarrón/*jíbaro*, que les puede atacar. Solo se rompe el silencio en la *casa de santo*, situada en el patio de la vivienda, donde se encuentra la foto del padre de la santera, Onésimo. De la *casa de santo* a la vivienda regresarán también en silencio. Al perro se le siente que ha llegado antes de que alcancen el algarrobo; otros lo huelen en la curva del camino al regreso, al lado de otros dos árboles, una guácima y una *sigüaraya*, matas consideradas por los informantes tan poderosas como la ceiba. Tienen pavor, pues *puede venir cabrón y cargar sobre ellos*. Afirman, *jya debe estar comiendo!* La santera representa metonímicamente a su padre, ya que ha ido con su machete y tocada con su sombrero. Su nieto ofrece a la foto de su abuelo ron y tabaco para que fume, ya que todo se ha cumplido como él quería.

En el verano de 2010, tras percibir las exigencias del santo, que se aparecía de manera reiterada a la santera en sueños, «un negrón muy alto me levantó el mosquitero y me pasó la mano por el rostro, mientras dormía. Salté de la cama llena de miedo y salí co-

riendo despavorida, mientras mi marido exclamó «¿dónde va esa loca?», decidió consultar a otras pichonas haitianas en El Ramón de Guaninao, un poblado de las cercanías de Lajas. Una de ellas, cuyo padre también realizaba dicho ritual, se ha acercado a la localidad de la santera y ha ofrecido ayudarlo, cambiando bastantes elementos del ritual. Se celebra en la primera semana de agosto, y al igual que en otras ocasiones tiene lugar cerca de las doce de la noche. Se dirigen al algarrobo, donde un ahijado de la santera ya ha hecho el hoyo y ha acondicionado el lugar aprovechando una enredadera de matojos, abriendo una especie de pequeña cueva a su pie.

No obstante, han aumentado el número de acompañantes de la santera. Son 15 personas, entre las que hay unas 6 mujeres. Tres de sus cinco hijos, un nieto con su compañera, tres pichonas haitianas y varios ahijados. Van en silencio, y constituyen una compañía más estrecha y abundante, que ofrece un indudable apoyo a la santera, mientras mucha otra gente queda en la *casa de santo*. Como se puede apreciar, ya no es un acto que se lleve a cabo con rapidez y en silencio, con el objetivo de pasar rápidamente y desapercibidos del espíritu del santo al espacio doméstico.

A su vez, y a diferencia de las anteriores ocasiones, deciden ofrecerle al santo no un perro vagabundo como hacía su padre y otros haitianos, sino un *chivo mono*, es decir un cabrito (el de este año ha pesado 50 libras y costado 7 pesos/libra, unos 14 CUC) pero que no tenga cuernos, de ahí su nombre. Desde una perspectiva simbólica, se trata de buscar una semejanza lo más cercana posible entre ambos animales. Así mismo, la ofrenda no va a ser sacrificada en la casa, como en casos anteriores. Se hará en el *sao*, ante el algarrobo y mientras el santo baja a poseer a la santera, quien exhala ruidosos sonidos guturales mientras ejecuta el sacrificio.

Hasta el algarrobo se han llevado las viandas en un bidón. Se descuera allí mismo el animal, se trocea en partes el cuerpo y se coloca en un caldero con muy poca agua y otros ingredientes, cocinándolo sobre los troncos y brasas. Cuando está cocinado *con un solo hervor*, cada uno de los acompañantes recoge un pedazo de carne y de vianda, semicrudas, y los depositan en el hoyo, que dispone de muchas velas encendidas. Luego, sobre los trozos se colocan las pieles del despojo del animal. A continuación, de nuevo, cada uno de los acompañantes va echando un poco de tierra sobre la comida, hasta que queda totalmente cubierta. Nadie participa de la comida. Todo se realiza, como en otras ocasiones, en silencio, pero terminado el acto pueden regresar directamente a la *casa de santo* conversando durante el trayecto, ya que el santo ha bajado y devorado su ofrenda.

Además, se han realizado durante la ceremonia algunos cantos en *créole* por parte de las haitianas que han asistido al acto. Realizada la ofrenda, al pie del algarrobo, deciden renovarla cada 4 años, a propuesta de una de las hijas de la santera. Los participantes del ritual comentan gozosos haber llevado a cabo tal acto, esperando que el santo/espíritu no les moleste más, y que la santera no tenga más pesadillas. No obstante, no han logrado, como ella deseaba, que *el animal se fuera para Haití*. Se quedará en Cuba y cada cuatro años vendrá a pedir su comida. El ritual continuará, pero ya bajo el control de la santera.

Debo afirmar que el ritual se percibe como peligroso, pero la ofrenda, al fin, se ha adaptado a la disponibilidad y a los deseos de la santera, no a los de su padre. No obstante, ella lo que quiere es su protección, de la que nunca ha dudado, y sobre todo para garantizar que el *bembé* se lleve a buen término. Por todo ello, se le hará así mismo la comida de muerto, a la que el padre podrá acudir para comer y beber y participar de la

fiesta, asistir a los hijos que tienen problemas y darles consejos morales, pero sobre todo a constatar la unión de la familia, que ahora queda expresada en su hija, la santera de Lajas.

Tras colocar las diferentes bases en los límites de los espacios rituales y de algunos árboles que parecen plantados intencionalmente en el interior de los mismos, *quedarán cerrados todos los caminos*, lo que definirá simbólicamente los espacios públicos y privados del proceso ritual del *bembé*. La santera podrá *trabajar* con tranquilidad. El *bembé* ha quedado blindado con sendos rituales al colocar el cañambú, palo del poder, y la fogata de *Elegguá*, cuatro caminos (Galván, 2008). Cumplido el compromiso con sus antepasados se procederá a bendecir la mesa de muerto, que preside la vivienda de la santera. Cuando se haya realizado todo esto y se haya prendido en el traje del santo, junto con algún peso en papel, el permiso oficial para realizar la fiesta, entonces el *bembé* podrá comenzar.

Conclusiones

1. El proceso de empoderamiento ritual de la santera de Lajas tiene unas características que debemos resaltar. Aparentemente, estamos ante una simple entrega del poder entre un hombre y una mujer, entre un padre a punto de morir y una hija en vida. El hecho de que ella represente a su padre continuamente, tanto en los rituales del monte como en los de santería en el patio de la casa, utilizando los instrumentos que él empleaba, concretamente el machete, el sombrero e incluso algunas transmisiones, puede hacer pensar que no existe tal empoderamiento sino una estrategia para prolongar, en espíritu, el poder del padre después de morir. No obstante, hemos también resaltado que tal proceso de empoderamiento es interactivo, en el sentido de que si bien es el padre quién ofrece el poder, y quien la ayuda encabalgándola reiteradamente, la receptora también interacciona cambiando, en cierta medida recreando, algunas condiciones de la misma entrega, tales como no ir sola al *sao*, dilatar temporalmente el culto a los palos e incluso postergarlo y, sobre todo, no ofrecer carne de perro. Todo ello es sin duda una respuesta, que se vio favorecida ante una actividad que ejercía el muerto en solitario, y a escondidas.

2. Al llevar a cabo estos rituales, la santera los hizo públicos, colectivizando el conocimiento privado de su padre, y haciendo partícipes del mismo a toda la familia, sirviéndose de ellos para construir una identidad de linaje, que quedará expresada en otro ritual, el de la *comida de muerto*. Como afirman sus descendientes, *si él en vida les ayudaba también ahora lo hará en espíritu, fortaleciendo la unidad de todos, protegiendo la fiesta del bembé, evitando que haya fajazón, peleas...* en un contexto económico en el que está presente la escasez, en el que la familia puede descomponerse a causa de la migración y la dispersión de sus miembros. En este sentido, *el complejo ritual del bembé* constituye la ocasión perfecta para que los espíritus de los antepasados y de los santos se hagan presentes, pero también de fortalecer la unidad imaginaria de los miembros a través de su representación.

3. Este proceso de empoderamiento se lleva a cabo en un contexto de interferencias entre rituales propios del catolicismo, de la santería, el palo monte, el *vudú* y el espiritismo. Los elementos de estas religiones parecen alcanzar cierto sincretismo y cruzarse, de tal modo que son los espacios (público/patio y privado/sala de la casa) lo que los actores rituales durante estos días estructuran, reestructuran y dan sentido, a través de complejos procesos de significación y sentido. En cierto modo, en la casa domina el mundo espiritista,

y eventualmente el de palo, asociado a un antepasado. Fuera, en el espacio público, se celebra *la comida de los santos* y la *ritualización de «los palos fuertes» de la casa*, tales como la guásima. En cierta medida, la existencia de dos espacios (casa/patio, privado/público, espiritismo/santería y palo, identidad de linaje/identidad étnica, de afrocubano) bastante definidos pero con fronteras liminales ambiguas, favorece esa percepción de compatibilidad. Más aún, la existencia de ciertas homologías estructurales hace pensar que algunos elementos de un sistema religioso se incorporan al otro. Por ello, la semejanza estructural entre las almas del espiritismo y los ancestros del palo favorece y, en cierto modo, hace posible a los actores rituales pasar de un sistema al otro sin ningún problema. Todo ello indica que la incompatibilidad de los sistemas religiosos está más en la cabeza de los investigadores que en la de los actores rituales, pues, en último término, es la utilidad práctico-simbólica lo que no les impide pasar de uno a otro (Bloch, 1989; Galván, 2008).

Una primera versión de este texto fue leída, en presencia del homenajeado, Joan Prat i Carós, en el XL Aniversario del Departamento de Prehistoria, Antropología e Historia Antigua, que tuvo lugar el 17 de septiembre de 2011. A Joan, cordial amigo y ferviente colaborador en la construcción de la Antropología canaria, le gustó mi texto. A él se lo dedico.

Bibliografía

- BARNET, M. (1991). *Nganga Kiyangala*. La Habana, Imágenes S. A. (33 min.)
- (1995). *Cultos Afrocubanos. La Regla de Ocha y la Regla de Palomonte*. La Habana, Ediciones Unión.
- BATLIWALA, SE. (1997). «El significado del empoderamiento de las mujeres: Nuevos conceptos desde la acción». En M. LEÓN (ed.) *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Santa Fé de Bogotá, T/M Editores, pp.187-211.
- BLOCH, M. (1989). *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London, The Athlone Press.
- BOLIVAR, N. & GONZÁLEZ DÍAZ DE VILLEGAS, C. (1998). *Ta Makuende Yaya y las Reglas de Palo monte: Mayombe, Brillumba, Kimbisa, Shamalongo*. La Habana, Editorial Unión.
- CABRERA, L. (1971). *El Monte. Notas sobre las religiones, magia y supersticiones de los negros criollos y el pueblo de Cuba*. Miami, Editorial Universal, Colección del Chicherekú (1ª edición: 1954).
- (1979). *Reglas de Congo-Palo Monte-Mayombe*. Miami, Peninsular Books.
- (1984). *La Medicina Popular de Cuba. Médicos de antaño, curanderos, santeros y paleros de hogaño*. Miami, Editorial Universal, Colección Del Chicherekú.
- DIANTEILL, E. (2002). «Kongo à Cuba. Transformations d'une religion africaine». *Archives des Sciences Sociales des Religions* 117: 59-80.
- GALVÁN TUDELA, José Alberto (2008). «Bailar Bembé: Una perspectiva antropológica procesual (Contra maestra, Santiago de Cuba)». *Revista de Indias* 243:207-247.

- HURBON, L. (1998). *Los Misterios de El Vodú*. Barcelona, Ediciones Grupo Zeta.
- JAMES, J. (1999). *Los Sistemas Mágico-Religiosos Cubanos: Principios Rectores*. Caracas, UNESCO
- (2000). «La Regla Conga Cubana». *Rev. El Caribe*, 32: 16-21.
- (2006). *La Brujería Cubana: El Palomonte*. Santiago de Cuba, Editorial Oriente.
- JAMES, J.; MILLET, J.; ALARCÓN, A. (1992). *El Vodú en Cuba*. Santo Domingo, Santiago de Cuba, Ediciones CEDDEE/Casa del Caribe.
- LACHATAÑERÉ, R. (1992). *El Sistema Religioso de los Afrocubanos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- PALMIÉ, St. (2006a). «The view from Itía Ororó Kande». *Social Anthropology* 14(1): 99-118.
- (2006b). «Thinking with the *Ngangas*: Reflections on Embodiment and the limits of 'objectively necessary appearances'». *Comparative Studies of Society and History*, 852-886.
- TAMBIAH, S. (1968). «The magical power of words». *Man* 3:175-208.
- (1979). «A performative approach to ritual». In *Proceedings of the British Academy* 65:113-169.

La toma de conciencia como proceso de conversión. Sobre los relatos de incorporación a la militancia comunista bajo el franquismo (1965-1977)

MANUEL DELGADO
Universitat de Barcelona

1. Los dudosos límites del campo religioso

Propiciadas por las políticas institucionales de «recuperación de la memoria histórica», ha aparecido en nuestro país en los últimos años una considerable cantidad de trabajos de investigación, biografías, páginas web y compilaciones de testimonios, en los que militantes antifranquistas relatan su experiencia de lucha política, desde los momentos iniciales —en que experimentan una en muchas ocasiones indefinida inquietud en relación con temáticas de justicia social— hasta la integración militante en alguna organización política o sindical prohibida, para pasar luego a los avatares de la actividad clandestina, en una primera fase marcada por el riesgo real a perder la vida y una posterior, coincidente con los últimos lustros de la dictadura, en que la acción de masas permitía unos mayores niveles de visibilidad, pero siempre bajo grandes renunciaciones personales y con la posibilidad siempre presente de perder el trabajo, la integridad física o la libertad.

En estos relatos de vida militante, sobre todo los correspondientes a la última etapa del franquismo, entre 1965 y 1977 —sólo para el caso catalán, y como muestra, Adrohé y Rosa, 2001: *Associació Catalana d'Expresos Polítics*, 2002; Gallego i Marín, 1996; Gómez Anglada, 2010; Gutiérrez, 2004; Meroño, 2005; Moreno Claverías, 2006; Padullés, J., 2010; Delgado, Padullés y Horta, 2012—, resalta una serie de elementos coincidentes en casi todos los casos. Uno de ellos es la manera en la que, quienes luego serán antifranquistas encuadrados en partidos o sindicatos de izquierda, dan cuenta de una etapa inmediatamente anterior a su incorporación a la organización clandestina, narrada como si se tratase de una suerte de despertar, súbito o gradual, que les hace darse cuenta de la auténtica naturaleza del mundo en que viven, como si una cortina se descorriese y mostrara las cosas no tal y como se pensaban que eran, y como la mayoría las percibía, sino como lo que son: parte de un sistema intrínsecamente perverso e indeseable que merecía ser destruido. Es a partir de esa revelación del verdadero rostro de la realidad

que quienes la han experimentado se sienten y se saben miembros de un minoría de iluminados —en el sentido de que han sido beneficiados por un esclarecimiento del que los demás carecen— que se considera impelida a actuar en consecuencia, comprometida de manera irrevocable por esa visión especial que la ha puesto en contacto con una verdad que determinará sus vidas. En todos los casos, las historias de vida antifranquista apuntan ese momento dramático de inflexión en que el sujeto descubre una alternativa que mejorará de manera absoluta su vida y la de todos, una alternativa la adhesión a la cual implicará un cambio absoluto en su existencia, marcada a partir de ese momento de poderosas relaciones afectivas con quienes comparte esa lucidez recién adquirida, así como por la reconsideración de las relaciones emocionales con el resto de instancias sociales con las que se encuentra o se encontraba vinculado, como la familia, el trabajo, los amigos, etc.; todo ello como resultado de la decisión de consagrar su vida a la causa de hacer ver esa autenticidad revelada a otros. Saben por fin lo que antes ignoraban: quiénes son y qué son. También qué hay que hacer. Esa experiencia de total certidumbre y el involucrarse a que conduce es lo que todos los informantes definen como *toma de conciencia*.

El concepto de toma de conciencia tiene un determinado sentido en ciencias cognitivas y de la conducta. Por ejemplo, la psicología genética identifica la toma de conciencia con la mera conceptualización, es decir, la operación que reconstruye y sobrepasa una determinada experiencia y su correspondiente esquema de acción convirtiéndolos en categoría (véase la compilación de Piaget, 1985). En cambio, la toma de conciencia a la que se refieren los militantes clandestinos antifranquistas para nombrar la transformación de su mentalidad y su adhesión a una causa vivida como urgente y superior es de otra especie, la misma a la que el marxismo clásico asigna un papel fundamental en su aparato conceptual. Para Marx y Engels, la toma de conciencia es liberación de la alienación, y es, ante todo, toma de conciencia de clase, es decir, la captación clara de las relaciones de antagonismo que el proletariado y sus intereses mantienen con la burguesía y sus intereses. La toma de conciencia marxista, por tanto, no es psicológica, sino que consiste en la percepción que el sujeto alcanza de su condición última de objeto de una totalidad que le supera y le determina. La verdad a la que esa toma de conciencia permite acceder es, como apuntaba Lukács (1985 [1920]), la de la totalidad de un sistema social, político y sobre todo económico, una totalidad que, una vez descubierta, permite al miembro de la clase obrera descubrir cuáles son sus auténticos objetivos y cuáles las estrategias que convienen en orden a obtenerlos. Esa conciencia de clase se vive subjetivamente, pero no es subjetiva. Es una conciencia, dirá Lukács, pero no un «estado de conciencia», ni tampoco una suma o una media de lo que los miembros de una determinada colectividad piensan y sienten, sino *otra cosa*, que consiste en la comprensión de que se piensa y se siente en calidad, y como consecuencia de la pertenencia a una clase social, en este caso al proletariado.

A Marx y Engels les cupo el mérito de haber continuado la tarea demoledora que Feuerbach, Bauer y los neohegelianos habían emprendido contra la singularidad de lo que Pierre Bourdieu llamaría el «campo religioso» —espacio social de acción y de influencia ocupado por «esta forma primordial de consenso que es el acuerdo sobre el sentido de los signos y sobre el sentido del mundo que permiten construir» (Bourdieu, 1971: 297)—, disolviéndolo en su base profana y reconociéndolo como una expresión más de lo ideológico, al tiempo que se señalaba cómo era en ese ámbito aparentemente críptico de lo místico donde cabía clasificar no pocos aspectos de la vida social, entre ellos el económico, como nos mostraba Marx al dilucidar el «misterio» del valor de cambio y

la transformación de un producto en mercadería (Marx, 1983 [1867]: 105-108; cf. Post, 1972). Lo que sucede es que bien podría decirse que tampoco la doctrina marxista del proletariado y de su toma de conciencia se escapa de ese mismo halo que denota una connotación filorreligiosa. En efecto, como algunos críticos de la nueva izquierda de la década de 1960 hicieron notar, el proletariado del que Marx y Engels hablaban no remitía a la existencia de un dato empírico cuya objetividad podía ser contrastada, y que es idéntica a esa verdad que hasta entonces le había sido velada al nuevo militante. Efectivamente, tanto la propia noción de proletariado en tanto que Ser trascendente, como la misión histórica redentora que Marx y Engels le atribuían, no dejaban de ser concesiones a un hegelianismo que nunca abandonaron del todo, a pesar de su aparente impugnación. Esa desmitificación de la clase obrera fue cosa, como se sabe, de autores como André Gorz, sobre todo en el primer capítulo de su *Adiós al proletariado* (Gorz, 1981), donde se señala la deuda de Marx con las tres fuentes del heroísmo burgués del XIX: el cientifismo, el cristianismo, pero sobre todo Hegel y su mixtificación del Espíritu como entidad inmanente que desplegaba su acción teleológica en la Historia, a la manera de un auténtica teofanía, cuyo instrumento sería el proletariado; pero un proletariado que no constituiría tanto un dato objetivo presente en la realidad, sino como una emanación puramente conceptual del propio programa filosófico marxista.

Ahora bien, esa denuncia de las concomitancias místicas del marxismo ortodoxo no hicieron sino complicar más las cosas en cuanto al desdibujamiento de los límites que permitían distinguir el marxista de otros entusiasmos militantes, pero de motivación y finalidad trasmundanas. En efecto, a partir de mediados de los años 60 del pasado siglo, el izquierdismo contracultural del que Gorz era teórico abandonó casi por completo el pensamiento dialéctico y el materialismo, para abonarse a un lenguaje en que era fácil reconocer preocupaciones y actitudes típicas de la escatología judeocristiana. Podría hacerse una cierta génesis de ese proceso, y encontrar sus ascendentes clave en la incorporación de elementos procedentes del discreto mesianismo de la teoría crítica alemana, derivado de fuentes judaicas —Benjamin, Adorno, Horkheimer, Marcuse, etc.— o cristianas —Bloch—. Se trataría del abandono del aporte de Engels por los teóricos de la Escuela de Frankfurt, que habrían impuesto su predilección por un marxismo acientífico, esotérico, antimaterialista, reductor del pensamiento de Marx a una mera crítica de la alienación (Bermudo, 1979). A partir de ahí se pasaba a una concepción mucho más cultural que social de la revolución, dependiente cada vez más de una reconversión íntima de los individuos, lo que incorporaba al dialecto político constantes alusiones a la «coherencia» e «integridad personales», al «compromiso personal», a la «autorrealización», todo ello incluyendo ingredientes escatológicos que llamaban a la «construcción de un mundo nuevo» y de una «nueva sociedad». En este contexto, la toma de conciencia se entendía cada vez más como una revelación psicológica del yo inmanente, lo que la contracultura llamaba *awareness*, es decir «despertar», «lucidez», etc. El resultado: algo así como un marxismo-leninismo al servicio del advenimiento de la Era de Acuario, que ha seguido por ese camino para desembocar en esa especie de subjetivismo comunitarista o de comunitarismo subjetivista que encontramos luego en los movimientos antiglobalización y, más cerca, en movilizaciones como las del 15-M español.

Ni que decir tiene que esa escora mística acabó atrayendo a los sectores más propensos a un cierto apocaliptismo en la Iglesia Católica, que vieron abiertos los caminos que permitían la reconciliación, incluso la fusión doctrinal, con un marxismo así atempe-

rado por su «espiritualización» y su apertura a las «esperanzas salvadoras» y a los «nuevos mundos», lo que estuvo en la base de la incorporación casi masiva de católicos de base a los partidos comunistas europeos en las décadas de 1960 y 1970, e incluso a movimientos insurreccionales en los llamados países en vías de desarrollo, particularmente en Iberoamérica. En ambos casos, la noción de «toma de conciencia» asumía ya abiertamente su naturaleza de un desvelamiento dramático de la Verdad, en un sentido indistinguible del que reconocería la tradición revelacionista cristiana. De ahí que un teórico de la teología radical como Harvey Cox no dude en equiparar lo que él llama *neomísticos* con los *nuevos militantes* (Cox, 1983: 117-137), exponentes de lo que llama «teología de la yuxtaposición», y variables al fin y al cabo de una idéntica lucidez sobre la naturaleza de los tiempos y lo urgente de una transformación de la vida; de una vida que siempre empieza y acaba siendo vida personal. Otro ejemplo de ello lo tendríamos en la manera en que la toma de conciencia cobra un valor diferente cuando se asume por pedagogías «liberadoras», orientadas al desvelamiento de una verdad que había permanecido oculta y que tenía esclavizado a quien debe ser formado, léase renovado. El caso más paradigmático de esa educación que busca arrancar la venda de los ojos del educando es el de la pedagogía de la liberación de Paulo Freire, que, en efecto, desde una perspectiva cristiana progresista, muy en la línea de lo que fue la teología de la liberación, aspira a transformar, a partir de esa exposición de y a la verdad, las relaciones de cada cual con la naturaleza y con la sociedad, liberándolas de las falsas creencias y supersticiones que lo mantenían postrado en su propia esclavitud. Es lo que Freire denominaba «concientización», o cambio radical en las estructuras mentales, profundización de la toma de conciencia (Freire, 2005: 132).

2. La toma de conciencia en tanto que despertar

Es ahí donde cobra especial relieve el aporte de Joan Prat (1999) y quienes han trabajado en torno suyo (Prat, comp., 1990; Vargas, 1999; García Jorba, 2000; Vallverdú, 2008) o en paralelo (Cantón Delgado, 1998; Cantón Delgado, Prat y Vallverdú, comps., 1999; Cantón Delgado *et alii*, 2004) sobre nuevos movimientos religiosos, puesto que es de sus experiencias investigadoras y de su labor de formalización teórica de donde politólogos e historiadores de lo contemporáneo podrían obtener recursos explicativos de la máxima utilidad para analizar fenómenos sociales actuales o cercanos y, entre ellos, el del sentido y el valor de la militancia política antifranquista, máxime en un contexto de persecución política con cierto paralelo con el que han de sufrir las víctimas de la moderna heresiología que tan valientemente ha denunciado Prat y quienes han seguido su magisterio. En efecto, Joan Prat ha dedicado años de investigación —ya sea propia, ya sea orientando trabajos o dirigiendo tesis doctorales— sobre ese tipo de sectas que Bryan Wilson tipifica como *conversionistas* (Wilson, 1970: 66-67), que se fundamentan en la convicción de que el mundo está corrompido de manera absoluta y sólo podrá ser liberado de su miseria moral por una transformación que debe ser personal antes que social, emotiva antes que ideológica. Los conversos son, en efecto, individuos que han seguido procesos más o menos abruptos de vislumbre de la Verdad, procesos que son prácticamente los mismos que los militantes secretos en la España de Franco designan como de *toma de conciencia*, adquisición súbita o gradual de una certeza con valor iniciático, puesto que hace de ella alguien del todo distinto. La mecánica, como se ve, es idéntica y tiene que ver

con una misma vivencia taxativa de lo que William James, en su clásico ensayo sobre la experiencia religiosa, describía como la unificación definitiva de un yo que hasta entonces se había sentido dividido y fragmentado; un proceso de adquisición de seguridad, firmeza y certeza de alguien que vive su biografía hasta ese momento como una acumulación de desorientación, dudas y errores (James, 1985 [1912]: 141-202).

Apenas existe diferencia —ni sociofuncional, ni psicológica— entre la conversión religiosa y la toma de conciencia política y de clase. En ambos casos se produce una visión portentosamente aclaratoria que cambia de una manera total al neófito, que puede vivir esta metamorfosis personal de una manera gradual, pero también como una especie de descarga, que hace ciertamente del visionario *otra persona*, siguiendo el modelo que presta la mutación de Saulo de Tarso en San Pablo en el episodio de su caída del caballo camino de Damasco, tal como aparece narrada en el capítulo 9 de los Hechos de los Apóstoles del Nuevo Testamento. De hecho, esa imagen tiene un remedo explícito en la película de un director de cine comunista, Juan Antonio Bardem, titulada *El puente* (1977), que narra las sucesivas visiones de un trabajador —Alfredo Landa—, en un principio insensible a los problemas sociales y la lucha política, que emprende un viaje en moto de Madrid a la Costa del Sol, en el transcurso del cual irá enfrentándose con diferentes situaciones de injusticia y arbitrariedad. Cuando regresa de su desplazamiento —sin duda iniciático— su concepción del mundo ha sufrido una total transformación: ya no es quien era; ha despertado de su sueño; el obrero, hasta aquel momento indiferente, ya no desprecia a sus compañeros sindicalistas, sino que al final de la cinta se une a ellos para compartir su combate por el socialismo y la democracia. Torremolinos ha sido su Damasco; la moto su caballo; el comunismo la voz de Cristo resonando en su interior. Ha tomado conciencia.

En casi todo los ejemplos recogidos en autobiografías y testimonios de luchadores antifranquistas en la última fase de la dictadura encontramos expresiones de esa toma de conciencia, que se corresponde con alguna o con una mezcla de diferentes modalidades de conversión religiosa, sobre todo las que la tipificación clásica que Prat, siguiendo a Lofland y Skonovd (Prat, 1999: 108-112), denomina bien *intelectuales* —iluminación de duración media, escasa presión social y baja o media excitación extática—, bien *místicas* —alto nivel de emocionalidad, desencadenamiento súbito y melodramático—, bien *afectivas* —estimulada por la participación en redes sociales o familiares que propician el cambio. En todos los casos, la convicción radical a la que se llega implica un cambio cualitativo en la percepción de los contextos y funciona como una llamada inapelable, casi compulsiva, al compromiso y, más allá aún, a la implicación —no permanecer quieto, «hacer algo»— y también a la complicidad activa con otros con los que se comparte esta misma respuesta obtenida a las dudas y contradicciones que dominaban la vivencia del mundo anterior al cambio moral experimentado.

Los ejemplos de cómo se explicita esa conexión entre toma de conciencia política y revelación religiosa son tan abundantes como se quiera. Así, uno de los poetas de referencia del antifranquismo, comunista proveniente de la poesía mística, Blas de Otero, lo expresa de modo claro: «He visto y he creído», proclama en «Fidelidad», un poema publicado en 1965 en su libro *Pido la voz y la palabra*, del que el cantautor Luis Pastor hizo una exitosa —al menos en ciertos ambientes— versión musical. Las crónicas de la lucha contra la dictadura nos proveerían también de numerosas variables de esa misma lógica. En su novela autobiográfica *El tranvía azul* —una de las que mejor refleja la dimensión personal de la actividad clandestina en Cataluña bajo el franquismo—, Víc-

tor Mora —que militaba en el PSUC al mismo tiempo que creaba el cómic *El Capitán Trueno*— expresa los sentimientos del protagonista inmediatamente después de haberse incorporado a la organización antifascista y de proclamarlo interiormente gritando en silencio «¡Soy comunista!»: «Calle de las Acacias abajo, bajo la llovizna que no cesaba, Martí iba exaltando, iba sufriendo un deslumbramiento donde se mezclaban los recuerdos de las injusticias y las humillaciones de que había sido objeto o que había presenciado [...]. Aquella especie de variedad laica de una 'visión' mística le causó un nudo en la garganta y los ojos se le llenaron de lágrimas» (Mora, 1984: 66 y 67).

Resulta interesante cómo esta connotación religiosa de la incorporación a la militancia política prohibida puede resultar explícita sobre todo a partir de la década de los sesenta, coincidiendo nada casualmente con los cambios en la actitud de la Iglesia frente al régimen franquista. En ese contexto, la confusión entre estos dos niveles —el místico y el político— no hará más que agudizarse y aumentar su incidencia con la incorporación a las formaciones clandestinas antifranquistas de sectores provenientes de la Iglesia. Comisiones Obreras se nutren desde su fundación de militantes provenientes de las Hermandades Obreras de Acción Católica (HOAC) y de la Juventud Obrera Cristiana (JOC). Decenas de sacerdotes, monjas y seglares, influenciados por el movimiento de Cristianos por el Socialismo, se integran en el combate clandestino contra Franco, algunos con un papel dirigente, como Alfonso Carlos Comín o José García Nieto, primero en Bandera Roja y después en el PSUC. En paralelo a la apropiación sistemática de locales eclesiales para la celebración de reuniones secretas y al compromiso de una parte importante de clero con la causa democrática, los seminarios, los colegios religiosos, las asociaciones parroquiales e incluso las agrupaciones escultistas confesionales se convirtieron en fuente de recursos humanos para la lucha clandestina.

En ese marco, los contrabandos entre autorreflexión religiosa y toma de conciencia son constantes y explícitos, y confirman una y otra vez la factibilidad de concebir la toma de conciencia como revelación. Lluís Marunys, militante del PSUC en la comarca barcelonesa del Bages a finales de la década de 1960, evoca su tránsito de la introspección de base cristiana propiciada por el Concilio Vaticano II a una toma de posición política: «No sabría decir por qué, y es una de las cosas que me preocupa, pero me empecé a cuestionar el tema religioso radicalmente. Iba a misa cada día, cada día hacía media hora de meditación. La finalidad de la meditación para mí era clarísima: yo no pensaba en Dios, yo pensaba en mí mismo y en la vida. Hacía meditación en casa o si iba a misa me quedaba un rato, si tenía tiempo, en la iglesia pensando. Entonces hubo una idea, resultado de todo este proceso de reflexión: lo que me interesaba, lo que me motivaba, lo que llenaba mi meditación era ser un buen tío, ser mejor, ser una buena persona, y ayudar a los otros, ser solidario y esas cosas. Me di cuenta que eso era el centro de mi reflexión, que era sobre mí mismo y que Dios no pintaba nada. Entendía que si Dios quería algo de mí era eso, que fuera un buen chico, y eso me lo tenía que hacer yo y, por tanto, poco necesitaba a Dios. Esto fue como una iluminación» (testimonio recogido por Jofre Padullés en Delgado, Padullés y Horta, 2012: 155). Clara Ponsati, miembro del Comité Central de la *Juventut Comunista de Catalunya* en los últimos años de la dictadura, podría ofrecernos una ilustración de esa yuxtaposición de lenguajes. En el acto conmemorativo del 35 aniversario de la constitución del Comité Nacional de la JCC, en 2005, evocaba: «En 1974 me mandaron al aniversario de Dolores Ibárruri. Esto fue una experiencia mística» (en Mayayo et alii, 2005: 18).

En conclusión. A la hora de hacer el balance y el elogio del aporte de Joan Prat, uno de los méritos a reconocer es el de cómo sus trabajos en el ámbito de los nuevos movimientos religiosos, y de las sectas conversionistas en particular, nos animó a los estudiosos en antropología religiosa a rebasar sus límites para —devolviéndole la razón a Marx y, antes que a él, a los jóvenes hegelianos de izquierda— reconocer su aplicabilidad en ámbitos de la vida social que un cierto prejuicio nos habría hecho creer ajenos a lo que en *El Capital* se definen como «las nebulosas regiones del mundo de la religión» (Marx, 1983 [1867]: 107). En este caso histórico particular que aquí se enfoca, unas apreciaciones teóricas y unas constataciones empíricas a propósito del papel del esclarecimiento radical de la realidad por medio de una revelación, que Prat y sus discípulos llevaron a cabo en relación con denominaciones milenaristas, carismáticas, pentecostales u orientalizantes, nos ayudarían a reconocer, aplicadas al recuerdo de la incorporación a la militancia izquierdista en condiciones de clandestinidad, hasta qué punto los combates en pos de un nuevo horizonte histórico emancipador pasaron a estar hechos, cada vez más declaradamente, de los mismos mimbres que los de la iluminación mística iniciática, demostrando así que la izquierda revolucionaria ha tendido a sustituir cada vez más el análisis científico de la realidad por una «toma de conciencia», que no dejaba de ser más que una variante secular del emocionalismo subjetivista propio de las corrientes religiosas basadas en una divinización de la experiencia privada.

Bibliografía

- ADROHÉ, A., y ROSA, C. (2001). *La llavor dels somnis*. Girona, Llibres dels Quatre Cantons.
- ASSOCIACIÓ CATALANA D'EXPRESOS POLÍTICS (2002). *Notícia de la negra nit. Vides i veus a les presons franquistes*. Barcelona, Diputació de Barcelona.
- BERMUDO, J.M. (1979). *Engels contra Marx. El antiengelianismo en el marxismo eurooccidental*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona.
- BOURDIEU, P. (1971). «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, XII: 295-334.
- CANTÓN DELGADO, M. (1998). *Bautizados en fuego. Discursos de conversión y política en Guatemala*, La Antigua, CIRMA.
- CANTÓN DELGADO, M. et alii (2004). *Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia de Filadelfia en Andalucía*, Sevilla, Signatura.
- CANTÓN DELGADO, M.; PRAT, J., y VALLVERDÚ, J. (coords.) (1999). *Nuevos Movimientos Religiosos, iglesias y «sectas»*, Santiago de Compostela, Asociación Galega de Antropoloxía.
- COX, H. (1983). *Las fiestas de locos*, Madrid, Taurus.
- DELGADO, M.; PADULLÉS, J., y HORTA, J. (2012). *Lluites secretes. Testimonis de la clandestinitat antifranquista (1939-1977)*. Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- FREIRE, P. (2005). *La educación en la ciudad*, México/Buenos Aires, Siglo XXI.
- GALLEGO I MARÍN, G. (1996). *Els anònims de la transició. Història oral del moviment obrer a Lleida i a Balaguer (1960-1970)*. Lleida, Guimet.

- GARCÍA JORBA, J.M. (2000). *Diarios de campo*, Madrid, CIS.
- GÓMEZ ANGLADA, M. (2010). *Lluita i treball. El moviment obrer al Prat (1917-1978)*, Prat de Llobregat, Ajuntament del Prat de Llobregat.
- GORZ, A. (1981). «El proletariado según San Marx», en *Adiós al proletariado*, Barcelona, El Viejo Topo, pp. 25-30.
- GUTIÉRREZ, P. (2004). *Elogio de la militancia. Historia de Joan Rodríguez, comunista del PSUC*. Barcelona, El Viejo Topo.
- LUKÁCS, G. (1985 [1920]). «Consciencia de clase», en *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Orbis, vol. I, pp. 109-149.
- MARX, K. (1983 [1867]). *El Capital*, Barcelona, Edicions 62/Diputació de Barcelona, vol. I.
- MAYAYO, A. et alii (2005), *35è Aniversari de la constitució del Comité Nacional de la Joventut Comunista de Catalunya*, Barcelona, Fundació Nous Horitzons.
- MEROÑO, P. (2005). «Román». *L'home que va organitzar el PSUC*. Fundació Pere Ardiaca, Barcelona.
- MORA, V. (1984). *El tramvia blau*. Barcelona, Laia.
- MORENO CLAVERÍAS, B. (2006). *Veus de dones II. El franquisme a l'Alt Penedès*, Vilafranca del Penedès, Ajuntament de Vilafranca del Penedès.
- PADULLÉS, J. (2010). *Lògiques del secret. La cultura de la clandestinitat a la comarca del Bages (1946-1977)*. Manresa, Centre d'Estudis del Bages.
- POST, W. (1972). *La crítica de la religión en Karl Marx*, Barcelona, Herder.
- PRAT, J. (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Ariel.
- (comp.) (1990), *Antropología de la religión. Heterodoxes, heretges i sectaris*. Monográfico *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 7-8.
- VALLVERDÚ, J. (2008). *Las lenguas del espíritu. Religiones carismáticas y pentecostalismo en México*. Tarragona, Publicacions URV.
- VARGAS, M.D. (1999). *Los Testigos de Jehová y otras confesiones religiosas en Alicante*, Alicante, Instituto Juan Gil-Albert.
- WILSON, B. (1970). *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid, Guadarrama.

Rocieros i bojos.

De l'etnografia a la cinematografia

JOSEP M. COMELLES
Universitat Rovira i Virgili

A Joan Prat, que sempre m'ha entès...

Descobriment

De manera casual, però només Al·là ho sap, l'any 1978, mentre acabava la meua tesi doctoral tancat en un pis d'un Calafell platja desert, vaig anar un parell de mesos a El Rocío. Viatge en cotxe, sol. Escala a Godella, perquè no hi havia autopistes. L'endemà, proa al camí del sol. Al setembre, es fa de nit relativament d'hora. Les carreteres de l'Aljarafe eren desertes al vespre. Pilas, Hinojos, després Almonte, un poble fosc de cases blanques. La comarcal esdevenia un carrer ple de giragonses. Calia parar per mirar els indicadors. A l'eixida, cap al sud. Silenci. Soledat, una lluna discreta, pins, després terra campa. Estels al sostre de la plana. Els fars del Renault brillaven. Per fi, a l'horitzó, uns llums. El Rocío. Giro el volant a l'esquerra, en un carrer amb poques bombetes grogues. L'asfalt desapareix, navego sobre sorra tova que domina el vehicle, fent bordades entre cases baixes d'una arquitectura d'un altre continent. El cotxe fa tentines en els rodals d'arena. En la fosca, un mur d'arbres altíssims en una plaça immensa de la qual no veig els límits. M'han dit el segon carrer a la dreta. Giro, m'aturo davant una porta, aferro el cotxe a la barana i baixo. Milers de granotes i gripaus criden en la nit.

De la cinefília a l'etnografia

De ben petit que m'ha fascinat la imatge. La Barcelona dels cinquanta, quan començava a descobrir el món, recordo; l'espera dins un vell taxi, caixeta negra i groga, aturat davant el semàfor de Via Laietana amb Rosselló, o Provença, o Mallorca, mentre desfilava, en la fosca, una processó de fantasmes negres. O la impressió del sol punyent a la cara eixint d'un cinema en sessió matinal. O l'àlbum d'imatges silents familiars, en blanc i negre, amb el marc blanc retallat, lluentes. Imatges entre somnis nocturns on llums i ombres s'envaixen mentre s'inicia l'espectacle de la nit.

No recordo gaire quan començà la meva cinefilia. Posem que fou una tarda de 1962. Seguint els consells de *Destino* —Kirchner, Porter i Palau i els seus estels—, vaig acostar-me al cinema Nàpols, a Pare Claret, per veure *La princesse de Clèves*, de Delannoy (1961), i *El tercer home*, de Carol Reed (1949). Havia assolit l'espai de llibertat que consistia en el fet que no podien preguntar-me què anava a veure. Foren, amb la lectura apassionada de novel·les i ben aviat de llibres d'història, el tercer dels meus plaers solitaris. Somnis i més somnis per atabalades navegacions en *clippers* que duïen mercaderies des del Pacífic, estrangers que es redimien a l'Àsia després d'un naufragi o que assassinaven perquè feia calor, dones que patien els estralls d'una guerra i queïen metrallades, homes que migraven al nord o a altres continents, incompresos, documentals silents de caçadors de l'Àrtic, cossos bellíssims en uns Mars del Sud construïts en el nostre imaginari nocturn que acabarien conduint-me, fent estranyes giragonses, a l'Aula Magna de la Universitat de Barcelona a finals de 1969 i a conèixer Joan Prat (Comelles, 2006).

El delit per la imatge comença amb la vella Voigtländer Vito II plegable de casa. Experimentava amb focus, diaframes, profunditat de camp, DIN i ASA, composició d'imatges, paisatges, viatges i coneguts. L'any que vaig descobrir l'antropologia, a casa van comprar una càmera de super-8. «Nen, això no es toca.» A poc a poc vaig anar rodant, limitat sempre pel cost de les bobines i les dificultats d'un muntatge artesanal amb paper *cel·lo*. La meva educació visual i sentimental venia del blanc i negre, de la Nouvelle Vague francesa, del free cinema, dels clàssics del mut, del neorealisme italià i la meva passió per Visconti i pel primer Bergman, el dels cinquanta, pel descobriment de Carlos Saura i de Godard. La meva cultura s'alimentà del *Cine Club* de l'UHF de TVE, que emetia un cop per setmana el bo i millor de la història del cinema, i dels cineclubs, un d'en Porter a la ronda Universitat, les projeccions a l'Institut Francès del realisme poètic francès, i viatges per Barcelona a cinemes de barris perduts per recuperar, en còpies quasi destrossades, alguns clàssics.

Vaig pensar sovint en les relacions entre cinema i literatura. Jordi Sarsanedas, que era el meu *profe* de francès al Liceu Francès de Pere Ribera, havia vist l'adaptació de *Thérèse Desqueyroux* que va fer Georges Franju (1962). Ens la va recomanar a classe, li havia semblat bona. Jo sabia qui era Franju per la recomanació del trio de *Destino* del seu extraordinari *Judex* (1964), un monument del cinema fantàstic i del surrealisme. Vaig llegir primer la novel·la (Mauriac, 1965) i més tard vaig veure la *pel·li*. Mauriac feia una descripció implacable de les relacions socials a la petita burgesia vinatera de prop de Bordeus; Franju, en el menys surrealista dels seus films, bordava el *tempo* lent de la vida quotidiana al camp francès. A pesar de les reticències del Sarsa, pròpies d'un poeta, la distància entre el cinema i la literatura semblava reduir-se. El mateix va passar-me amb l'escena del ball a *Il Gattopardo*, de Visconti (1963), amb tantes connexions amb la *soirée* proustiana a casa de la duquessa de Guermantes.¹ Si per una banda el cinema era capaç de fer el que jo no hauria encara anomenat mai etnografia, el relat literari, naturalista, amb profundes connexions etnogràfiques —una cosa en què Claude Chabrol també excel·liria en els seus retrats dels pobles rurals francesos—, esdevenia una forma de veritat etnogràfica.

Rodava de tant en tant. Materials dispersos, esdeveniments familiars, uns minuts al Manicomi de la Santa Creu el 1974 abans que marxessin les monges, record personal d'una institució que s'esvaïa. Jo era metge i res més que metge. En Claudi Esteva, als temps en què amb en Joan compartíem ja la nostra amistat al Centro de Etnologia Peninsular del CSIC, que havia de ser el meu director de tesi, va dir-me: «Treballa en un manicomi, oi? Vagi, miri i apunti».

¹ Comelles (2008), <<http://elmargendelmargen.blogspot.com/2008/11/la-magdalen-a-que-nos-une.html>>.

En la meua ingenuïtat rodar era *veure*, com *veia* els meus malalts en el seu llit d'exploració al dispensari, o asseguts davant meu en un despatx, o en llits de matrimoni que no cabien en les cambres dels pisos de la classe obrera barcelonina que visitava per encàrrec del *Seguro*. Mirava darrere l'objectiu passadissos, portes tancades, malalts amunt i avall per les arcades, patis silenciosos, les cambres decorades amb mobles d'un altre segle, on em perdia cercant tresors, la processó de Divendres Sant, les runes. Una càmera distant, plans generals limitats per la baixa sensibilitat de la pel·lícula i pels problemes d'il·luminació d'interiors, per la manca de guió, per una voluntat de distància. L'equivalent de les pel·lícules destinades al record que enregistrem en les nostres vacances amb la vaga intenció de recuperar-les. Les meves van romandre trenta anys en un calaix.

Quan vaig arribar a l'antropologia, la disciplina no era per a mi un projecte professional, sinó una manera de resoldre les meves contradiccions amb la medicina i la psiquiatria, una fugida a un món que s'associava als meus somnis literaris i cinèfils. Un món que no donava valor a la imatge, sinó a l'escriptura i al relat etnogràfic.

Etno(grafia) i *cinemato(grafia)*.² No havia pensat en aquesta relació fins fa menys d'un lustre. Havia d'escriure un homenatge a una companya estimada que ens abandonaria (Comelles, 2009). Els van Dongen era cinèfila i havia fet algun documental. Vaig voler oferir-li, els darrers dies de la seva vida, una reflexió personal acompanyada de dos documentals, els primers que havia editat i dels quals parlaré més endavant. Per què *cinematografia*? Potser perquè Robert Bresson (1975), en el seu minimalisme extrem, volia que l'artifici desaparegués del cinema per arribar a l'estilització del *cinématographe*, unes dècades abans de Dogme 95.³ Ho féu de manera experimental a *Un condamné à mort s'est échappé* (1955), probablement una de les millors mirades etnogràfiques sobre la soledat en la presó. La mirada del primer Bresson, que després a *Pickpocket*, *Mouchette* o *Une femme douce* excel·liria, fou sempre etnogràfica, en un equilibri sostingut entre la necessària distància i la implicació. Per això el seu *cinématographe* és essencialment visual, és com fou sempre l'etnografia, el fruit d'una mirada d'*auctoritas* (Comelles, 1998, 2000).⁴ En el cinema, no és un fet nou; *La sortie des usines Lumière* (Lumière, 1895), una bobina fundacional del cinema, ja té una vocació etnogràfica directa, en la mesura que vol representar un fet social. Un parell de dècades més tard Feuillade rodà a *Judex* (1916) i a *Fantomas* (1913), serials avui precursors del surrealisme més radical, exteriors a París i la seva *banlieue*. Aquests exteriors són enlluernadors, d'un gran valor etnogràfic, amb les dificultats tècniques que suposaven. Li calia el contrast entre la mirada etnogràfica de la ciutat i els misteris de l'argument de fulletó. Els documentals «etnogràfics» quedaven als cinemes, a la televisió o a les classes, com les *planches hors-texte* dels llibres. El principi i el final era el text. El *Nanook of the North* de Flaherty (1922) és també un text en pantalla amb intervals d'imatges reconstruïdes que il·lustren el text. Exercici de vulgarització, el veig ara com un experiment d'etnografia neohipocràtica,⁵ el mateix que a *Tabú* de Mur-

2 Comelles (2008), <<http://elmargendelmargen.blogspot.com/2008/11/fotografia-i-etnografia.html>>. Hi ha una primera discussió sobre les relacions entre etnografia, fotografia i cinematografia.

3 Dogme 95 es un moviment cinematogràfic que propugna rodar sense artificis i efectes especials, càmera a l'espatlla i amb so directe, i allà on esdevenen els fets. Sobre el moviment és útil <http://en.wikipedia.org/wiki/Dogme_95> [consulta: 26.1.2011].

4 El concepte de *visual anthropology* és un contrasentit. La immensa majoria de gèneres etnogràfics han estat fins al s. xx *visuals*. El concepte remet al valor etnogràfic de les representacions visuals *ex post facto*. Cal, doncs, pensar que els conceptes actuals de fonografia, pel que fa al so, o de cinematografia són en ells mateixos gèneres etnogràfics basats en formes narratives no escrites.

5 Sobre les etnografies neohipocràtiques, vg. Comelles, 1998, 2000. Són etnografies positivistes derivades de les matrius de classificació plantejades a *Aires, aigües i llocs*.

nau (1931), on la mirada sobre els cossos, el mite del bon salvatge i els Mars del Sud s'expressava en imatges d'una perspectiva que *ex pots facto* té molt d'una mirada *gay avant-la-lettre*. Malgrat que en els manuals d'etnologia Rivers insistia en les *Notes & Queries* de 1913 hom parlava de fotos i cinema, l'etnografia era literària, puix que el cost de la imatge fotoquímica i la dificultat del seu processament i la seva exhibició i conservació en feien impossible el desenvolupament.

Les bobines que vaig rodar al Manicomi de la Santa Creu el 1973-74 van ser les primeres imatges «etnogràfiques», o sia, conscient que tenien un eventual valor etnogràfic, abans de la meua primera «etnografia». La meua mirada del manicomi el 1973-74 no era encara una cinematografia, el valor de les imatges és el de les mateixes imatges sense elaboració. Les imatges de la processó de Divendres Sant al matí que són el nucli més significatiu d'aquest rodatge eren un simple document visual, limitat per les condicions del rodatge. No hi havia llum per a primers plans de la comitiva que desfilava pel claustre, i això m'obligava a triar angles difícils. La timidesa del neòfit m'impedia apropar-m'hi per no distorsionar-ho. En la meua etnografia posterior del manicomi, aquestes imatges no es produïen. Eren una supervivència d'un passat que no m'interessava, una curiositat. Trigaria trenta anys a comprendre el seu valor.⁶

Arribat a El Rocío, tampoc tenia referents. Imatges dels *telediarios*, de NO-DO d'alguna espanyolada, el parell de minuts de Jacint Esteva (1972) a *Lejos de los árboles*. Imatges repetitives, plans generals picats, de la processó del Dilluns de Pasqua Granada, de les multituds. En baixar del corxe, res d'això.

De l'etnografia a la cinematografia

Des que vaig doctorar-me, el 1979, la meua vida professional ha oscil·lat entre l'etnografia i la història. Fins a quin punt l'escriptura històrica és també una forma d'etnografia si aquesta és entesa com un gènere literari?⁷ Però, una etnografia, un cop posat el punt final, no esdevé en si mateixa una font històrica? Etnògraf al manicomi, obsessionat per «esdevenir antropòleg», la meua inscripció dins la disciplina era estranya. Feia el mateix que la majoria dels meus col·legues però ho feia en un espai pròxim, en una institució, amb bojos que anaven amunt i avall pels passadissos. Amb l'etnografia tens la pretensió de fixar una realitat que pugui ser evocada *a posteriori* pels lectors, i que puguin comprendre la seva lògica interna i contextual.

La meua estada a El Rocío no obeïa a cap projecte etnogràfic. Era el darrer any de la meua tesi, quan estàs pel que estàs. El xoc cultural va ser brutal. Jo havia viscut a San Fernando (Cadis) una dècada abans. Alumne de la milícia naval, caporal i després oficial de l'armada, vaig fer-hi el meu aprenentatge clínic, intercalat amb algunes eixides a mar amb la *Nautilus*. Era una corbeta de bona estampa, inútil des del punt de vista bèl·lic, que quan tens vint anys incorpores al teu imaginari. Recordo navegacions delicioses estirat a coberta, sota un muntatge Bofors, berenant una caixa de verat en conserva i un tros de pa. Alguns dies fondejàvem en aigües de Chipiona i podia contemplar entre boirines els penya-segats d'unes dunes despoblades que mai hauria imaginat que estimaria tant.

6 Les dues bobines han estat editades, pràcticament senceres, amb descarts imputables a imatges sense valor o desenfocades. Comelles (2009), *Stultifera Navis, Imatges sobre el Manicomi de la Santa Creu*, <<http://vimeo.com/31547486>>.

7 Ho he intentat a Comelles (2006, 2011), i al vídeo *Cartes d'unes desconegudes, la Caixa 575* (2010), <<http://vimeo.com/28612579>>.

La meua sorpresa inicial a El Rocío venia del contrast entre un llogarret d'arquitectura colonial, gairebé desert, i el San Fernando de Carles III, totalment urbà, farcit de mariners vestits de blanc. A El Rocío vaig trobar-hi sons, formes de viure i de sentir, imatges, sobretot imatges d'un cel que mai és de plom, d'una llum que penetra la retina, de l'olor dels eucaliptus, dels cants de les granotes i dels gripaus, del soroll dels tractors en el silenci del vent. Mirava, escoltava, preguntava, per comprendre. Sorpresa, necessitat de penetrar un món aïllat entre sorrals, amb una ermita a mig fer, en el seu blanc intens, i a dins una imatge sobre un *trono* amb *barandales* de plata que enreixaven una marededéu de cara pàl·lida, de mig somriure, que contemplava un nen minúscul perdut en la seva capa immensa.⁸

Hemos venido a mirarte
y a ver lo guapa que eres,
hemos venido a cantarte
y a ver lo guapa que eres,
solo sabemos rezarte...

Apòstata com tots els casats pel civil del tardofranquisme, quin sentit tenia tot allò? Potser per això em feia tantes preguntes. Mai vaig pensar, a El Rocío, fer una etnografia formal. No crec que en tingués capacitat. Ple de dubtes entre el meu paper de metge i el d'antropòleg, els aiguamolls eren el lloc on podia veure, i escoltar, físicament, allò que les etnografies contaven. A l'Escuela de Suboficiales o l'Hospital de Marina de San Carlos a San Fernando, l'uniforme de marina o la medicina establien distància amb el local. Ara, des de la terrassa de la casa on vivia mentre escrivia sobre el manicomi, la meua curiositat no tenia fre i ben aviat esdevindria un personatge familiar. Havia de comprendre tot allò que em semblava tan llunyà, però que em fascinava sota l'interminable enuig de la plana. També ací, primer fou la imatge, després l'etnografia. Veure i mirar, mirar i veure. Vaig veure la meua primera romeria a la primavera de 1979.⁹ Esperava amb ànsia l'esdeveniment i vaig convèncer Joan Prat i Oriol Romaní d'anar-hi. Vàrem viatjar «con Oriol Romaní en una furgoneta de reparto entre caballos, bueyes, carretes y sinpecados y en un estado permanente, aunque lúcido, de semiembriaguez» (Prat, 2006: 14). En Joan era l'expert en rituals i festes populars i per a ell podia tenir una dimensió «professional», menys per a nosaltres. Ells dos venien de l'Escolania de Montserrat, del ritual rigorós de l'ordre de san Benet. Jo, del laïcisme.

Aquella romeria és ben viva per a tots tres. Immenses caminades a peu a ple sol, entre càntics i ballarúsca, les complexes relacions quotidianes amb uns i altres, la reciprocitat del menjar, del beure, del cànnabis. El desordre ritual confrontat amb la litúrgia benedictina. L'excursió nocturna amb la furgoneta que embarrancava de sorrall en sorrall fins a Palacio: carretes de vela fent rotllana presidides pels *sinpecados* amb les espelmes titil·lant, els bous amarrats a la vora. Les fogueres com a tota llum, grups que cantaven sevillanes antigues entre la pols que el vent aixecava, entre pins. Llevar-se de matinada, a trenc d'alba, mentre les primeres carretes començaven a desfilar amb les espelmes enceses

8 Vg. el post Comelles (2010), *Geografias sentimentales*, <<http://elmargendelmargen.blogspot.com/2010/03/geografias-sentimentales.html>>.

9 Vaig seguir la romeria del 80 al 84, el 92, i el trasllat de la marededéu a Almonte el 1998. A més, visites ocasionals a l'hivern i la primavera. Entre 1978 i 1979 hi vaig viure tres mesos.

i les dones aferrades a les baranes de plata per complir promeses. Carretes entre la pols cap a l'aurora que creix suau, un punt freda i trista. Carretes fent tentines pels sorrals, en el silenci de les esquelles. Imatges.

Quizás la imagen (de una estética impresionante) que mejor confirma la actitud desafiante [referència a la masculinitat] es precisamente la figura física del jinete rociero. Vestido con el traje típico, con botas y espuelas, montado a jarras en su caballo mira desafiadoramente (estamos aquí en el terreno de la pura subjetividad), seguro de sí mismo, y su arrogancia es mayor con los inferiores que van andando. Todos los detalles de su indumentaria, así como gestos y actitudes, tienden a destacar su virilidad, principalmente los zahones, que tapan las piernas pero dejan al descubierto la zona genital masculina y los cojones, son, en el habla popular, el símbolo máximo de la hombría. (Romaní, Comelles i Prat, 1980).

Imatges, imatges que ens havien colpit i que escrivírem mesos després. El material rodat, les diapositives, reflectien una mirada distant, de plans generals, poc compromesa encara amb una realitat massa complexa. Fascinada.

Un any més tard vam tornar-hi amb una colla d'estudiants, volent rodar l'esdeveniment però encara com a il·lustració.¹⁰ De nou, el material topava amb els límits del suport fotoquímic, d'un so no professional, de la mirada, de la manca de coneixement de la gramàtica cinematogràfica. Les imatges, vistes avui, són un document excepcional, el més extens que hi ha del seu temps, però no són una cinematografia.¹¹

La part més interessant per mi han estat sempre les imatges de la processó del dia de la Pasqua Granada. La processó és el mes conegut d'El Rocío i per tant el més influenciable per la memòria visual. La immensa majoria de les imatges disponibles, incloses les de *Lejos de los árboles*, han estat condicionades per la necessitat de càmeres estàtiques, relativament lluny de la imatge, i sovint són plans picats des de dalt: el pis que hi ha a l'ermita o els terrats d'algunes classes. Les imatges que vam rodar el 1979 i el 1980 van combinar tres posicions de càmeres dins l'ermita. Amb la generació present era impossible la mobilitat i això condiciona molt, en el super-8 —però també en les *camcorders* domèstiques—, la qualitat de la imatge: obliga a no eixir dels plans generals amb grans angulars, perquè el *zoom* que permet canviar de plànol afecta la qualitat òptica de la pel·lícula i en el cas del vídeo augmenta el pixelat.

Quan vaig començar a editar el material amb la moviola, vaig ser conscient que sense adonar-me'n vaig fer el rodatge de la processó a l'interior i a l'exterior de l'ermita de manera completament diferent. Dins, eren plans generals amb la càmera estàtica, en la línia del material de les televisions, condicionades per la il·luminació artificial. Fora, la càmera, en canvi, tenia llibertat en mig de la generació: plans curts, primers plans, detalls, amb els moviments provocats per les empentes inevitables. A dins la mirada era *ètica*, defora era una càmera volgudament subjectiva que reflecteix emocions, sensibilitat. La càmera cobra vida.¹²

10 En total entre 1979 i 1981 vam filmar unes dues hores en super-8 i, amb els límits que permetien els cassets de l'època, una fonografia, restaurada en part per Edu Comelles. El fons està preservat a la Filmoteca Nacional de Catalunya un cop restaurat.

11 En el *post* Comelles (2010) *Rocio, ¡ay mi Rocío!* hi ha un *teaser* preparat per Edgar Arruda. A <<http://elmargendelmargen.blogspot.com/2010/01/rocio-ay-mi-rocio.html>> podeu veure un *teaser* sense cap intenció narrativa, només la de mostrar algunes de les imatges enregistrades.

12 Un vídeo d'aquest material, encara que provisional, fou editat pel Congrés d'Antropologia de Donosti, el 2008. El telecine aleshores disponible era dolent i la banda sonora original estava en molt males condicions. Malgrat que el material i la banda sonora estan ara restaurats és necessari en aquest punt enllaçar l'edició de 2008: <<http://vimeo.com/29777020>>.

Salvador Rodríguez Becerra va proposar-me anar al Congrés d'Antropologia Andalus de 1984. Acabada la tesi, podia escriure sobre El Rocío. No tenia cap nota de camp, però sí el material rodat, la fotografia i un registre fonogràfic. El desafiament era trencar els límits de l'etnografia sincrònica i aplicar a El Rocío el que havia après al manicomí i amb els psiquiatres, entre l'antropologia i la història. Volia defugir la monografia de comunitat i abordar-ho des de la perspectiva de l'economia política, per posar en relleu que podia escriure sobre el camperolat o el folklore de manera diferent i afirmar la meua identitat com a antropòleg. N'eixí *Los caminos del Rocío* (Comelles, 1984), una etnografia que volia posar en relleu l'articulació entre significats identitaris múltiples en un context de transició social, cultural i política. Vaig voler excloure tota subjectivitat, reduir les meves emocions al mínim, reforçar una concepció racional i explicativa ben armada. Podia fer una lectura materialista del tema per desentrellar-ne la combinació de lògiques econòmiques: la caça i recol·lecció, la transició cap a l'agricultura de plantació, àdhuc la indústria i la terciarització, amb el seu impacte sobre l'estructura dual de la romeria, entre la tensió entre l'*hermandad matriz* i les *filiales*.

El 1992, Inés Romero de Canal Sur va convidar-me a retransmetre el *salto de la reja* amb l'ermità, el malaguanyat Alito. Feia vuit anys que no hi anava, però ja disposava d'un aparell bibliogràfic i documental molt important. Venia d'un drama personal. Quina ironia, pensava, un català retransmetent el *salto de la reja* als andalusos. Amb Alito vam fer-ne una narració apassionada, emocional, em deien els companys andalusos, malgrat que érem en un terrat veient la marededéu sortir en forma de pla general. Emprenyat perquè el 1992 volia abandonar la distància a què m'havia dut l'escriptura etnogràfica el 1984 i em sentia més *almonteño* que mai, i més en un mitjà de comunicació. Era lliure d'expressar la meua subjectivitat i matisar-la amb la distància crítica. Alito i jo érem conscients que el que vèiem defugia les sensacions que havíem construït tots dos i que contemplàvem una profunda transició de la romeria i canvis notables en el fet de ser *almonteño*. L'endemà, al migdia, vaig tornar a El Rocío. No sabia que seria la darrera vegada. No duia càmera però en la processó pels carrers de sorra la passió del dia abans va desaparèixer i va deixar pas a una enorme placidesa. A l'entorn de la marededéu res havia canviat i els *rocieros* seguien existint i les imatges que havia enregistrat deu o dotze anys endarrere seguien vives, les emocions a flor de pell, i feia anar el meu esguard de les cares dels uns a les cares dels altres, ben a prop de la marededéu. Vaig refusar la invitació de «ponerme debajo de la Virgen», perquè crec que en la processó sempre he estat «debajo de la Virgen». Aquell paisatge humà era part de mi. Sol entre la gent podia deixar anar les meves emocions, la meua subjectivitat, i aquesta experiència, sense saber-ho encara, havia de significar un canvi profund en la meua manera de contemplar, ara sí, l'etnografia.

Miracles i etnografies

No he cregut mai en els miracles, però n'hi ha.

A mediados de mes se moría. Tenía una infección incontrolada. No la bañaban desde hacía quince días [...] Las enfermeras me decían que cuando más sedantes daban, más bajaba la temperatura. La bañaron el domingo pensando que si no lo hacían moriría, pero que no podía esperar más. Se la jugaron. La hipotermia posterior fue tremenda, me hablaron de 29 grados y de un pulso de 250. El lunes la temperatura había subido un

poco. Le quitaron los sedantes y parecía que la temperatura subía. Aquella semana era la romería del Rocío. Sus amigos habían ido allí. Luisa llevaba el candelabro de la Virgen y se colgó una medalla de la Virgen en el pecho. Anduvo con ella toda la noche. Me trajeron la medalla el jueves a Madrid, y se la di a las enfermeras para que la pusiesen en la habitación. El jueves la volvieron a bañar. Una enfermera me dijo que le había ido de primera. El viernes la temperatura se estaba normalizando y las enfermeras insistían en que estaba mejor, se despertaba. Los médicos hablaban en otro tono. El sábado fuimos a verla. Al entrar y verme se echó a llorar. Nos conoció. El domingo, por primera vez, las enfermeras comentaban entre ellas se sale, se sale. Salió. (Comelles, 2000: 342).

Volia ser l'Orfeu que vol treure Eurídice de les tenebres, i la meva etnografia o autoetnografia ja no refusava la subjectivitat. El miracle havia estat possible i ja no podia en la meva etnografia eliminar completament la subjectivitat, la posició d'autor, i quedar-me en un relat fred i distant. Però l'hospital tenia una dimensió visual que devia expressar en paraules i amb veus, però de forma més visual que mai. I El Rocío es féu present en la institució i uns anys més tard vaig tornar-hi, amb els meus fills, l'any del trasllat de la marededéu a Almonte, potser a complir una promesa privada. De retorn m'era impossible parlar-ne amb la mirada de *Los Caminos del Rocío*, però no gosava encara transgredir l'ortodòxia de l'escriptura etnogràfica. Una solució era inventar-me un diari de camp per estructurar les parts d'un text que acaba així:

Al final de la subida hay luces. Adornos de papeles. Luces que nos ciegan y nos hacen mirar a un lado y a otro, perplejos. Los almonteños flanquean la calle y miran a los que llegamos. Nadie está dando de beber a los sedientos ni de comer a los hambrientos tras la penitencia. No es una penitencia. Es un placer compartido, colectivo. Muchos esperaran en el chaparral a que le quiten el pañito. Pero muchos van a casa a verlo por la televisión local. Se duchan primero, se sientan a desayunar. Algunos dormirán un rato y se acercarán a ver como entra en la iglesia. Andamos por una calle. Cuando escribo la recuerdo silenciosa, suspendida en el tiempo. No es una calle, es un túnel iluminado que nos lleva fuera del tiempo. Me siento muy cansado, flotando, deslumbrado por las luces. El faro verde se apaga definitivamente y termina sus días en una papelera. Nos reconocemos las caras unidas por el polvo.

Andamos por una calle larga, larguísima, iluminada con bombillas de fiesta entre papeles multicolores. A ambos lados, paredes blancas con portones de garajes o corrales. La gente nos mira desfilar. Algunos nos acercan cosas. Encontramos a Serra. Está con el otro Juan. Nos dicen de entrar en la casa y tomar algo. Es una puerta de hierro pintada de azul, enorme. No hay ventanas. No sé dónde estoy. Cruzamos la puerta. Es un patio andaluz con iluminación indirecta. El pasillo lleva a un jardín interior paradisíaco con un estanque en el centro. Pensamos en los cuentos de Las mil y una noches, donde el viajero cansado es recibido en un palacio maravilloso. Es maravilloso. Butacas de mimbre. Una decoración exquisita. Silencio. El murmullo de una fuente. Un sofá cómodo y un café. Las luces de la casa desprenden colores cálidos sobre los muebles y las flores. No sé dónde estoy. Probablemente estoy durmiendo y estoy soñando que voy con Pol y Edu a acompañar a la Virgen del Rocío a Almonte una noche de agosto de 1998 para cumplir una promesa que me hice a mí mismo hace muchos, muchos años en una habitación de un hospital lejano. Estoy en paz. Me he reencontrado con mi pasado pero me sigo preguntando qué soy en el Rocío. (Comelles, 1999: 149)

Un guió visual sense imatges, colors, ni so. L'esbós d'una cinematografia?

De l'etnografia a la cinematografia

Suposo que a la vida de molts acadèmics hi ha un moment en què cal trencar les fronteres a la llibertat de l'escriptura acadèmica. *Stultifera Navis* (Comelles, 2006) fou la conseqüència dels dos texts anteriors sobre l'hospital i sobre El Rocío. A gran escala. Aquells eren experiments menuts d'autoetnografia per comprendre'n la complexitat sense renegar de l'economia política o la història. Ara volia anar més enllà i escriure una etnografia amb elements expressius procedents de les arts plàstiques, de la música, de l'òpera, del teatre i —també— del cinema. Una etnografia que fos possible veure-la i sentir-la. L'obra fou concebuda com una tetralogia teatral, farcida de referències a obres literàries, pel·lícules, cançons, anotacions cal·ligràfiques que actuaven com a cites dins el text d'obres clàssiques o modernes, de Valle-Inclán a Joyce, de Robbe Grillet a Franju. Hi afegia metàfores cinematogràfiques construïdes sobre els ritmes de les frases assimilades a plans, emprant fosos encadenats si convenia, o fosos en negre, buscant contrastos entre imatges que estaven escrites. Va ser una experiència apassionant, divertida, i quan ja estava acabada, vet aquí que un dia, per pur atzar, llegeixo a *La Vanguardia* una crítica a l'obra d'un escriptor alemany que desconeixia (Sebald, 2008). El que escriu és en els límits difusos entre la novel·la, l'etnografia, la història i el periodisme, però inscriu la imatge en el relat de tal manera que deixa de ser il·lustració per esdevenir una peça indestriable del relat. En el fons documental del manicomi hi havia fotografies, jo mateix havia reconstruït la processó de Divendres Sant de memòria perquè no podia visualitzar les bobines de super-8, puix que no tenia projector, i moltes de les descripcions tenien com a base precisament les imatges. Sebald va obrir-me les portes a incloure la imatge al text definitiu com una forma de desafiar el lector amb les imatges. Una bona amiga em deia: «Veient les imatges meravelloses tenia ganes d'anar a viure allí, però en canvi el que tu descrivies era l'horror quotidià». Les imatges eren un relat publicitari, però indispensable per posar en evidència les contradiccions. Vaig pensar a afegir-hi un CD amb les músiques, amb la voluntat que el lector pogués saltar de la imatge al text en un context musical. No ho vaig fer, però...

Poc temps després d'acabar el llibre, un col·lectiu d'artistes va convidar-me a participar en un col·loqui sobre art i bogeria. Volien un antropòleg. Jo no estava gaire segur de què fer i vaig pensar que, als artistes, podia interessar-los la representació visual de la bogeria en la important col·lecció d'imatges que tenia de l'arxiu de l'hospital. La primera intenció era elemental. Muntar una cinquantena de fotografies en un programari i anar-les passant un cop feta una presentació. Per evitar el passí manual vaig animar la presentació perquè durés deu minuts. Vaig adonar-me que podia posar-hi una il·lustració musical —de nou la il·lustració—, i en la meua discoteca vaig cercar peces d'uns deu minuts. Tenia el *Concerto de l'Adieu* de Georges Delerue (que forma part de la banda sonora de *Diên Biên Phú* (Schoendoerffer, 1992)). Vaig penjar la partitura a la presentació i veient el desfilar de les imatges amb aquella música elegiaca jo mateix no podia comprendre el que m'estava passant. Per pur atzar, l'elegia de la derrota s'ajustava amb una enorme precisió al que era un exercici de memòria de quelcom que pertanyia al passat, i que la música posava en valor. Retornava l'emoció que volia transmetre amb les imatges. El pas següent va ser convertir la presentació en un vídeo, primer de deu minuts, incorporant-hi les imatges, el telecine de les bobines de super-8 i algun documental. Si el meu propòsit inicial és una etnografia visual, un recuperació del patrimoni visual a partir de les imatges d'una institució ja desapareguda, el producte final esdevé una cinematografia perquè

l'objectiu final no vol només descriure o il·lustrar un món local, sinó que és un intent de fer compartir un món, unes persones ja desaparegudes que visqueren en institucions, a partir del flux de mirades i de cares. Està clar que les imatges preses una a una tenen un «valor etnogràfic» i són una font històrica. Però la narrativa visual d'*Stultifera Navis*, a diferència de la narrativa escrita, té la vocació de ser un experiment de *cinematografia*, busca una comunicació d'un caire diferent, basat en una gramàtica i un vocabulari visual per permetre una lectura del material fotogràfic o dels documents cinematogràfics diferent, també reflexiu, perquè implica una narrativa sobre un conjunt d'esdeveniments i que vol representar la vida en la institució —per tant també s'ubica dins una forma d'escriptura etnogràfica—, més emocional en la mesura que hi ha una voluntat que l'articulació entre imatges, música i gramàtica cinematogràfica permetin a més de mostrar, commoure, i fer avinent que, malgrat l'horror de les pràctiques, malgrat les condicions de vida, el manicomí era també un lloc de pau i de protecció. La narrativa cinematogràfica d'*Stultifera* se situa per això com una alternança al material clàssic cinematogràfic relatiu als manicomis, que ha donat obres mestres de la història del cinema. Però en aquest cas el que hom busca no és tan directament l'horror com els elements de pietat i compassió que també han estat presents en l'internament. El problema, un cop editada la versió curta del documental, fou la resposta del públic. És molt diferent la que un espera de l'escriptura, un tipus de lectura sempre privada, personal, que el que significa la projecció en sala, a les fosques. El dia de la primera presentació pública de la primera versió breu¹³ el silenci durant la projecció, i sobretot el silenci després d'encendre els llums al final, va ser total. Ningú gosava comentar les imatges. Jo mateix no podia creure en l'impacte que havia produït als altres. Coneixia l'emoció que em produïa la seva visió en privat, que no és mai diferent de la que em produeixen alguns dels texts que he escrit darrerament. L'aprenent de bruixot semblava haver reeixit, i això m'obligava a canviar la meua perspectiva de la meua feina, a repensar el meu propi paper com a etnògraf, com a autor, i m'obligava a revisar la meua cinematografia. Em demano ara si és possible llegir el llibre sense veure el vídeo.¹⁴

L'experiència d'*Stultifera Navis*, llibre i vídeo, crec que marca un abans i un després en la meua vida professional. Sóc conscient que una experiència complexa com aquella serà irreplicable, excepte en una circumstància, precisament El Rocío. Ja no puc —com fa temps pensava— escriure una etnografia sobre El Rocío, etnografia clàssica, per dir-ho d'alguna manera. Ara no sé si he de fer una monografia o un guió, sé que he de fer totes dues coses. Sé que l'etnografia reflectirà l'economia política d'El Rocío, romandrà fidel a una concepció de l'etnografia que practico des de fa tres dècades, però incorporarà i intentarà anar més enllà de l'experiment narratiu que suposà *Stultifera Navis*. *La locura, el poder y la ciudad* des d'un punt de vista expressiu. Sé, però, que aquest cop hi haurà una cinematografia, perquè no en tindrè prou d'incorporar les lletres de les cançons, em caldran les imatges cinematogràfiques ara ja restaurades, el mig miler de fotografies que vam fer. Com puc fer-ne una cinematografia? Hi ha la meua mirada, però vull donar-los també la veu. En Joan segur que ho entén.

13 Presentar en ocasió del VIII Col·loqui de REDAM (juny 2008), <http://www.youtube.com/watch?v=PEQ_V-gEIT4&feature=plcp&context=C398e5a6UDOEgsToPDskIcP2Pn6FYUezGhvKjToJ8k>.

14 Comelles (2009), *Stultifera Navis*, <<http://vimeo.com/31547486>>; i també el post Comelles (2008), *Lull de la càmera*, <<http://elmargendelmargen.blogspot.com/2008/11/lull-de-la-cmera.html>>.

Bibliografia

- BRESSON, R. (1975), *Notes sur le cinématographe*, París, Gallimard.
- COMELLES, J. M. (1984), «Los caminos del Rocío», a Rodríguez-Becerra, S. (ed.), *Antropología Cultural de Andalucía*. Sevilla, Junta d'Andalusia-Conselleria de Cultura, p. 425-446.
- (1998), «From ethnography to clinical practice in the construction of the contemporary State», a GREENHOUSE, C. J. (ed.), *Democracy and ethnography: constructing identities in multicultural liberal states*. Albany, State University of New York Press, p. 233-253.
- (1999), «El Rocío en la cultura de masas. Identidad y cultura en los albores del nuevo milenio», a HURTADO-GÓMEZ, J. (ed.), *Religiosidad popular sevillana*. Sevilla, Ajuntament de Sevilla, p. 123-149.
- (2000), «The role of local knowledge in medical practice: a trans-historical perspective», *Culture, Medicine and Psychiatry*, 24 (1), p. 41-75.
- (2006), *Stultifera navis. La locura, el poder y la ciudad*, Lleida, Editorial Milenio.
- (2009), «Portraits de folie: images, ethnographie et histories», a GEEST, S. V. D.; TANKINK, M. (ed.), *Theory and Action. Essays for an anthropologist*. Amsterdam, AMB, p.18-26.
- (2011), «Sota les bombes. Los trabajadores de salud mental en Catalunya (1936-1938)», a MARTINEZ-AZURMENDI, Oscar; SAGASTI-LEGARDA, Nekane; VILLASANTE, O. (ed.), *Del pleistoceno a nuestros días. Contribuciones a la historia de la psiquiatría* Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, p. 257-284.
- MAURIAU, F. (1965), *Therese Desqueyroux*, París, Grasset.
- ROMANI, O.; COMELLES, J. M.; PRAT, J. (1980), «Niveles de intercambio sexual en fiestas populares y religiosas: el caso de la Romería del Rocío en la Baja Andalucía», a FARRÉ, J.; VALDES, M.; MAIDEU, E. (ed.), *Comportamientos sexuales*. Barcelona, Fontanella, p. 290-306.
- SEBALD, G. W. (2008), *Los anillos de Saturno*, Barcelona, Anagrama.

Joan Prat, peregrino y hospitalero

WILLIAM A. CHRISTIAN JR.

Las Palmas de Gran Canaria

TRADUCCIÓN DE JOSÉ LUIS GIL ARISTU

Entre agosto y septiembre de 2009, Joan Prat atravesó España a pie, de Roncesvalles a Santiago de Compostela, siguiendo la ancestral Ruta Jacobea. El viaje coincidió con su despedida de la cátedra de la Universidad Rovira i Virgili —«en la que he enseñado toda mi vida», dijo, recalcando la importancia del momento, «para entrar, como profesor emérito, en la categoría de clases pasivas»—. Prat realizó el peregrinaje «para ritualizar» su prejubilación. La andadura fue, pues, por definición y elección, un asunto trascendente. Representaba una aplicación práctica de la antropología a su propia situación, un «rito de paso» deliberado y voluntario —el autor se siente tentado a calificarlo de penitencial—.

El relato de esa experiencia, que presentó en un sabroso ensayo —*¿Por qué caminan?: una mirada antropológica sobre el Camino de Santiago* (Prat, 2011)—, constituye, seguramente, el escrito más personal y revelador de todas sus publicaciones. En él describe las diferentes concepciones que del Camino de Santiago le hicieron llegar hospitaleros, peregrinos y autores populares; también su propia experiencia, ardua en un primer momento; su inmersión en los diversos paisajes del norte de España; los tipos de peregrinos con los que se encontró (procedentes de más de 26 países) y las razones que daban para su marcha; los personajes notables con quienes se topó, así como el atractivo subyacente de la ruta. Su ensayo, confesional, cabreado, sardónico, observador y analítico al mismo tiempo, nos proporciona nuestro propio camino para introducirnos en sus planteamientos, sus puntos de vista, su enseñanza y la influencia que ha ejercido en la disciplina de la antropología de la religión en España.

Una característica esencial del peregrino, útil para cualquier forma de aprendizaje, pero en especial para los antropólogos, es la humildad. El peregrino, en particular el solitario, camina indefenso a través de un territorio ajeno, ignorando las costumbres locales y dependiendo de los demás para disponer de comida y alojamiento. Prat suscita nuestra compasión al describir sus primeras y rigurosas jornadas en Navarra, cuando acabó con ampollas en los pies y con una rodilla maltrecha, y cómo un hospitalero sensato le aconsejó que aflojara el ritmo, marchara más despacio y disfrutara de la caminata.

También se muestra de acuerdo con la observación de otro hospitalero, según el cual el peregrino debe abandonar su vida y sus relaciones normales para emprender una experiencia de transformación.

José Luis, dotado de una rara perspicacia teórica, definía al peregrino como aquel personaje que se va despojando y desprendiendo de todo aquello que llevaba de fuera y, simultáneamente, se va llenando de aquellas cosas nuevas que el Camino ofrece a los que por él transitan (y están dispuestos a recibir sus dones).

Esta humildad, que capacita para ridiculizarse y vaciarse del propio yo, es el requisito para escuchar bien, como lo hace, sin duda, Prat, pendiente y atento a los hospitaleros, con sus diversas teorías, opiniones y creencias, como también a la abigarrada diversidad de peregrinos —piadosos, esotéricos, atléticos, picarescos—, a la picaresca piadosa y a sus propias sensaciones corporales.

Prat ha escuchado bien toda su vida desde una postura de humildad. En sus diversos escritos oímos por encima de su hombro cuando presta atención a gente a la que no se suele escuchar. Veámoslo, por ejemplo, aquí, en una de sus primeras publicaciones, hace cuarenta años, entreoyendo a unos lugareños de la provincia de Gerona sus comentarios sobre los exvotos del santuario comarcal de la Mare de Déu dels Àngels:

Son numerosas las personas que, por grupos o individualmente, antes o después de las funciones religiosas, los visitan. A pesar del cartel que ruega silencio, se constituyen verdaderas tertulias que comentan y explican en voz alta los exvotos expuestos.

Los cuadros, grabados y fotografías constituyen el núcleo que despierta un mayor interés:

[...] Los exvotos antiguos son los mejor conocidos, y es frecuente que individuos ya ancianos repitan con gran lujo de detalles relatos sobre bandoleros, catástrofes y demás motivos pintados en los exvotos, escuchados en su infancia de labios de sus mayores.

[...] Son muchos los individuos fotografiados en los exvotos que son reconocidos por los observadores. Inmediatamente se resalta el parecido de la fotografía con la persona fotografiada, con frases como: «Goita, és la mateixa estampa...»; «Però, si és el mateix Peret...» Realizada la identificación, se comenta el tiempo del que data la fotografía y se sitúa al individuo en su estatus social a partir de los detalles conocidos sobre sus relaciones de parentesco y actuales ocupaciones, caso de que el individuo en cuestión continúe en vida.

Si el individuo ha muerto, se comentan, además de su descendencia, temas como recuerdos, anécdotas, cualidades físicas (destreza, fuerza o habilidad, apostura, parecido con algún artista de cine), aparte de formular juicios de valor de carácter general sobre sus características temperamentales, virtudes y defectos...

Ciertas personas buscan un exvoto ofrecido por un conocido, familiar o amigo, y repiten historias en las que participaron o vivieron de cerca, mientras sus acompañantes se interesan por detalles concretos o profieren exclamaciones de sorpresa o pena (Prat, 1972, 163-164).

A través de lo que escucha, Prat demuestra que la sala de los exvotos era —sin duda, como todos los existentes a lo largo y ancho de la Europa católica— un irremplazable museo vivo de memoria regional, municipal y familiar en el momento mismo en que muchos sacerdotes de España se hallaban en vías de dismantelarlos y deshacerse de los exvotos.

Encontramos a Prat en actitud de escuchar cuando regresó a la abadía de Montserrat, donde había sido escolán, para ampliar su conocimiento de la orden benedictina. Allí entrevistó largamente a los monjes durante varios días, y decidió de manera expresa basar su informe en esas entrevistas, y no en material impreso:

A vegades, el to de l'informe es ressent d'haver emprat exclusivament fonts orals, però això ha estat quelcom deliberadament volgut (Prat, 1990-1991, p. 12, n. 1).

Al estudiar la religión, esa atención prestada a lo que la gente dice y hace realmente, y no a las normas preceptivas y los textos sagrados, ha tenido como consecuencia un desplazamiento del estudio de la religión de la teoría a unas prácticas concretas situadas en el tiempo y el espacio.

Algunos de sus actos de escucha han sido heroicos. Prat atiende largo y tendido, por ejemplo, a quienes desean convertirlo. En el siguiente texto describe cómo unos Testigos de Jehová se pusieron en contacto con él en 1993:

Primero ofrecieron a mi mujer la posibilidad de iniciar un estudio bíblico, y ella, que declinó el ofrecimiento, consideró conveniente enviármelos a mí, que en ese momento me encontraba en mi cercano estudio. Si bien antes de interesarme por el mundo de las sectas había rechazado esta posibilidad en repetidas ocasiones, en aquella circunstancia les confesé que me encantaría que mis informantes me visitaran en mi propia casa [...]. El estudio bíblico continúa en el momento de redactar estas líneas (Prat, 1997, 12-13).

Igualmente heroico, si no más, fue el intento de los Testigos de Jehová de intentar convertir a Joan, pues las condiciones impuestas por él fueron que escucharía como antropólogo y que las sesiones pudieran grabarse. Además, los Testigos estaban compitiendo no sólo con los puntos de vista de Prat como profesional, sino también con los seguidores del gnosticismo, los Hare Krishna y los benedictinos, con todos los cuales se hallaba en contacto por aquellas fechas. Su aprendizaje con los Testigos de Jehová (y el de éstos con él) duró tanto como la I Guerra Mundial, y más que muchos matrimonios. Los resultados de su actitud abierta a una diversidad de propuestas religiosas se pueden contemplar en *El estigma del extraño* (Prat, 1997).

Todo ese escuchar demuestra una confianza fundamental en lo que dice la gente, el mismo humanismo sin prejuicios de William James en su *The Varieties of Religious Experience*, quien adoptó la postura, entonces revolucionaria, de aceptar las versiones de otros sobre su experiencia religiosa como algo real para ellos, sentando así las bases de la nueva disciplina de los estudios religiosos (James, 1907).

Esa postura ha sido más fácil de tomar por parte de antropólogos que observan la religión en una cultura distinta de la suya. En su propia patria, donde es de suponer que el observador posee una ubicación en la constelación de religiones y en el espectro entre creencia e incredulidad, resulta más difícil e inusual. En el caso de Europa meridional, polarizada por la religión a lo largo de generaciones, la adopción de una actitud curiosa y sin prejuicios por parte de un observador local constituye una especial rareza y es particularmente útil. Requiere tener un pie dentro y otro fuera, proximidad y distancia.

No podemos menos de preguntarnos si los años de Prat en la escolanía de Montserrat, verdadero meollo del catolicismo en Cataluña, no pudieron haber desempeñado algún cometido en su vocación. Según mi propia experiencia con coros, el niño

cantor interpreta, como un actor en un teatro, en función de las expectativas del público y el clero; y, desde su punto de vista, se convierte temporalmente en algo más que un cantante. Junto con el sacristán y, por supuesto, con el propio clero, el niño de coro comparte la vida entre bastidores, el revestirse y quitarse los ornamentos, la mutación transitoria del tiempo y el actor de profano a sagrado. Se trata de una visión desde dentro de la religión en proceso de realizarse, de la religión como profesión y como carisma, que puede suscitar interrogantes esenciales sobre la magia y la eficacia de los roles sociales y culturales en general. No debería sorprendernos que un buen número de sacerdotes, monjas y misioneros hayan llegado a ser antropólogos o sociólogos.

Prat ha constituido también un caso poco común por el grado de atención que ha prestado a sus estudiantes. Él mismo ha descrito dos de esos momentos en los que los propios estudiantes le fijaron su plan de investigación:

Durant el curs acadèmic de 1983-1984, en una de las classes de l'assignatura d'Etnologia de la Península Ibèrica, comentava amb els alumnes el desfasament de les bibliografies antropològiques existents sobre Espanya, i la consegüent necessitat de posar-les al dia. Comentava, també, com aquesta tasca, per a fer-se amb unes mínimes garanties d'èxit, havia de realitzar-se en equip. En finalitzar la classe, un grup de cinc estudiants —Salvador Antón, Josep Lluís González, Cristina Jauma, Roser Puig i Xavier Virgili— van oferir-se per a treballar en aquesta direcció [...] (Prat, 1985-1986, pág. 9).

[...] Durant el curs acadèmic 1987/88, tres estudiants de l'assignatura Mite, Màgia i Religió, em van veure i em van explicar que mantenien contactes amb diversos grups religiosos minoritaris —els Testimonis de Jehovà de Reus, els Mormons de Tarragona i un grup de monges seglars fundades per Don Rufino Aldabalde en el País Basc— i que els agradaria fer els seus treballs sobre el tema [...]. Això em va obligar [...] a interessar-me pel tema dels Nous Moviments Religiosos, habitualment anomenats sectes [...] (Prat, 1990-1991, pág. 7).

El entusiasmo, compromiso e iniciativa de sus estudiantes de Tarragona¹ constituyen un tributo al tipo de capacitación generada por una enseñanza que conlleva una considerable actitud de escucha por parte de Prat y de los demás profesores de su departamento.

Prat escucha también a sus colegas. Tampoco es esto frecuente, sobre todo entre antropólogos. Su biblioteca personal de obras sobre religión escritas por sus colegas y por historiadores, folcloristas o sociólogos es de una notable amplitud. Uno de los rasgos más llamativos de su peregrinaje fue su alejamiento de esos libros: «Por profesión y vocación vivo rodeado de libros que constituyen una parte importantísima de mi cotidianeidad».

Su atención ecuménica a los escritos ajenos ha significado que, para otros estudiosos, Prat haya sido tanto hospitalero como peregrino. En este caso, su cuidadosa atención a los hospitaleros del Camino de Santiago revela, creo yo, su propia vocación. Prat les observa en trance de escuchar y les pide una síntesis de lo que han oído. El hospitalero Miguel fue quien le dio el mejor consejo para sus rodillas. Prat describe su llegada con estas palabras:

Llegué a Villatuerta el quinto día de camino, cojo, roto y deprimido [...]. Entré en el albergue, dedicado al Sagrado Corazón de Jesús, con el típico y precioso «Reinaré» en la fachada, y lo primero que me sorprendió, además del fuerte olor a incienso, fue la mezcla

¹ El autor, profesor itinerante, ha sido testigo de ello en varias ocasiones en que ha enseñado en ese departamento.

de imágenes que allí había: varios sagrados corazones, vírgenes, santos, junto a diversas figuras de Buda y Krishna. Al notar mi sorpresa Miguel comentó: 'Aquí caben todos' [...].

Esta transición, por la que una peregrinación originalmente católica se transforma en una especie de ecumenismo multirreligioso al entrar en el albergue de Villatuerta, caracteriza el propio «progreso del peregrino» de Prat hacia una aceptación sin prejuicios de la diversidad. Volvemos a verlo en su descripción de José Luis, de San Esteban de Tosantos, «un hospitalero con una enorme disposición y vocación», «un historiador nato» y «un filósofo con un profundo sentido común». «[...] Por encima de todo, los peregrinos son sus invitados, y el hospitalero de Tosantos los cuida con una atención paciente y generosa. 'Si juzgas a la gente, no tienes tiempo para amarla', reza uno de los múltiples lemas que José Luis tiene esparcidos por su hospital».

En esta actitud abierta, Prat acompañaba a una nueva generación de estudiantes y académicos jóvenes, cada vez menos rígidos acerca de las distinciones y líneas de frente del pasado respecto a la religión, el culto y la devoción, y conscientes de un paisaje espiritual radicalmente alterado y fluido en una España democrática, y muy en especial en una Barcelona cosmopolita (Prat, 1990-1991, 1991-1992; Estruch *et alii*, 2004; Fedele, 2008; Fedele en prensa).

Su atención hospitalaria, abierta, equilibrada y ecuánime, ha hecho de él alguien valioso a la manera de un honrado intermediario en las encrucijadas del campo de estudio, así como un coordinador informado sobre publicaciones, revistas, congresos y series monográficas. Esta función de dar la bienvenida a naturales y extraños ha sido especialmente importante en un campo tan fragmentado por comunidades autónomas, como sucede en España con gran parte de la actividad académica. Sus bibliografías y ensayos periódicos acerca de la situación de la disciplina han ayudado a fijar una base común y a dar a conocer en toda España, e internacionalmente, trabajos de publicación local (Prat, 1977, 1980, 1991, 1992, 1995, 1999; Prat *et alii*, 1986); y viceversa, al publicar en español y catalán obras escritas en otros idiomas.

Tras prestar oídos a lo que se dice, Prat compara y clasifica, creando orden a partir del caos, entendiendo a partir de su observación. Dos hospitaleros, nota, tienen más en común entre sí que con otro hospitalero de mayor ortodoxia. Encaja los peregrinos en varias categorías: quienes hacen el camino como aventura espiritual, para agradecer o pedir un favor, como deporte (muchos ciclistas), como pedigüños, o para huir de «situaciones, contextos o encrucijadas difíciles de manejar o, más sencillamente, de sí mismos [...]: paro laboral forzoso, *mobbing* en el trabajo, desilusiones amorosas, separaciones de pareja, muerte de un familiar querido o próximo, o insatisfacción con la vida que uno lleva y el deseo perentorio de cambiarla». Prat se divierte con los distingos, según vimos en la atención que prestaba a las reacciones suscitadas por los exvotos del santuario de Els Àngels (cuadros frente a fotografías, fotografías de muertos frente a fotografías de personas aún vivas, etc.). Veamos otra serie de clasificaciones según las reacciones que implican las leyendas de los exvotos entre la Virgen, el médico y la familia de la víctima:

Los ex-votos citados muestran 4 posibilidades concretas:

- El doctor colabora en la obra de la Virgen.
- La Virgen colabora en la obra del doctor inspirándole la comprensión adecuada del caso.

—Son los familiares de la víctima los que facilitan la labor del doctor, colocándole bajo la protección y amparo de la Virgen.

—El doctor y la Virgen colaboran juntos (Prat, 1972, pág. 157).

Su comprensión de la experiencia del peregrinaje se enriquece con las teorías enseñadas por él: la de Van Gennap sobre ritos de paso; la de Victor W. Turner sobre la noción de *communitas* entre los devotos y el periodo liminal en ritos de paso; la de Claude Lévi-Strauss sobre la mirada de cerca y la mirada de lejos. Además, al aplicar estos conceptos a su situación personal, consigue que dejen de ser secos y meramente teóricos para convertirse en vitales y pertinentes.

En este sentido, su obra entera ha sido, como su peregrinaje de despedida, un ejercicio atento de curiosidad, escucha, clasificación y comprensión, en el que ha alternado las funciones de peregrino y hospitalero, llegando a comprenderse a sí mismo y a sistematizar la comprensión de estudiantes y colegas.

Aunque su andadura a través de España fue una manera de señalar y dar sentido a su despedida de su actividad profesoral y docente, no esperaba, sin duda, una gran epifanía, y tampoco la encontró.

Otra razón [para hacer el camino], consciente o inconscientemente buscada, se traduce en el deseo de que el itinerario iniciático signifique una transformación interna profunda para el sujeto. Algunos peregrinos afirmaban vivir esa metamorfosis típica de la iniciación en la misma ruta. Otros, menos afortunados y entre los que me cuento, experimentamos el Camino como una vivencia enriquecedora pero sin mayor trascendencia.

No obstante, Prat halló una experiencia cargada de un profundo conocimiento: varias epifanías de amistades y anécdotas maravillosas (descritas con todo lujo de detalles en las personas a las que se refiere con los nombres inventados de *Rasputín*, *La peregrina de la teta tatuada*, *Norman* [porque se parecía a Anthony Perkins, el actor que encarna el personaje de *Norman Bates* en la película *Psicosis* de Alfred Hitchcock], *Conan*, *La pareja ninja*, *Las valquirias*, *Juanjo el facha*, *Juan Miguel el bocazas* y *Angustias la pupas*), así como la vara que apareció a la vera del Camino en Navarra cuando más la necesitaba, y que se rompió precisamente al avistar Santiago de Compostela.

El propio giro introspectivo de este ensayo, por el que Prat se observa en perspectiva escuchando y observando una sorprendente diversidad de personas distintas, es quizá la síntesis por la que se pregunta en su rito de paso. Prat dejó la universidad, entró en un estado liminal y salió con una sensación nueva acerca de las cosas que ha conocido, de quién es él mismo y de lo que ahora sabe. Por su parte, este lector aguarda expectante más novedades a medida que Joan Prat siga mirando, escuchando, clasificando, entendiendo e informando.

Bibliografía

ESTRUCH, Joan, et alii (2004), *Les altres religions: Minories religioses a Catalunya*, Barcelona, Mediterrània.

FEDELE, Anna (2008), *El Camino de María Magdalena; Un recorrido antropológico por la ruta de peregrinaje de la nueva espiritualidad*, Barcelona, RBA Libros.

- (en prensa), *Looking for Mary Magdalene: Alternative Pilgrimage and Ritual Creativity at Catholic Shrines in France*, Oxford and New York, Oxford University Press.
- JAMES, William (1907), *The Varieties of Religious Experience*, New York, Longmans, Green.
- PRAT CARÓS, Joan (1972), «El Ex-voto: un modelo de religiosidad popular en una comarca de Catalunya», *Ethnica* [Barcelona], núm. 4, pp. 137-168.
- (1977), «Una aproximación a la bibliografía antropológica sobre España», *Ethnica*, núm. 13, pp. 131-171.
- (1980), «Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya», *Quaderns de l'ICA*, núm. 1, pp. 30-63.
- (1990-1991), «Orde Benedictí», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm 8, pp. 12-29.
- (1991), «Una bibliografia sobre sectas: lecturas y contralectura» *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm 8, pp. 140-157.
- (1992), «El estado de las antropologías. Antropologías, folklores y nacionalismos en el Estado español», *Antropología (revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos)*, vol. 3, pp. 35-61.
- (1995), «El fet religiós a Catalunya des de la perspectiva de les ciències socials: un estat de la qüestió», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 6, pp. 10-23.
- (1997), *El estigma del extraño: un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Ariel.
- (coord.) (1999), «Investigadores e investigados: Literatura antropológica en España desde 1954», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* (Edició especial).
- (2011), «¿Por qué caminan?: Una mirada antropológica sobre el Camino de Santiago,» en Nogués, Antonio Miguel, y Francisco Checa (coords.), *La Cultura sentda; homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra*. Sevilla, Signatura Ediciones, pp. 495-521.
- PRAT CARÓS, J.; ANTON, S.; GONZÀLEZ, J.L.; PUIG, R.; VIRGILI, X. (1986), «Trenta anys de literatura antropològica sobre Espanya», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm monogràfic 4-5.
- PRAT CARÓS, J.; GARCÍA JORBA, J. M.; JUNCOSA, M.; DE LA PARTE, I.; SENTÍS, R.; VALL-VERDÚ, J. (1990-1991, 1991-1992), «Antropologia de la Religió: Ortodoxos, hereges i sectaris», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya Revista d'Antropologia*, núms. monogràfics 8, 9.

D'etnografies i etnologies



© Universitat Rovira i Virgili

D'una «Etnologia de la Península Ibérica» a una «Antropología de los Pueblos de España» i...

JESÚS CONTRERAS
Universitat de Barcelona

L'any 1976, Joan Prat i jo mateix vam rebre de part del Dr. Claudi Esteva l'encàrrec d'impartir a partir del curs acadèmic de 1976-1977 l'assignatura «Etnologia de la Península Ibérica». Com que érem força ingenus i teníem molta bona fe i disponibilitat, acceptàrem contents. La nostra experiència sobre el tema no era gaire abundant i, pel que fa a la bibliografia disponible, també era escassa si consideràvem només la pròpiament «antropològica», i també ho era la bibliografia en anglès, llengua que ens havíem posat a estudiar amb urgència i intensitat. De fet, la figura i obra de referència per excel·lència de la qual disposàvem era la immensa i diversa obra de Julio Caro Baroja, i d'entre tota destacava una obra, publicada per primer cop l'any 1946, que pel seu títol —*Los pueblos de España (ensayo de etnología)*— semblava cabdal.

Hi havia, sí, una àmplia varietat d'estudis de caràcter «folkloric», i també molt dispersa. D'aquests darrers en coneixíem alguns de clàssics com, per exemple, els dels catalans Joan Amades, Valeri Serra i Boldú, Ramon Violant i Simorra, i també algunes obres d'Hoyos Sainz i del pare Barandiarán. De Portugal, que, és clar, formava part de la «península Ibèrica», no en sabíem res de res, i no perquè no hi hagués res. De l'obra dels folkloristes, però, a pesar de l'interès amb què l'abordàrem, poc profit en traguérem, sobretot, i en el cas concret de Catalunya, del més reputat de tots ells, Joan Amades. Obres ingents com *Folklore de Catalunya* i *Costumari Català. El curs de l'any*, per exemple, eren —són— meres recopilacions folkloristes, en el sentit més restrictiu del terme (potser aquell que va fer dir a l'Honorable President de la Generalitat de Catalunya dels anys 1980, quan es discutia el caràcter que havia de tenir la Televisió de Catalunya, que no volia una «televisió antropològica»). L'obra publicada de la majoria dels folkloristes, que nosaltres pensàvem que era «etnogràfica», no responia, ni molt menys, a les exigències formulades per Marcel Mauss en la seva *Introduction à l'ethnographie*: «No hem de descurar cap detall [...]. No solament s'ha de descriure tot, sinó que és precís procedir a una anàlisi en profunditat [...]. Cada fet esmentat, d'altra banda, ha d'estar, sempre, localitzat i datat» (1971, 16-17). No és el cas, malauradament, de les obres de Joan Amades. Des

del nostre punt de vista, i des de la perspectiva d'aquell present, la fragmentació i la manca absoluta de contextualització eren els defectes més característics, no solament de l'obra de Joan Amades, sinó de la majoria dels folkloristes catalans i d'altres regions de l'Estat espanyol. En una petita obra —*Les festes populars*— que publicàrem conjuntament, l'any 1987, diem que els estudis dels folkloristes, en general, presentaven una sèrie de limitacions: «[...] en primer lloc, el folklore només presenta interès per la descripció de fenòmens, objectes i comportaments sense pretendre explicar-los; en segon lloc, manca un sentit totalitzador de la cultura, essent nombrosos, per exemple, els treballs sobre danses, cants, música, instruments i jocs, però són poc freqüents els que presenten tots aquests elements amb una visió integradora, que en mostri les connexions i interrelacions com a exponents del complex cultural festiu; en tercer lloc, és freqüent de llegir descripcions de festes totalment deslligades del context que els ha donat origen, per la qual cosa es fa difícil llur real comprensió i valoració; en quart lloc, podríem assenyalar una tendència força generalitzada que ha consistit en una clara preferència a descriure les festes més singulars i estranyes en detriment de les més comunes, la qual cosa no significa que aquestes últimes siguin menys populars i celebrades que les altres [...] i [...] s'han oblidat de fer constar el perquè d'aquestes celebracions» (Prat i Contreras, 1987: 14-15).

Atès el nostre desconeixement, se'ns va ocórrer fer un viatge per la península Ibèrica a la recerca de contactes i de bibliografia de caràcter local o regional que ens ajudés a omplir una mica els nostres buits. El vam fer durant el mes de juliol de l'any 1976. Teníem una llista de contactes que ens va proporcionar el Dr. Esteva, i amb un pressupost de 50.000 pessetes (són 300 euros d'avui) en vam tenir per benzina, allotjament i alimentació. Al llarg del nostre recorregut vam entrevistar una diversitat de persones més o menys lligades a l'etnologia, des d'acadèmics, professors a la universitat, fins a «estudiosos» del «folklore local». Dues de les entrevistes més emotives es van produir a l'inici del nostre viatge. El *taita* Barandiarán, ja amb més de 80 anys, ens va rebre a la seva casa d'Ataun i ens va omplir d'informació dels grups de treball d'*Euskadi* i de les seves nombroses publicacions; i també ens va parlar de l'*abertzalisme*, molt intens a Ataun. Julio Caro Baroja també ens va rebre a la casa familiar dels Baroja a Bera i ens va regalar la seva —quasi— obra completa. Així, el nostre recorregut va passar per Navarra, Guipúscoa, Biscaia, Cantàbria, Astúries, Galícia, Salamanca, Porto, Coimbra, Lisboa, Càceres, Las Hurdes (Joan Prat tenia un especial interès per Las Hurdes, un dels «pueblos malditos», en aquella època popularitzat per un documental cinematogràfic), Sevilla, Granada, Calasparra (on ens esperava Joan Frigolé, que hi estava fent treball de camp), i, des de Calasparra, ja esgotats i sense diners, directes cap a Barcelona un altre cop.

Va ser un viatge quasi iniciàtic. Pels contactes i les entrevistes realitzades, per la diversitat dels paisatges i poblacions, per la varietat d'activitats observades i les diverses maneres de realitzar-les —la sega i la trilla, per exemple—, per algunes de les anècdotes viscudes... Era tanta la nostra «militància» antropològica que desitjàvem trobar gent que fes autoestop per tal d'encarar-nos durant una estona amb un «informant» amb el qual poder parlar. I si no el trobàvem, fins i tot ens oferíem a portar algú que vèiem caminar. Aquest va ser el cas de Don Epifanio. Un home que anava caminat per una carretera veïnal amb una bossa i a qui, des del cotxe, vam preguntar si volia que l'acompanyéssim. L'home, sorprès, és clar, ens va dir: «Si no sabeu on vaig». «És igual, l'acompanyem on vulgui». L'home va acceptar i va pujar al cotxe i el vam acompanyar a casa seva (oh, oh, un informant!). No crec que, avui dia, ningú acceptés una oferta així. El cert és que vam

arribar a casa seva i l'home, agraït, ens volia oferir un got de vi. La seva dona, en veure'l arribar en cotxe i acompanyat, li va preguntar, amb més inquietud que curiositat: «Qui són aquests joves?». «Dos joves que s'han ofert a portar-me a casa». La resposta, lluny de tranquil·litzar la senyora, encara la va inquietar més. Però Don Epifanio estava tranquil. El nostre interrogatori «etnològic» durant la breu estona que va durar el trajecte li devia haver transmès una certa confiança. No semblava que fóssim perillosos. No ho érem, realment. I bé, la senyora ens va treure vi i, fins i tot, formatge. Quina satisfacció! No pel vi i el formatge. Érem uns autèntics antropòlegs! (*innocents*, sens dubte). Avui penso que, només per aquesta vivència, aquell viatge ja pagava la pena.

Bé, la bibliografia que vam trobar no resolía gaire els nostres problemes però el viatge, les llargues converses dins del cotxe, dinant, sopant, la contrastació de la diversitat cultural al llarg del nostre recorregut, sí que ens va proporcionar idees per estructurar un programa de l'assignatura que hauríem d'impartir a partir del mes d'octubre següent. Amb una mica de sort, pensàvem, entre els materials dels quals disposàvem i els previsibles dies de vaga per part dels «professors no numeraris», dels quals formàvem part, sobreviuríem. El programa resultant tenia deu temes. Els següents:

1. Antecedents i desenvolupaments dels estudis antropològics a l'Estat espanyol.
2. Problemes i perspectives actuals de l'antropologia a l'Estat espanyol.
3. La diversitat cultural dels pobles d'Espanya.
4. Ecologia i adaptació: els modes de vida tradicionals.
5. Formes de cooperació i d'organització comunal.
6. Estructures familiars, estratègies matrimonials i d'herència.
7. Temps individual i temps social: cicle de vida i ritus de pas; cicle anual i cicle festiu.
8. Les formes ordinàries de la religiositat.
9. De la diversitat sociocultural a l'homogeneïtat? I. Migració i canvi social: del camp a la ciutat i de l'agricultura a la indústria.
10. De la diversitat sociocultural a l'homogeneïtat? II. La internacionalització dels patrons culturals: individualisme, secularització i societat de consum.

Com es pot veure, si el nom de l'assignatura era «Etnologia de la Península Ibérica», la «península» desapareixia en els continguts del programa. «Estat espanyol» era l'alternativa. Però és clar, titular una assignatura, en aquells anys de 1976 o 1977 (Franco acabat de morir, i amb les expectatives de «llibertat, amnistia i Estatut d'Autonomia»), com a Antropologia d'Espanya o, fins i tot, Antropologia de l'Estat Espanyol se'ns feia una mica costa amunt. Així doncs, amb l'eufemisme de «península Ibèrica», evitàvem Espanya o Estat espanyol en el títol i, després, ens oblidàvem de Portugal en els continguts. I és que, de Portugal, continuàvem sabent-ne molt poc.

Els temes del programa eren el resultat del que ens semblava correcte des del punt de vista del plantejament i factible en funció dels materials disponibles. Pel que fa al plantejament, pensàvem que resultava més correcte fer-lo en termes d'estructures i processos que en termes estrictament «territorials» o «regionals» o «etnicistes», d'acord amb el que el nostre company Joan Frigolé havia plantejat en la Primera Reunión de Antropólogos Españoles (1975, 190), celebrada a Sevilla l'any 1973: «Según nuestro esquema teórico, las unidades de análisis y de estudio correctas son los sistemas sociales y los sistemas culturales, correlacio-

nados ambos con un peculiar nivel tecnológico y dentro de los mismos grupos diferenciados social y culturalmente según la peculiar división u organización social establecida».

El programa també era fruit d'un consens entre uns temes «preferits» de Joan Prat, per exemple, «Antecedents i desenvolupaments dels estudis antropològics a l'Estat espanyol», «Problemes i perspectives actuals de l'antropologia a l'Estat espanyol», «Temps individual i temps social: cicle de vida i ritus de pas; cicle anual i cicle festiu» i «Les formes ordinàries de la religiositat»; i d'altres, de «preferits» meus: «Formes de cooperació i d'organització comunal», «Estructures familiars, estratègies matrimonials i d'herència», «De la diversitat sociocultural a l'homogeneïtat?». Així ens dividíem una mica la feina i maximitzàvem els nostres esforços.

En qualsevol cas, els temes «preferits» de Joan Prat han estat línies de recerca i de reflexió continuada al llarg de bona part de la seva carrera, com ho prova el seu interès per recollir i sistematitzar la literatura antropològica sobre Espanya i les seves diferents publicacions sobre el tema, com, per exemple, «Una aproximació a la bibliografia antropològica sobre España» (aparegut el 1979 al número 13 de la revista *Ethnica*) i «Trenta anys de literatura antropològica sobre Espanya», publicat com a doble número (4 i 5, corresponents a 1985 i 1986) de l'*Arxiu d'Etnografia de Catalunya*. Aquests «reculls» bibliogràfics anaven acompanyats d'una lectura més o menys sistemàtica i d'una reflexió que permeten considerar Joan Prat com el primer historiador de l'antropologia espanyola. Així ho posen de manifest algunes de les seves publicacions, com, per exemple i fonamentalment, el seu llibre *Antropología y Etnología*, dins la col·lecció *Las Ciencias Sociales en España. Historia Inmediata, Crítica y Perspectivas*, que publica l'Editorial Complutense l'any 1992 i que, en bona mesura, responia a la seva memòria de càtedra, precisament amb el «perfil» d'«Etnología de la Península Ibérica», i els seus estudis introductoris dins de l'obra col·lectiva *Antropología de los pueblos de España* (Taurus, 1991), de la qual el mateix Joan Prat va ser un dels editors.

El títol d'aquesta obra col·lectiva —*Antropología de los pueblos de España*— permet prendre consciència d'alguns dels canvis que havien tingut lloc des d'aquell viatge de 1976 tant en el país com en l'antropologia espanyola. El tabú d'Espanya semblava haver desaparegut com a conseqüència segurament de diversos factors. D'una banda, ja estava consolidada l'anomenada «Espanya de les autonomies» i, de l'altra, en els plans d'estudi de la llicenciatura en «Antropología Social y Cultural» figurava, amb caràcter de troncal, la matèria «Antropología de los Pueblos de España». Parlar de «pueblos», en plural, semblava resoldre el problema. Com es pot veure, aquesta «Espanya de les autonomies» va tenir una certa transcendència en les formes de conceptualitzar els «territoris» objecte d'estudi per part dels antropòlegs. En aquest sentit resulten molt significatius els títols donats a les monografies, i més significatius encara els canvis de títol d'una mateixa monografia de la primera a la segona edició. Per exemple, Carmelo Lisón publicava, l'any 1966, *Belmonte de los Caballeros: A Sociological Study of a Spanish Town* (Oxford, Oxford University Press); i, l'any 1983, en publicava, sense modificar ni un punt ni una coma del text, una segona edició amb el títol de *Belmonte de los Caballeros: Anthropology and History in an Aragonese Community*. És, penso, prou revelador dels canvis ocorreguts. «Anthropology» i «history» en comptes de «sociological», i «Aragonese community» en comptes d'«Spanish town». Podríem pensar que el canvi de títol reflectia tant els canvis ocorreguts en la sociopolítica espanyola com en l'antropologia. Pel que fa a aquesta darrera, la introducció de «history» resulta molt significativa, sobretot si es té en compte el caràcter anhistòric de la majoria de monografies realitzades a

l'Estat espanyol pels antropòlegs adscrits a la «teoria de la modernització» al llarg de finals de la dècada de 1960 i 1970, malgrat que la majoria d'elles s'interessaven pel «canvi social».

Tornant als reculls bibliogràfics i al paper de Joan Prat com a historiador de l'antropologia espanyola, els canvis esmentats li permetien distingir tres grans períodes dins la «història moderna» de l'antropologia espanyola. Són els següents: «El primer período o etapa arranca de la immediata postguerra, con el exilio de la mayoría de los personajes que hubieran podido asegurar la continuidad de los discursos antropológico y folklórico que se habían desarrollado previamente a la conflagración bélica, y finaliza antes de 1973, obviamente una fecha arbitraria, pero que me parece una fecha altamente significativa y simbólica pues, en aquel año, se celebró la Primera Reunión de Antropólogos Españoles en Sevilla. Durante esta etapa se producen [...] algunos hechos significativos que ayudarán a transformar el desolado panorama intelectual de la inmediata postguerra. Entre éstos, destacaremos el retorno de unos pocos exiliados que retornaron la antorcha institucional; la llegada a España de los primeros antropólogos extranjeros que con sus trabajos convertirían el país en laboratorios para posteriores indagaciones antropológicas; la fundación de la primera institución de antropología cultural en el sentido moderno del término, etc. El segundo período o etapa será situado entre 1973 y 1977, aunque con la misma arbitrariedad reseñada anteriormente. Si, como decíamos, en 1973 tuvo lugar la primera reunión conjunta de profesionales españoles, en 1977 se celebró el I Congreso de Antropólogos Españoles, el primero pero también el último congreso de carácter unitario. A pesar de la brevedad de las fechas tomadas como punto de referencia, pienso que este período fue intenso por lo que respecta al proceso de institucionalización de la disciplina y en él [...] se produjeron los primeros cismas entre los partidarios de una concepción de la antropología cultural en sentido amplio (de tradición norteamericana) y aquellos otros que habían optado por el modelo inglés, más restrictivo, de la antropología social. El fuerte tirón institucional de esta época —creación de centros, implantación de nuevas asignaturas, apertura de un incipiente mercado editorial especializado en antropología, etc.— justifica el poder considerar estos años como una etapa propiamente dicha y no como una fase de tránsito como en algunos momentos estuve tentado de hacer. El tercer y último período [...] es el que coincide en sus inicios con el tardofranquismo y la etapa de transición en la que se producen los primeros balbuceos democráticos y que finalizará, por motivos obvios, en nuestros días» —per si de cas, 1990—. «En él, se producen importantes avances profesionales, institucionales y de consolidación de la disciplina que, junto con otros aspectos relacionados directamente con la transición política de un modelo de estado centralizado a la llamada España de las autonomías, nos ayudarán a perfilar algunos de los intereses teóricos y metodológicos más recientes».

Aquestes consideracions són de principis de la dècada de 1990. Amb posterioritat, Joan Prat seguí altres línies de recerca, com posen de manifest els altres dos grans apartats d'aquest llibre. Això no obstant, va seguir fent alguna que altra incursió de caràcter reflexiu sobre les orientacions de l'antropologia espanyola, encara que, potser, no tant sobre l'antropologia sobre Espanya com, per exemple i fonamentalment, «Sobre els nous objectes d'estudi de l'antropologia social a Catalunya», a la *Revista d'Etnologia de Catalunya* (1992); «El estado de las antropologías. Antropologías, folklores y nacionalismos en el Estado español», a *Antropología (Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos)* (1992), i «Investigadores e investigados: Literatura antropológica en España desde 1954», a *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* (edició especial, 1999).

Curiosament, m'atreviria a dir que la publicació del llibre *Antropología de los pueblos de España*, fins a cert punt, constitueix l'acta de defunció del plantejament d'una etnologia de la península Ibèrica com a objecte d'estudi en el sentit d'una antropologia de caràcter regional per passar a una antropologia més centrada i interessada en l'estudi de «problemes» que de «llocs», independentment del fet que els «problemes» puguin estar més o menys «localitzats» o que el treball de camp per possibilitar el seu estudi es «localitzi» més o menys. En qualsevol cas, si inventariéssim les temàtiques d'estudi presents en els congressos d'antropologia de l'Estat espanyol celebrats des de 1992 (una feina que no està feta i que, probablement, ningú farà, ja que Joan Prat ha abandonat la seva tasca de «notari» de l'antropologia espanyola), comprovaríem que la regió o les regions, el lloc o els llocs, han deixat de ser motius d'estudi i de reflexió des de la perspectiva d'una antropologia sobre Espanya o els seus pobles. Malgrat tot, l'any 2001, ja dins del segle XXI, es va publicar un altre llibre amb el títol de *La antropología de los pueblos de España*, de Susana Narotzky (Icaria Editorial), en aquest cas, també fruit d'una memòria d'oposicions. Malgrat el títol, però, més que una continuació del seu estudi és la constatació de la seva impossibilitat: «Desde mi punto de vista, la cultura de un grupo no puede circunscribirse a un espacio, como tampoco puede extraerse del tiempo histórico, porque la cultura se hace en la práctica de las experiencias compartidas, tiene una dimensión política fundamental y la variable espacial no es siempre un factor relevante. Pienso que la antropología estudia procesos sociales que desbordan cualquier delimitación territorial y en los que la propia delimitación de las localizaciones significativas es parte del proceso a estudiar» (p. 10).

«Localització» o «regionalització» són termes polisèmics i complexos. En qualsevol cas, en el cas de l'etnologia de la Península Ibèrica, o en el cas de l'antropologia dels pobles d'Espanya (primera vegada que escric aquesta denominació en català), convé recordar que els congressos «espanyols» d'antropologia estan organitzats per la Federació de Asociaciones de Antropología del Estado Español, és a dir, associacions de caràcter regional, però que, precisament en el seu darrer congrés, celebrat a Lleó el setembre de 2011, van modificar els seus estatuts per donar cabuda a un associacionisme no determinat exclusivament pel «regionalisme». A Lleó es va acordar, també, celebrar el proper congrés, el XIII, a Tarragona. Serà una bona ocasió perquè Joan Prat, en la conferència inaugural, aplegant almenys dues de les seves grans línies de recerca, la biogràfica i la història de l'antropologia espanyola, ens presenti, a través de la seva pròpia biografia intel·lectual i de la seva contextualització, una anàlisi crítica i reflexiva de l'evolució de l'antropologia sobre Espanya més enllà de 1992.

Referències

- AMADES, Joan (1982), *Costumari català. El curs de l'any*. Barcelona, Edicions 62.
- CARO BAROJA, J. (1946), *Los pueblos de España (ensayo de etnología)*. Madrid, Istmo, 1981.
- FRIGOLÉ, Joan (1975), «Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural», a *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*. Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 177.191.
- LISÓN, Carmelo (1966), *Belmonte de los Caballeros: A Sociological Study of a Spanish Town*. Oxford, Oxford University Press.

- (1983), *Belmonte de los Caballeros: Anthropology and History in an Aragonese Community*. Princeton, Princeton, University Press.
- MAUSS, Marcel (1971), *Introduction à l'ethnographie*.
- NAROTZKY, Susana (2001), *La Antropología de los Pueblos de España*. Barcelona, Icaria Editorial.
- PRAT, Joan (1979), «Una aproximación a la bibliografía antropológica sobre España», a *Ethnica*, 13: 131-171.
- (1986), «Trenta anys de literatura antropològica sobre Espanya», a *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, vol. 4-5, pp. 1-226.
- (1991), «Historia. Estudio introductorio», a *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid, Taurus, pp. 13-32
- (1991), «Teoría-metodología. Estudio introductorio», a *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid, Taurus, pp. 113-140.
- (1992), *Antropología y Etnología. Las Ciencias Sociales en España. Historia inmediata, crítica y perspectivas*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Madrid.
- (1992), «Sobre els nous objectes d'estudi de l'antropologia social a Catalunya» a *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 1: 96-98.
- (1992), «El estado de las antropologías. Antropologías, folklores y nacionalismos en el Estado español», a *Antropología (Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos)*
- (1999), «Investigadores e investigados: Literatura antropológica en España desde 1954» a *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* (Edició especial).
- PRAT, J. i CONTRERAS, J. (1987), *Les festes populars*. Barcelona, Los Libros de la Frontera.

Nuevos tiempos, nuevas reglas, nuevos actores: de campesinos a rurales¹

ENCARNACIÓN AGUILAR CRIADO
Universidad de Sevilla

La España rural de los Estudios de Comunidad

Los estudios sobre el campesinado han constituido uno de los objetos centrales de la investigación de los antropólogos españoles hasta la década de los 80 del pasado siglo. En realidad, el campesino fue uno de los temas fundacionales de la antropología en este país. Fue precisamente a través de este tipo de estudio como España se convirtió en objeto de trabajo para los antropólogos extranjeros, respondiendo a nuevos planteamientos teóricos de la disciplina, lo que conduciría a un viraje de la antropología anglosajona desde sociedades primitivas a sociedades más complejas; lo que, a su vez, daría lugar a las primeras investigaciones sobre culturas rurales.

Es en este contexto, y como resultado de sus primeros trabajos sobre América Latina, que G. Foster realiza su famoso viaje por España acompañado por Julio Caro Baroja entre 1949-1950 (Foster, 1951). La realidad que se encontró fue la de un país empobrecido económica y culturalmente, con una población mayoritariamente rural y una agricultura tradicional, lo que la convertían en un lugar idóneo para aplicar la propuesta de la corriente folk norteamericana: análisis de prácticas económicas, valores, costumbres y comportamientos de las culturas campesinas en una recién descubierta área de estudio para los antropólogos anglosajones: el Mediterráneo. Fue este el mismo período y contexto académico en el que el inglés Pitt Rivers se instaló en la Sierra de Cádiz para escribir la primera monografía antropológica sobre España: *The People of the Sierra* (1954).

Mucho se ha escrito sobre este incipiente periodo, que en otro lugar hemos denominado «Antropología en España sin antropólogos españoles» (Aguilar, Feixa, Melis, 2000). Una etapa y un modelo de investigación muy discutidos por los posteriores antropólogos españoles durante la década de los 70. Las críticas se centraron por igual en las bases paradigmáticas que alimentaron tales estudios y en las herramientas metodológicas

¹ Este trabajo se inscribe en el grupo de investigación TECUDE «Territorio, Cultura y Desarrollo». Forma parte de los resultados del proyecto «La producción de calidad: nuevas estrategias rurales para nuevos consumidores» del Ministerio de Educación y Ciencia. I+D (CSO2010-22074-C03-01). Ministerio de Ciencia e Innovación y Fondos Feder.

con que fueron elaboradas. En esencia, *estudios de comunidad*, que ofrecían generalizaciones culturales extraídas de casos muy concretos y que terminaron por construir la imagen de la sociedad rural que enfatizaba sus supervivencias económicas sociales e ideológicas. Una realidad apostada en la tradición de sus instituciones, cuya incipiente crisis obedecía siempre a cambios externos, personalizados en la emigración y el urbanismo. Un panorama que aparece muy bien representado en la obra compilatoria de Aceves y Douglass: *Los aspectos cambiantes de la España rural*, de 1976.

No es el objetivo de este texto el de realizar un recorrido exhaustivo por esta etapa y por los numerosos estudios, tanto anglosajones como españoles, que conformaron esa primera etapa de estudios sobre campesinos y vida rural. Sí me gustaría resaltar que, por razones de la naturaleza de la práctica de la antropología de esos momentos, fueron el propósito preferente de las tesis doctorales de toda una generación de antropólogos.

Le debemos precisamente a Joan Prat una magnífica síntesis analítica de este período y de las bases conceptuales y metodológicas sobre las que se elaboraron (J. Prat, 1992). Igualmente interesante resulta la revisión de esta etapa hecha desde el punto de vista de aquellos jóvenes antropólogos extranjeros (Brandes, 1991; Cátedra, 1991). Como especialmente ilustrativo al respecto resultan los artículos dedicados por algunos de estos mismos autores en el libro colectivo que recoge los Simposios del XII Congreso de Antropología (Díaz Viana *et alii*, 2011).

La visión tradicional de la corriente folk norteamericana no agotó la riqueza investigadora que el tema de los campesinos proporcionó a las ciencias sociales. Por el contrario, se convirtió, a partir de la década de los 70, en un campo de discusión y encuentro multidisciplinar en el que sociólogos, economistas, geógrafos y antropólogos trataban de profundizar en las bases de la economía doméstica y su articulación con el mercado, en los cambios en la política agraria, en los sistemas de poder y las relaciones con el Estado y en las cuestiones étnicas, entre otras nuevas preocupaciones. Viejos y nuevos temas que ahora eran iluminados a partir del rescate de la tradición marxista y la vieja escuela de estudios campesinos liderada por Chayanov (1925), cuyo mejor reflejo es la aparición de la revista *Journal of Peasant Studies* en 1973.

En este contexto, la aportación de la economía política de la mano de Wolf y su libro *Peasants* (1971) fue decisiva para entender una segunda hornada de estudios sobre campesinos entre los antropólogos españoles. Joan Prat, en la obra ya citada (1992), nos da un muy acertado balance de la vitalidad de distintos grupos en los diversos departamentos universitarios españoles; de la influencia que Àngel Palerm (1976) ejerció en aquellos jóvenes investigadores, a través de la figura de su hijo, Juan Vicente Palerm, así como de las intensas relaciones de estos estudiosos con sociólogos y economistas rurales, muy bien representadas por la figura y obra de E. Sevilla Guzmán (1979). La riqueza y el potencial de este grupo contó con una voz propia y de primer nivel, la revista *Agricultura y Sociedad*. Creada por el Ministerio de Agricultura en 1976, fue el mejor reflejo de la vitalidad de los estudios rurales dentro y fuera de España. La clausura de la publicación en 1998 marcó precisamente el final de esta etapa de Estudios Rurales. Precisamente su director, Cristóbal Gómez Benito, junto con Juan José González, fueron los coordinadores de sendos libros colectivos que recogen la potencialidad de este campo de estudio. Dos volúmenes, que bajo el título genérico de *Agricultura y Sociedad en la España contemporánea* (1997) y *Agricultura y Sociedad en el cambio de siglo* (2002), siguen siendo una referencia importante para este campo de estudio, porque además dieron entrada a un

nutrido grupo de autores de las distintas disciplinas que han constituido este campo de estudio, la antropología entre ellas, con el texto de Bretón, Comas y Contreras (1997).

Sintetizar las causas del ocaso de este campo es ciertamente complejo, pero quizás, y simplificando, podríamos decir que la crisis del campesinado se extendió al mismo campo de estudio de la antropología. Desaparecidas muchas de las condiciones económicas sobre las que se construyó este objeto de trabajo, la antropología fue incapaz de trascender hacia otros grupos sociales igualmente rurales, pero que habían permanecido ajenos a nuestra mirada. Y así, como si el campesino hubiera agotado la veta de los estudios rurales por parte de nuestra disciplina, muy lentamente el tema se fue eclipsando, para desaparecer casi totalmente con la entrada del nuevo siglo². Lo rural comenzó a ser percibido como lugar común de tradición e inmovilismo, de modo que su estudio fue considerado poco atractivo para la práctica de una nueva antropología, en la que eclosionan con fuerza nuevos temas: la antropología urbana, el género, el patrimonio, el turismo y el gran paradigma que servía de nuevo marco explicativo al cambio y sus fenómenos: la globalización.

Lo cierto es que muchos de estos temas de moda seguían teniendo como contexto el escenario rural, que explicaba por ejemplo el valor ascendente de los estudios sobre patrimonio, alimentación y nuevas formas de consumo, o el papel del género en la nueva agricultura y la economía sumergida, las nuevas segmentaciones del mercado de trabajo y la emigración. Definitivamente, los antropólogos no supieron ver que esos nuevos temas encontraban también explicación en el profundo proceso de transformación que lentamente se estaba fraguando en los territorios rurales desde finales del pasado siglo. Se trataba de un cambio dirigido, al menos por lo que a Europa se refiere, desde la Política Agraria Común (PAC). A partir de entonces la política de desarrollo se convirtió en el nuevo paradigma para explicar esa nueva ruralidad, que respondía a nuevas reglas, nuevos tiempos y nuevos actores.

Nuevos paradigmas de análisis para nuevos escenarios rurales

El error consistió en seguir confrontando lo rural a lo urbano, mantener esa vieja dicotomía en la que, a esas alturas, ya nadie creía, pero tampoco interesaba rebatir. Por entonces, en nuestro país las ciencias sociales estaban más interesadas en investigar los nuevos fenómenos urbanos que terminaron por consagrar estos espacios como los propios del cambio, para relegar lo rural a ámbitos ajenos a toda dinámica (González y Moyano, 2007).

Y lo peor es que este estado de cosas tuvo su repercusión en la propia reproducción de nuestra disciplina en el ámbito académico. De ahí algunas decisiones tan controvertidas como la de hacer desaparecer asignaturas como Antropología del campesinado en la licenciatura de Antropología social de mi universidad, ante la presión de un conocido miembro de mi departamento. La desaparición actual de los campesinos explicaba tal decisión, al tiempo que paradójicamente se mantenía la Antropología urbana.

¿Qué nos estábamos perdiendo volviendo nuestros ojos al mundo rural? Una nueva realidad que nos mostraba unos espacios rurales inscritos en su dimensión local, pero insertos en procesos globales, entendiendo estos últimos en el sentido de nuevas

² Todavía apareció como uno de los temas de estudio de los antropólogos en el libro que en 1996 coordinaron Joan Prat y Ángel Martínez (Aguilar, 1996).

pautas de organización de sociedades avanzadas. Una ruralidad, así, plenamente adscrita a procesos y fuerzas socioeconómicas más amplias, que bien puede ser definida como *ruralidad líquida* (Camarero y González, 2005), tomando prestado el concepto de *modernidad líquida* de Bauman (2004).

Desde luego, esta idea propone un modelo mucho más ajustado a la realidad actual de unos escenarios de naturaleza múltiple, donde conviven grupos sociales tradicionales con nuevos empresarios y emprendedores, agentes sociales y una nueva clase de técnicos y políticos que piensan, gestionan y actúan sobre propuestas concretas de desarrollo, a partir de la mediación que les ofrece cada uno de sus territorios concretos. En definitiva, esta imagen nos sitúa frente a un universo sujeto a itinerarios múltiples y complejos que lo aleja ostensiblemente de la representación dual a la que nos tenían acostumbrados las clásicas visiones duales sobre el mundo rural: *rural-urbano*, *dentro-fuera*, *ciudad-campo*, *local-global*, etc. (González Fernández, 2001).

Elegir esta estrategia teórica supone recurrir al fenómeno largamente estudiado por la literatura científica reciente (Friedman, 2001; Urry, 2003); tal es el hecho de que cualquier aproximación a la realidad social de nuestro tiempo pasa casi de forma inevitable por la referencia ineludible a la *globalización*, entendida como el contexto que explica los procesos sociales que difícilmente pueden ser analizados sin su concurso.

Desde luego, es obvio que la reestructuración del sistema económico mundial ha tenido su eco en los espacios y sociedades rurales, tendencia que se ha manifestado con especial persistencia desde mediados de los 80. De esta forma, podemos afirmar que los territorios y la sociedad rural, al igual que el resto de territorios y sociedades, están inmersos en el conjunto de *procesos globales* que conducen a la constitución de sociedades cada vez más interdependientes e interconectadas, en las que la lógica económica pasa a ser dominante, impregnando todos los ámbitos de la vida social (Bueno y Aguilar, 2003).

Esta nueva realidad ha hecho necesaria la redefinición de los viejos postulados que asociaban ruralidad con agricultura y la definían como contrapuesta a lo urbano-moderno-industrializado. De forma definitiva, la intensificación y aceleración de los procesos globales se ha erigido como el más reciente y sólido argumento con que oponerse a las viejas, y ya manidas, dicotomías que enfrentaban lo rural y lo urbano. Podemos afirmar sin paliativos que los cambios globales han terminado por desdibujar las fronteras entre el campo y la ciudad, y si estas fueron siempre poco precisas y bastantes permeables, hoy constituyen un marco de análisis poco adecuado para abordar una realidad social en la que ciudad y campo son solo piezas dentro de un mismo escenario global (Hoggart y Paniagua, 2001).

A estas alturas parece apropiado afirmar que estamos ante una doble transformación: la del propio objeto de estudio y la de nuestra forma de mirarlo. Pues, en efecto, la emergencia de este nuevo escenario rural, cada vez más alejado de su monocromía agraria, despojado ya de su cobertura de mundo tradicional, ajeno a los cambios y anclado en el pasado, sometido a una lenta transformación emanada desde las ciudades, es ciertamente ya una lectura caduca y desde luego superada por la verdadera realidad de dos espacios, el rural y el urbano, penetrados por una misma lógica económica global.

Las nuevas funciones de los territorios rurales

Este estado de cosas explica que las posiciones teóricas para abordar esa nueva ruralidad hayan desplazado su foco para estudiar tales transformaciones en su articulación con fenómenos más amplios. La gran contribución de esta posición será la de vincular el concepto de rural al de construcción social, tal y como ya aparece explícito en la obra colectiva *Constructing the Countryside* (1993), en la que se postula la necesidad de enfoques interdisciplinarios para entender los efectos combinados de las distintas fuerzas de cambios a escala económica, política e institucional. En esta posición van a coincidir otras propuestas, sustentadas por autores como Lash y Urry (1989), a partir del papel central que en la sociedad posindustrial posee la *economía de signos* y el *consumo de significado*, paradigmas centrales para el enfoque de los antropólogos, por cuanto se refieren a las nuevas funciones otorgadas a esta ruralidad, vinculada ahora a su naturaleza como objeto mismo de consumo en las sociedades posindustriales.

A este respecto, resultan ineludibles las reflexiones del belga Mormont (1987), que durante los años 80 definía lo rural como parte de las representaciones, tanto espaciales como sociales, de las distintas sociedades en cada momento histórico. Estos nuevos posicionamientos no sólo nos proporcionan un nuevo concepto de ruralidad sino que, sobre todo, abren nuevas posibilidades a la hora de estudiar temas clave de los estudios rurales, así como aspectos en la actualidad referenciales.

En primer lugar, desde luego, supone un avance fundamental a la hora de justificar la existencia de la ruralidad como campo de estudio de tradicional confluencia de sociólogos, antropólogos, geógrafos o economistas. Su importancia radica en el hecho fundamental de vincular las representaciones sobre lo rural al contexto de la evolución de las distintas sociedades, lo que supone afirmar que la comprensión del espacio rural remite al de la sociedad en su totalidad. Y este énfasis teórico, si invertimos los mismos términos del supuesto, nos conduce a otro no menos significativo: profundizar en la concepción de lo rural nos acerca a la comprensión de los procesos de las sociedades contemporáneas.

En síntesis, mantener este principio, que es central para los objetivos de las ciencias sociales, vuelve a poner el acento en la funcionalidad epistemológica de los estudios rurales como campo científico especializado. Desde este punto de vista, la investigación sobre los escenarios rurales se convierte en un observatorio privilegiado de la imagen con que la sociedad se representa en cada momento histórico.

Si atendemos a la dirección de estas transformaciones, lo que se nos aparece tiene menos de foto fija de una ruralidad anclada en la tradición, en la que quedan pocos rastros de grupos homogéneos, aislados y autosuficientes, y más de rápidas secuencias que, a modo de película, nos ofrecen la visión de nuevos paisajes en transformación, con menos especialización agrícola y economías muy diversificadas, habitados por una población crecientemente móvil y conectada con grandes procesos globales (Oliva, 2010).

Sentadas estas premisas, parece igualmente claro que la definitiva integración económica de ambos mundos no ha significado la desaparición inmediata del imaginario largamente construido sobre los mismos. Un proceso paradójico, por cuanto se ha ido consolidando al mismo tiempo que las diferencias rural-urbano desaparecían, y por ello, acentuándose la necesidad de producir e incluso de reinventar una imagen de una ruralidad ya inexistente.

Será, precisamente, esta nueva funcionalidad de lo rural, esta redefinición dentro de la sociedad global, la que ha convertido estas áreas en objeto de las nuevas iniciativas económicas, sustentadas desde los nuevos protagonistas del desarrollo rural y configuradas en el centro de las aspiraciones sociales de una clase media cada vez más receptiva a los mensajes simbólicos asociados a la ruralidad. La paradoja es que las ya caducas dicotomías rural-urbano parecen haber intercambiado sus valores, de modo que estamos ante esa especie de *idilio rural* (Hervieu, 1997), que ha dejado de percibir la ruralidad como problema para convertirla en una necesidad, y así, frente a su desaparición, ahora se busca la preservación; frente a su ocaso, ahora se trabaja por su reinención (Camarero y González, 2005).

Si, como decimos, la definición de los espacios rurales ha dejado de construirse sobre la clásica diferenciación con lo urbano, de lo que deberíamos hablar es más de distinción, en el sentido en que Bourdieu (1998) usa el concepto, estrechamente vinculado con los intereses de las nuevas clases medias. Nos situamos así frente a un nuevo escenario rural, donde la antigua variable ecológica sigue siendo funcional como criterio espacial. Un hábitat, en parte, construido a partir de su especialización agraria original. Una actividad que, sin ser hoy la fundamental, ha delimitado sus características distintivas, generado unos paisajes específicos y una biodiversidad natural y cultural que conforman en la actualidad el rico patrimonio de estos territorios (Amaya, 2010).

Sin embargo, esta diferencia ya no es dual, ni siquiera gradual o continua; es un espacio fluido, un territorio líquido (Camarero y González, 2005). Y siguiendo con esta línea argumental, podríamos decir aún que el criterio de la diferenciación espacial ha devenido en el de *distintividad cualitativa*, que explica su progresiva especialización hacia la producción de calidad tanto material como paisajística y de naturaleza, así como de consumo de ocio. Solo desde estos supuestos, cuya causalidad trasciende a la realidad local, podremos entender la nueva lógica de las acciones de desarrollo que se erigen en estrategias locales de respuesta a necesidades estructurales globales.

La nueva arquitectura del desarrollo rural

El desarrollo rural, tal y como se ha afirmado antes, constituye el nuevo paradigma para explicar la nueva realidad rural; de hecho, ha venido a sustituir al paradigma de la modernización, que a partir de los años 60 fue la base teórica que trató de explicar las consecuencias de la *revolución verde* (Ploeg *et alii*, 2000). Un modelo económico que incluía entre sus principios los de productividad agrícola, intensificación y capitalización, y que, a escala social, dio paso a un proceso de profundo cambio del mundo rural, ejecutado desde pautas de la supuesta modernidad que habitaba en las grandes concentraciones urbanas.

Hablar de desarrollo rural remite a las recientes prácticas de políticas que se están ejerciendo en el medio rural europeo desde la PAC, o más exactamente desde los últimos cambios de orientación de esta gran política comunitaria. De nuevo, tales ajustes de la lógica de la política agraria europea consolidan la interrelación global entre agricultura y sociedad. Y ello porque, a escala global, dicho cambio consiste en la reestructuración general de la economía desde una orientación de economías de escala e integración vertical a las regidas por nuevos valores de flexibilización (Piore y Sabel, 1990).

Este proceso de reorientación de la PAC, iniciado a partir de la década de los 90, vino a cuestionar finalmente las medidas modernizadoras impuestas desde los 60: un modelo intensivo de agricultura fundamentado en un crecimiento de la cantidad de alimentos, apoyado en innovaciones químicas y genéticas, junto a la masiva mecanización de las labores agrícolas, que elevaron la productividad de la tierra hasta límites insospechados.

Entre los años 80 y 90 este modelo de PAC evidenciaría sus contradicciones con las nuevas dinámicas de mercado, fundamentalmente con un modelo de consumo ascendente que privilegiaba los productos diferenciales, sobre todo aquellos que incluyeran un elevado grado de seguridad, en el caso de los alimentarios.

Era, además, necesario encontrar un nuevo modelo productivo que superara los desequilibrios regionales inherentes al proceso de modernización. Para lograrlo había que armonizar la oferta y la demanda mediante la reducción de la producción, lo que generaba, además, para este proyecto dos nuevas preocupaciones fundamentales: las medidas de protección medioambiental y el desarrollo rural. Se consagraban así medidas relacionadas con la *ambientalización de la agricultura* (Moyano y Paniagua, 1998). Interesa resaltar sobre todo que el nuevo paradigma persigue la intensificación capitalista de la agricultura y el diseño de un nuevo modelo de mundo rural no centrado exclusivamente en la producción agraria, sino en la diversificación de actividades económicas y en la multifuncionalidad de la agricultura, elementos fundamentales para entender el contexto de revalorización de los productos locales y la puesta en valor del patrimonio tanto cultural como natural (Aguilar, 2005).

La nueva política de desarrollo rural aporta, como valor innovador, el enfoque territorial (Esparcia y Noguera, 1999) que propicia el paso desde una concepción de *territorio-sopORTE* a la de *territorio-recurso*, identificándose cada vez más con la cultura local y cuidando los aspectos de imagen e identidad, que además potencia una agricultura al servicio de los territorios rurales, cuya misión no consistía solo en producir sino también en mantener un mundo rural activo, que velara por la conservación del paisaje y por la producción de alimentos de calidad³.

Desde estas directrices se diseñaron los programas concretos de intervención, cuyos mejores representantes fueron las *Iniciativa Leader*, que desde 1991 serían seguidas por un sinnúmero de programas tendentes a activar el mundo rural apostando por la diversificación de actividades económicas.

No olvidemos un hecho fundamental —en realidad ya lo afirmábamos al principio—: estamos ante un fenómeno de transformación de los espacios rurales perfectamente diseñados desde instancias supranacionales como la única respuesta posible, a día de hoy, de estos espacios a los retos económicos de la globalización. Pero es evidente que estos posicionamientos han requerido una novedosa armazón institucional, que ha rediseñado el nuevo mapa de la ruralidad ubicando a nuevos actores, nuevos agentes y nuevas agencias en el mapa político de toma de decisiones, en correspondencia a la nueva división administrativa en la que se ha replanteado el escenario rural (Pérez y Aguilar, 2010).

³ En este sentido, la nueva PAC parece que intenta hacer convivir una agricultura competitiva orientada a los mercados internacionales con una agricultura extensiva, respetuosa con el medio ambiente; una dualidad productiva que implica una contradicción interna, y cuya correlación de fuerzas es claramente favorable a la primera. Es cierto, no obstante, que se debe considerar como positivo el hecho de que se encuentre plasmado ya en documentos oficiales, aunque el camino a andar sea lento y no exento de contradicciones e incertidumbres.

El nuevo modelo rural y los productos locales

Este nuevo escenario rural se corresponde con las nuevas funciones de estos espacios en las sociedades posindustriales, vinculadas no solo a la producción agrícola, sino también a satisfacer recientes demandas sociales, tanto de consumo directo como de calidad ambiental, paisajística y cultural. Es esta una realidad que entronca directamente con el cambio en las pautas de consumo, con un discurso donde se entrecruzan inquietudes ecológicas con preocupaciones por la seguridad alimentaria y por la salud.

Este contexto explica la creciente demanda por productos de calidad, cuyo valor añadido reside precisamente en su vinculación con un territorio concreto. Los elementos consustanciales de su *ecología*, su *tradición*, su *historia*, se incorporan como elementos distintivos a esos productos locales (Lozano y Aguilar, 2010), y es a partir de esa transferencia de significados sociales como logran sus características diferenciales de cara a mercados cada vez más globales.

No olvidemos que la sustitución de una economía de volumen por una economía de valor, mediante la generación de productos intensivos en conocimientos, es otra de las constantes de la globalización. Estos nuevos nichos de mercado son los que están empujando a los productores rurales a asociarse y buscar nuevos productos diferenciales con los que competir. A esta tendencia obedece la actual proliferación de las *marcas de calidad* que vienen a avalar las cualidades diferenciales o la renta de especificidad que determinados alimentos poseen (Treggear *et alii*, 2007). Destacan, en este sentido, las certificaciones que garantizan la vinculación de un producto con un territorio, una materia prima, un saber-hacer y/o unas técnicas de elaboración concretas, como son los casos de la *Denominación de Origen Protegida* y la *Indicación Geográfica Protegida*. De otro lado, las que vinculan el producto con un método de producción específico, tal y como propugnan la *Producción Ecológica* y la *Agricultura Integrada*, que, en líneas generales, se caracterizan por eliminar y reducir, respectivamente, la utilización de insumos químicos o sintéticos (Lozano, 2011).

La búsqueda por posicionarse en el mercado es hoy una de las constantes de esta nueva economía rural. A este tipo de acciones van dirigidas, precisamente, muchos de los programas de desarrollo rural, que han tendido a crear marcas territoriales más allá de las agroalimentarias. Este fenómeno, que ha generado cierta esquizofrenia por *labelizar* el mundo rural, nos habla de los peligros de esa progresiva tendencia de *musealizar* la realidad (Bowen, 2011). Porque, más allá de los productos agroalimentarios, los mismos territorios rurales se constituyen actualmente como marcas, bien ligadas a las especificidades ecológicas del territorio (*Marca Parque Natural*), bien a las técnicas tradicionales de elaboración de un determinado producto local (*Marca Artesana*), así como a las excelencias turísticas de las zona (*Marca Q de calidad*) (López y Aguilar, 2011). Estamos, así pues, ante un fenómeno plenamente adscrito a los modelos de consumo del capitalista actual, propios de una *economía de signos y espacio* (Lash y Urry, 1987), en la que el énfasis de la producción material de objetos se desplaza a la producción de significados (Appadurai, 1986).

Lo importante de este proceso es la actual revitalización de muchas de las actividades económicas, prácticas, tecnología y saberes tradicionalmente vinculados al mundo rural, consideradas hasta ahora como tradicionales, arcaicas o superfluas y, en tal sentido, menospreciadas, arrinconadas u olvidadas en el anterior proceso de modernización. Y así,

este proceso de revalorización y reinención de lo rural es definitivamente una decisiva combinación de lo nuevo y lo viejo. Una precisa recombinación de recursos, coordinación y (re)modelación de las bases materiales y sociales y el renovado uso del capital ecológico, social y cultural de estos territorios rurales (Ploeg et alii, 2000).

En esa vuelta hacia prácticas, manejos, técnicas y saber hacer tradicionales, ahora readaptados a las nuevas exigencias de gusto, estéticas y controles de salubridad, residen muchas de las innovaciones de estos productos. El encuentro entre la tradición y la innovación es el elemento sustentador de la excelencia y la calidad de estos nuevos productos locales, y por extensión de estos nuevos escenarios rurales.

Esta es una de las más interesantes manifestaciones de esta nueva realidad que hasta aquí hemos intentado definir, uno de los fenómenos que la convierte en un privilegiado observatorio de cambios sociales más amplios. Una realidad que, como decíamos al principio, ya es parte indisoluble de procesos globales emergentes. Los viejos paradigmas y los esquemas duales hace tiempo que dejaron de ser operativos para describir su complejidad actual, y ya es hora de que los antropólogos sigamos ayudando a construir otros nuevos. En gran medida volviendo a involucrarnos en la larga tradición de estudios rurales de otros científicos sociales.

Creo, sinceramente, que estamos en el buen camino; en este sentido, merece destacarse la celebración, tras años de silencio por parte de nuestra disciplina en España, de una Mesa de Trabajo sobre «Antropología y Nuevas Ruralidades» en el reciente Congreso de Antropología de León (Pereiro, Prado y Roseman, 2011). Este evento nos ha permitido retomar la reflexión sobre una variabilidad de casos que nos demuestran que el rural es un escenario que ya no es el hábitat de campesinos, ni siquiera sigue poblado mayoritariamente por agricultores y empresarios agrícolas, sino por una población rural móvil, heterogénea, donde cada vez tienen mayor cabida nuevos grupos sociales, emprendedores y jóvenes empresarios, que están ocupando y regenerando nuevos y viejos nichos de mercado. Una población rural, en suma, que hay que redefinir porque está en pleno proceso de tránsito, es reflejo de nuevos tiempos, está sometida a nuevas reglas y está ocupada por nuevos actores.

Bibliografía

- ACEVES, Joseph. B. y A. DOUGLAS, William (eds.) (1976), *The Changing Faces of Rural Spain*, Cambridge, Mass. Schenckman.
- AGUILAR, Encarnación (1996), «Campesinos», en Joan PRAT y Ángel MARTÍNEZ (eds.), *Temas de Antropología Cultural*. Barcelona, Ed. Ariel, pp. 113-127.
- (2005), «Productos locales, mercados globales: nuevas dinámicas en el medio rural», en M. GARCÍA DOCAMPO (ed.). *Perspectivas teóricas en desarrollo local*. Ed. Netbiblo. A Coruña, pp. 405-423.
- AGUILAR, Encarnación; FEIXA, Carles y MELIS, Ana (2000), «Tradiciones y escenarios actuales de la Antropología en España». *Nueva Antropología*, vol. XVII, 58, pp. 101-122.
- AMAYA CORCHUELO, S (2010), «Patrimonio cultural y desarrollo rural como respuesta local ante procesos globales.», en J. MARCOS; S. RODRÍGUEZ y E. LUQUE (eds.),

- Nos-Otros: *Miradas antropológicas sobre la diversidad*. Badajoz. Asamblea de Extremadura, pp. 889-902.
- APPADURAI, Arjun (ed.) (1986), *La vida social de las cosas. Perspectivas culturales de las mercancías*, México, Grijalbo.
- BAUMAN, Zygmunt (2004), *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BECK, Ulrich (1998), *¿Qué es globalización?. Falacias del globalismo, respuestas a la Globalización*, Madrid, Paidós.
- BOWEN, Susan y DE MASTER, K. Kathryn (2011), «New rural livelihoods or museums of production? Quality food initiatives in practice», *Journal of Rural Studies*, vol. 27, pp. 73- 82
- BOURDIEU, Pierre (1998), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid. Taurus.
- BRANDES, Stanley (1991), «España como 'objeto' de estudio: reflexiones sobre el destino del antropólogo norteamericano en España», en M. CÁTEDRA (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid, Júcar, pp. 231-249.
- BRETÓN, Víctor; COMAS, Dolores y CONTRERAS, Jesús (1997), «Cambio social en la agricultura familiar española», en GÓMEZ BENITO, Cristóbal y GONZÁLEZ, Juan José (eds.), *Agricultura y Sociedad en el cambio de Siglo*. Madrid, Mc Graw-Hill, pp. 652-672.
- BUENO, Carmen y AGUILAR, Encarnación (coords.) (2003), *Las expresiones locales de la globalización. México y España*. México, CIESAS, Universidad Iberoamericana y Ed.Porrúa.
- CALDENTEY, Pedro y GÓMEZ MUÑOZ, Ana C. (1996), «Productos típicos, territorio y competitividad», *Agricultura y Sociedad*, pp. 80-81.
- CAMARERO, Luís y GONZÁLEZ, Manuel (2005), «Los procesos recientes de transformación de las áreas rurales españolas: una lectura desde la reestructuración ampliada. *Sociología*, vol. 15, pp.95-123.
- CÁTEDRA, María (ed.) (1991), *Los españoles vistos por los antropólogos*, Madrid-Gijón, Júcar.
- CHAYANOV, Alexandre (1974) [1925], *La organización de la unidad domésticacampesina*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- DÍAZ, Luís; FERNÁNDEZ, Óscar y TOMÉ, Pedro (coords.) (2011), *Lugares, Tiempos, Memorias. La antropología ibérica en el siglo XXI*, León, Universidad de León.
- DEATON, James; BUSCH, Lawrence; SAMUELS, Warren y THOMPSON, Paul B. (2010), «A note on the economy of qualities: attributing production practices to agricultural practices», *Journal of Rural Social Sciences*, vol. 25, 3, pp. 99–110.
- ESPEITX, Elena (1996), «Los nuevos consumidores o las nuevas relaciones entre campo y ciudad a través de los productos de la tierra», *Agricultura y Sociedad*, pp.80-81.
- ESPARCIA, Javier y NOGUERA, Joan (1999), «Reflexiones en torno al territorio y al desarrollo rural», en RAMOS REAL (ed.), *El Desarrollo Rural en la Agenda 2000*. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

- FOSTER, George M. (1951), «Report on an Ethological Reconnaissance of Spain». *American Anthropologist*, vol. 53.3, pp.311-325.
- FRIEDMAN, Jonathan (2001) «Sistema global, globalización y parámetros de la modernidad», en FRIEDMAN (ed.), *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 297-352.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Manuel (2001), *Sociología y ruralidades: la construcción social del desarrollo rural en el valle de Liébana*. Madrid. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- GONZÁLEZ, Manuel y MOYANO, Eduardo (2007), «Sociología rural», en Manuel PÉREZ YRUELA (comp.) *La Sociología en España*. Madrid. CIS, pp.107-141.
- GÓMEZ BENITO, Cristóbal y GONZÁLEZ, Juan José (eds.) (1997), *Agricultura y Sociedad en la España contemporánea*. Madrid, CIS.
- GÓMEZ BENITO, Cristóbal y GONZÁLEZ, Juan José (eds.) (2002), *Agricultura y Sociedad en el cambio de Siglo*, Madrid, Mc Graw-Hill.
- GÓMEZ MENDOZA, Josefina (2001), «Las nuevas funciones socioeconómicas y medioambientales de los espacios rurales», en GARCÍA PASCUAL, F. *El mundo rural en la era de la globalización: incertidumbres y potencialidades*. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- HERVIEU, Beltrán (1997), *Los campos del futuro*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- HOGGART, Keith y PANIAGUA, Angel (2001), «What rural restructuring?». *Journal of Rural Studies*, vol. 17, pp. 41-62
- LASH, Scott y URRY, John (1998), *Economías de Signos y Espacios*, Buenos Aires, Amorru Ed.
- LÓPEZ, Ignacio y AGUILAR, Encarnación (2011), «Denominaciones de origen y etiquetas regionales: Dos modelos de especialización territorial, Frisia (Países Bajos) y Sierra de Cádiz (Andalucía)», en PEREIRO, PRADO y ROSEMAN (coords.) *Antropología y Nuevas ruralidades*. Actas XII Congreso de Antropología, León, Universidad de León y FAAEE.
- LOZANO, Carmen (2011), *El sabor de la naturaleza: agricultura ecológica en Parques Naturales andaluces*, Sevilla, Fundación Blas Infante.
- LOZANO, Carmen y AGUILAR, Encarnación (2010), «Natural, tradicional y de la tierra. La promoción de la calidad agroalimentaria en los nuevos espacios rurales andaluces», en SOLER, M. y GUERRERO, C. (coords.), *Patrimonio cultural en la nueva ruralidad andaluza*. Sevilla, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, Consejería de Cultura, pp. 126-139.
- MARCHENAY, Philippe y LAURENCE, Bérard (2004), *Les produits de terroir, entre cultures et règlements*. Paris, CNRS.
- MARSDEN, Terry et alii (1993), *Constructing Countryside*, Londres, UCL. Press.
- MORMONT, Marc (1987), «Rural nature and urban natures», *Sociologia Ruralis*, vol. 27-1, pp. 1-20.

- MOYANO, Eduardo y PANIAGUA, Ángel (1998), «Agricultura, espacios rurales y medio ambiente», *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, vol. 19-20, pp.127-152.
- OLIVA, Jesús (2010), «Rural Melting-pots, Mobilities and Fragilities: Reflections on the Spanish Case», *Sociologia Ruralis*, vol. 50, 3, pp. 277–295.
- PALERM, Ángel (1987), «Antropólogos y campesinos. Los límites del capitalismo», en Ángel PALERM, *Antropología y Marxismo*. México, CIESAS, pp. 161-185.
- PÉREZ, Alberto y AGUILAR, Encarnación (2011), «Diversidad de modelos de desarrollo rural en Europa. Aportaciones al análisis comparativo entre casos españoles y franceses». En PEREIRO, PRADO y ROSEMAN (coords.), *Antropología y Nuevas ruralidades*. Actas XII Congreso de Antropología, León, Universidad de León y FAAEE.
- PIORE, Michael J. y SABEL, Charles (1990), *La segunda ruptura industrial*, Madrid, Alianza.
- PITT RIVERS, Julian (1954), *The People of the Sierra*, London, Weidenfeld and Nicholson.
- PLOEG, Jan Dower et alii (2000), «Rural Development: From Practices and Policies towards Theory», *Sociologia Ruralis*, vol. 40.4, pp. 391-407.
- PRAT, Joan (1992), *Antropología y Etnología*, Madrid, Ed. Complutense.
- SEVILLA GUZMÁN, Eduardo (1984), «A modo de presentación: Anotaciones para el pensamiento social agrario en España». En SEVILLA GUZMÁN (coord.), *Sobre agricultores y campesinos. Estudios de Sociología Rural de España*. Madrid, Servicio de Publicaciones Agrarias.
- TREGEAR, Angela; ARFINI, Filippo; BELETTI, Giovanni y MARESCOTTI, Andrea (2007), «Regional foods and rural development: The role of product qualification», *Journal of Rural Studies*, vol. 23, pp.12–22.
- URRY, Jonh (2003), *Global Complexity*, Polity, Cambridge.
- WOLF, Eric R (1971), *Los campesinos*, Barcelona, Nueva Colección Labor.

La Antropología y la construcción del «área cultural mediterránea»¹

LUIS CALVO-CALVO
Institución Milá y Fontanals (IMF-CSIC)

1. Adentrándose en el bosque: en homenaje a Joan Prat

Al despertarse en su dormitorio burgués forrado de cortinajes y terciopelos, Proust escuchaba cada mañana la sucesión de los pregones de los vendedores ambulantes, los paragueros, los músicos pedigüenos y ciegos: si no fuera por las fotos de Atget [Eugène] no sabríamos cómo eran las caras y las ropas de esas personas para las que no hay sitio en ningún relato histórico, transeúntes del tiempo de los que no queda ningún rastro (Muñoz Molina, Antonio, 2011: 8).

Como se ha expresado en diversas ocasiones, mientras que la antropología permite aproximarse, de manera empírica, al conocimiento de todo aquello que afecta a los procesos culturales y sociales, la literatura, la fotografía u otras materias creativas nos acercan a la realidad con ópticas y matices que difícilmente los estudios empíricos pueden abordar. Mas, ya sean de una u otra forma, todas permiten conocer mucho mejor la multiplicidad de registros de los entornos, pasados o presentes. Las palabras de Muñoz Molina sobre la obra de Atget son una viva expresión de algunas de las inestimables contribuciones de Joan Prat a la antropología hispana e internacional: *adentrarse en el bosque de la cultura y de la sociedad*, propiciando el desarrollo de innumerables estudios, requiere fe y tesón continuados: las numerosas líneas que su trabajo ha abierto, fruto del cual son estudios propios, en colaboración o como director, posiblemente sean algunas de sus mejores y más logradas aportaciones, las cuales quedarán para siempre en los anales de nuestra antropología. Posiblemente, la citada multiplicidad de registros es la que permite aquilatar, en toda su dimensión, su obra académica, científica e intelectual: valga la cita introductoria como mi más sincero homenaje a quien, además de maestro, ha sido, y es, amigo.

Dada la más que dilatada y prolija actividad, en todos los órdenes, de Joan Prat, mi contribución está centrada en un aspecto que quiere enlazar directamente con algu-

¹ Una primera versión de este texto se publicó en Calvo-Calvo, Luis (2001). Este estudio se inscribe en el proyecto MICINN-HAR2010-21333-C03-03 «Ciencia y creencia entre dos mundos. Evolucionismo, biopolítica y religión en España y Argentina».

nas de sus preocupaciones a lo largo de los años y que, además, siempre ha despertado mi atención por el frecuente uso que de ella se ha hecho y se hace en diversos órdenes y foros, una temática que suscita desde hace tiempo interés y preocupación en diversos órdenes, ya sea en el ámbito político —Unión para el Mediterráneo— o intelectual —*vg.* Henry Laurens (2010)—: conocer cómo se configura, al menos desde el discurso antropológico, todo aquello relacionado con la construcción de una «identidad» y de una «área cultural mediterránea». De hecho, se puede decir que, a pesar de orientaciones o visiones divergentes, el Mediterráneo se ha configurado, antropológicamente, como un potente referente cultural y simbólico a lo largo del tiempo.

De antemano, quiero agradecer a los organizadores de este homenaje su invitación para participar en este volumen: su iniciativa, que les honra, merece el más profundo respeto y agradecimiento.

2. El Mediterráneo y el proceso de construcción de una «área cultural mediterránea»

La creencia en una «área cultural mediterránea» ha permitido erigir una serie de discursos sobre la identidad de sus habitantes más allá de las dos posiciones básicas que se han adoptado para estudiar el Mediterráneo: la *minimalista* (solamente se pueden considerar «mediterráneas» las culturas ribereñas y las islas) y la *maximalista* (los rasgos culturales mediterráneos van más allá de su misma geografía). Estas posiciones han estado bien presentes en los discursos que la antropología ha construido a lo largo del tiempo sobre el Mediterráneo. Desde mi punto de vista, se pueden establecer tres grandes momentos en la conformación antropológica de esta «área».

2.1 *Orientalismo, pintoresquismo y etnogénesis*

La imagen etnográfica moderna sobre el Mediterráneo se comenzó, básicamente, a gestar a partir del siglo XVIII con los viajeros ilustrados europeos; es el caso, por ejemplo, de Goethe, quien ya en el año 1787 quedó cautivado por el «color popular» de Nápoles (Caro Baroja, Julio, 1990: 215). Con posterioridad, otros viajeros, como el catalán Ali Bei (*vid.* López, Alberto, 1996), hicieron contribuciones destacadas.

En la configuración del Mediterráneo como área cultural, con unos rasgos específicos y particulares, hay dos aspectos que han sido fundamentales: *el orientalismo* y *el pintoresquismo*. El estudio de estos elementos ha puesto al descubierto aspectos como las relaciones de poder durante la colonización o la forma en que los nativos del Mediterráneo han sido observados y concebidos a lo largo del tiempo por el imaginario colectivo europeo (Geary; Christraud, M., 1990: 291).

El orientalismo (entre otros estudios, *vid.* Khemir, Mounira, 1994) se nutrió, básicamente, de la visión romántica decimonónica europea y se manifestó por medio de numerosas configuraciones, entre las que cabe subrayar las fantasías que emergieron en la literatura y en la pintura europeas del siglo XIX. Los sueños occidentales sobre Oriente, en el cual también se incluía el Mediterráneo, fueron revelados en las representaciones de míticos desiertos, agrestes paisajes, mujeres semidesnudas, etc. En este sentido, las imágenes del tiempo de la colonización europea del norte de África presentan unas for-

mas de vida y un tipo de economía de carácter informal que reafirman la imagen de unos mundos marginales y secretos, de unos universos subterráneos poblados de seres extraños y atrasados (Prochaska, David, 1989: 32-33); así, por ejemplo, la fotografía no solamente certificó la existencia de unos espacios y de unas formas de vida que, en buena medida, nunca antes habían sido captados. De hecho, la fotografía ayudó, poderosamente, a crear esta imagen de los pueblos mediterráneos (Geary; Christraud, M., *op. cit.: ibid.*).

Por su parte, el *pintoresquismo*, que se puede entender como el «[...] conjunto de prácticas que engloban una gran variedad de objetos visuales y de estrategias ideológicas» (Prochaska, David, *op. cit.: 36.*), produjo una visión bastante simplificada y codificada de la realidad, visión en la que los individuos fueron presentados fuera de sus contextos naturales y reales, buscando la ilusión de lo que era real (*ibid.: 37*) gracias a la utilización de la abstracción como estrategia. El *pintoresquismo* se nutrió, en gran medida, de la propia tradición antropológica. La concepción tipológica de la humanidad dominante en aquel tiempo hizo que existiera una preocupación por la cuantificación, la cual dominó el método antropológico en la segunda mitad del siglo XIX (Edwards, Elizabeth, 1990: 240). Esta postura abonó el nacimiento del concepto de «tipo», utilizado hasta pasada la Segunda Guerra Mundial. De esta manera, las imágenes tipológicas reafirmaron la difusión del pintoresquismo y de los estereotipos para que estas imágenes fueran consideradas como «imágenes antropológicas» y, por lo tanto, el contenido quedó asimilado al mensaje. Con esta clase de imágenes, el fragmento se elevó a evidencia física (*ibid.: 241*) y, por lo tanto, la fragmentación y la segmentación de la realidad cultural produjeron una intensa dislocación de las categorías espaciales y temporales, puesto que se daba una fuerte negación del contexto cultural en el que vivían los «tipos». El mantenimiento de esta «fragmentación» a lo largo del tiempo tuvo consecuencias importantes, contribuyendo a mantener en el imaginario, centroeuropeo y anglosajón, las imágenes estereotipadas y pintorescas de los pueblos mediterráneos, imágenes asociadas a determinados rasgos físicos, organizativos o de personalidad; en definitiva, a su identidad cultural.

En cuanto al segundo aspecto, la investigación antropológica, hay que decir que tiene sus raíces principales en el estudio sobre los *orígenes* de las poblaciones y la *difusión* de los rasgos raciales y culturales. Como es bien sabido, el objetivo de la antropología física decimonónica fue la clasificación tipológica según las ciencias biológicas utilizando, básicamente, la antropometría y la craneología; de hecho, lo que se quería demostrar era la *naturaleza biológica de la cultura*, por lo que: «[...] el acento [se puso] sobre la naturaleza física de la humanidad, la cual podía ser clasificada y cuantificada, y situada adecuadamente en la estructura evolucionista» (Edwards, Elizabeth, 1990: 240). De esta manera, el determinismo llegaba a conclusiones del cariz que solamente se podía ser y hacer lo que estaba en función del lugar de origen (Ferrié, Jean-Noël, 1993: 141), lo cual confirmaba el «orden natural» de la evolución y de la organización social establecida.

En este sentido, la investigación llevada a cabo en el Mediterráneo se caracterizó porque quiso demostrar la influencia europea en la conformación étnica de las poblaciones mediterráneas o, por el contrario, la existencia de una auténtica «raza autóctona mediterránea» que confirmara la independencia con respecto a los pueblos del centro de Europa (especialmente, arios) y que, incluso, demostrara que el resto de los pueblos europeos derivaban de esta «raza». En el trasfondo de estos planteamientos se puede apreciar cómo el Mediterráneo fue un instrumento más para afirmar, por ejemplo, la legitimidad de la presencia europea en el norte de África, ya fuese francesa, italiana o española.

Dos antropólogos físicos fueron los que más contribuyeron a definir la realidad de una «área cultural mediterránea» desde el punto de vista antropobiológico: Lucien Bertholon (médico y antropólogo francés establecido en Túnez) (*vid.* Bertholon, Lucien, 1904 y 1913) y Sergio Sergi (antropólogo italiano) (*vid.* Sergi, Sergio, 1895 y 1901). El primero, tomando como centro de sus estudios los bereberes, planteó que su origen era nórdico, lo que de esta manera ayudaba a justificar la presencia francesa en el norte de África así como su política colonial (por ejemplo, la necesidad de realizar matrimonios entre la comunidad francesa y la tunecina [Ferrié, Jean-Noël, *op. cit.*: 144]). Según Bertholon, los rasgos culturales no eran otra cosa que la confirmación de lo que establecían la craneología y la antropometría: así, por ejemplo, se podía afirmar el origen celtorromano de los bereberes. Así mismo, planteaba que el difusionismo cultural no era posible sin la existencia previa de un difusionismo genético, es decir, no podía haber «asimilación cultural» sin «asimilación biológica», no podía existir «integración cultural» sin «integración poblacional» (*ibid.*, 143-144).

Por su parte, Sergi tenía unos planteamientos diferentes: para éste, existía una «raza mediterránea» originaria de África, la cual se convirtió en el elemento constitutivo esencial de los europeos, especialmente de la llamada «raza nórdica». Sergi, como se puede adivinar, lo que esencialmente estaba sosteniendo era «[...] que la civilización latina y los latinos no eran arios; es decir, que las grandes civilizaciones clásicas del Mediterráneo eran más indígenas que importadas» (*ibid.*, 144). No es gratuito recordar aquí la coincidencia en el tiempo entre los planteamientos de Sergi y los diversos movimientos literarios y artísticos que surgieron en Francia, Italia o, en el caso de España, Cataluña, para exaltar la latinidad frente a otras culturas (*vid.* Vallcorba, Jaume, 1994).

A pesar de las diferencias, lo que hay que destacar es el hecho de que tanto Bertholon como Sergi buscaban demostrar el parentesco, genético y cultural, de las poblaciones de las dos riberas del Mediterráneo (Ferrié, Jean-Noël, *op. cit.*: 145), así como, a pesar de las diferencias entre sus planteamientos, sobre el origen de la población (Bertholon sostenía el origen celtorromano y Sergi el indigenismo) y confirmar que «[...] en el Mediterráneo [había] soluciones de continuidad» (*ibidem*) tanto de carácter histórico como de otros tipos. Este aspecto tiene su importancia si se piensa en el discurso de los *noucentistes* catalanes (*vid.* Calvo-Calvo, Luis, 2010) o en la actitud imperialista de la Italia fascista (*vid.* Torelli, Mario, 2010).

2.2 Etnografía y analogía

Hacia los años veinte y treinta del siglo xx, la definición del «área cultural mediterránea» por rasgos somáticos o exclusivamente pintorescos comenzó a cambiar gracias al trabajo etnográfico de algunos estudiosos. Los nuevos enfoques (difusionismo, historia cultural, etc.) posibilitaron ofrecer una imagen un poco diferente de los pueblos mediterráneos. Entre las diversas contribuciones a este cambio de percepción existen dos casos significativos: los estudios filológico-etnográficos y los referidos al análisis de la analogía.

En el primer caso, éstos surgieron a partir de las investigaciones filológico-etnográficas que, desde finales del siglo xix, se llevaron a cabo en el Mediterráneo con el objetivo de analizar el origen y la evolución de las lenguas a través de la documentación etnográfica. Un ejemplo relevante de tales labores lo aportan los investigadores adscritos

al Seminario de Lengua y Cultura Románicas de la Universidad de Hamburgo, especialmente Fritz Krüger y sus discípulos, a partir de la década de 1920 (*vid.* Calvo-Calvo, Luis, 1991). Estos filólogos-etnógrafos tenían sus raíces intelectuales en el movimiento centroeuropeo decimonónico del *Wörter und Sachen* («Palabras y Cosas»), que tenía por objetivo la explicación de la evolución de las lenguas, así como la reconstrucción del cambio histórico por medio de la filología, basándose en la búsqueda del paralelismo de las unidades léxicas de cualquier idioma y la realidad que éstas expresaban, es decir, el análisis de las «palabras» y las «cosas»: por todo ello, la investigación filológica y etnográfica eran básicas.

Este interés se concentró de manera especial en el Mediterráneo, ya que éste respondía perfectamente al concepto de *unbekannte*, es decir, «desconocido» (Griera, Antonio, 1942: 44). Este término quería significar la necesidad de buscar los lugares originales, no contaminados todavía por la «Civilización» y el «Progreso». Según estos filólogos, el Mediterráneo era un espacio privilegiado porque todavía mantenía un grado bastante alto de originalidad en su cultura y en su lengua; así, son significativas las siguientes afirmaciones: «[...] Gracias a sus costumbres arcaicas, estos países constituyen un terreno sumamente favorable para dilucidar y aclarar; por la observación de fenómenos contemporáneos, la génesis del desarrollo de determinados elementos culturales [...] [su estudio puede] contribuir al esclarecimiento del proceso formativo y de la estructura de la cultura popular en todo el territorio europeo» (Krüger, Fritz, 1965: 65 y 92). Por otra parte, es obvia la comparación con la historia de la antropología anglosajona y francesa: si éstas tuvieron como su «espacio natural» las colonias de sus potencias, la antropología germana, después de la pérdida del imperio colonial alemán a raíz de la Primera Guerra Mundial, lo buscó en el Mediterráneo.

La transcendencia de este planteamiento fue importante: el prestigio de estos filólogos-etnógrafos, cuyas investigaciones estuvieron marcadas por un gran rigor, avalaba sus juicios sobre una área que, todavía en los años sesenta y setenta del siglo xx, era vista como un espacio claramente marcado por las supervivencias, el atraso cultural, económico y social: «La cultura mediterránea se caracteriza por su arcaísmo y conservadurismo en oposición a los territorios del norte y centro de Europa [...]. Los grandes movimientos culturales europeos no han abarcado la totalidad de las tierras mediterráneas, hallándose con frecuencia núcleos especiales (pescadores y ganaderos), generalmente situados en las islas, que viven según unas normas primitivas de carácter marcadamente arcaico» (Pan-yella, August, 1966: 155).

El segundo caso es el referido a los trabajos del antropólogo finlandés Edward Westermarck, la labor del cual tuvo una transcendencia mucho mayor que la de sus colegas germanos. Para aquél, la definición de una «área cultural mediterránea» surgió más por las argumentaciones basadas en la búsqueda de la analogía, geográficamente circunscrita, así como de sus variaciones, y no tanto por cuestiones puramente referidas a la etnógenesis o al estudio del origen de los pueblos (Ferrié, Jean-Noël, *op. cit.*, 147).

La diferencia entre los planteamientos de carácter somático (Bertholon y Sergi) y los de carácter cultural (Westermarck) residió en el hecho que para aquéllos «[...] la analogía [emanaba] de la identidad (a la vez que la probaba); [para éste], ésta la creaba» (*ibid.*: 148). Para los primeros, compartir unas creencias era signo de un origen común; para el segundo, solamente indicaba que había un espacio más o menos común y, por lo tanto, una serie de recursos similares.

En definitiva, tanto Krüger y los filólogos-etnógrafos germanos como Westermarck, junto a otros, fueron el antecedente directo de lo que, a partir de la década de 1950, ya se empezó a conocer como «área cultural mediterránea», lo que dio paso ya a una «antropología del Mediterráneo.»

2.3 El Mediterráneo y la antropología anglosajona

La crisis de la antropología después de la Segunda Guerra Mundial hizo que la disciplina empezara a cambiar de objeto de estudio; el interés no se concentró solamente en las sociedades primitivas sino que se amplió hacia las sociedades que estimulaban los estudios antropológicos; con todo, hay que decir que el acento marginal de las comunidades se mantuvo «[...] casi como si existiera un deseo inconsciente o una secreta esperanza para redescubrir 'el primitivo', el 'salvaje' y lo que era 'arcaico'» (Giordano, Christian, 1990: 111). De hecho, los primeros trabajos sobre lo que se ha dado en llamar como «antropología del Mediterráneo» utilizaron los mismos parámetros teóricos que en el estudio de las sociedades ágrafas (las conocidas tradicionalmente como 'primitivas'): comunidades relativamente aisladas, pequeñas y autosuficientes, lo cual provocó que algunos de estos estudios generaran una serie de imágenes ciertamente idílicas, e incluso bucólicas, de las sociedades analizadas.

Los primeros trabajos desde la perspectiva de la antropología social y con un enfoque panmediterráneo hay que situarlos en los estudios de Robert Redfield sobre las anomalías de la personalidad de los campesinos mediterráneos en los años cincuenta (Gilmore, David, 1982: 175-176). Poco tiempo después, Julian Pitt-Rivers y John G. Peristiany organizaron varios simposios para explorar los rasgos distintivos de las sociedades mediterráneas. Ya bien entrados los años sesenta, Eric Wolf y Ernest Gellner trabajaron sobre la comparación de la sociedad y el simbolismo religioso de la Europa latina con los países musulmanes. Con posterioridad, Jane Schneider publicó una interesante reflexión teórica sobre los orígenes del complejo mediterráneo del honor y la vergüenza. A partir de estos momentos, un número significativo de antropólogos, especialmente anglosajones, empezaron a trabajar en el Mediterráneo, lo cual creó importantes confusiones, especialmente cuando se comparaban las dos riberas. Como expuso Gilmore en el artículo mencionado, el libro de John Davis *Antropología de las sociedades mediterráneas*, así como varios trabajos de Jeremy Boissevain, contribuyeron a aclarar el panorama, ya que demostraron importantes similitudes entre el norte y el sur del Mediterráneo, lo que sugería numerosas áreas de posible colaboración.

En la década de 1980, siguiendo la estela de la propia revisión que la antropología hizo de sus métodos y de sus teorías, se llevaron a cabo diversos estudios que analizaban buena parte de las investigaciones realizadas hasta ese momento. Lo que se vio, en primer término, fue que un gran número de monografías obviaban la complejidad de los grupos y de las colectividades estudiadas y dejaban de lado aspectos como la creciente urbanización, el papel del Estado, etc., buscando uniformidades inexistentes. Así mismo, la propia definición de «área cultural mediterránea» se puso en duda porque se consideró que era un concepto obsoleto, ya que tendía: «[...] a transformar las complejas configuraciones sociales en monótonas agregaciones» (Giordano, Christian, *op. cit.*: 114) por lo cual se empezó a considerar que, quizás, sería mejor buscar otras denominaciones a la hora de

definir este espacio geográfico, como por ejemplo la expresión «ámbito histórico». Esta designación impide caer en nuevos «neotribalismos», obviando así términos e ideas como «arcaico», «supervivencia» o «exótico» (*ibid.*: 120). Hay que recordar, por otra parte, que ya Julio Caro Baroja escribió que para muchos antropólogos anglosajones era más importante conocer algunos pueblos africanos, como los nuer o los azande, que los moriscos para entender la dinámica cultural de Andalucía (*vid.* Caro Baroja, Julio, 1968 y 1974). De hecho, la crítica fue tan fuerte que incluso se ha llegado a cuestionar la validez epistemológica y heurística de una «antropología de las sociedades mediterráneas», de lo cual constituye un magnífico ejemplo la reflexión de J. R. Llobera «El Mediterráneo, ¿área cultural o espejismo antropológico» (1990).

Con todo, y a pesar de las críticas, se ha ido configurando la necesidad de construir proyectos de investigación que pongan de relieve los rasgos comunes y las diferencias entre los habitantes del Mediterráneo; rasgos como la fuerte orientación urbana, el remarkable rechazo hacia los estilos de vida rurales y hacia los trabajos de carácter manual, las agudas estratificaciones sociales y económicas, la inestabilidad política, los estados débiles y un rechazo a las diferentes formas de burocratización, la rígida segregación sexual, la tendencia hacia las más pequeñas formas de unidades de parentesco, el acusado síndrome del honor y la vergüenza —los cuales definen la reputación personal y sexual de las personas—, la vida comunitaria de carácter atomístico, etc. (Gilmore, David, *op. cit.*: 178-179). Por otra parte, algunas contradicciones son también significativas de estas sociedades, como por ejemplo: se aún una ideología de la dominación de los hombres en la sociedad con una fuerte orientación matriarcal, la rivalidad entre hermanos o familiares a pesar de la solidaridad familiar o la convivencia del machismo con situaciones en que los hombres adoptan actitudes claramente femeninas (*ibidem.*).

Entre las diversas conclusiones que se pueden extraer de la periodización aquí presentada, querría destacar, frente a las posiciones que rechazan tanto una «antropología del Mediterráneo» como aquéllas que creen en ella, que resulta necesario adoptar una postura «cautelar» que deje de lado cualquier tipo de uniformismo (orden social cerrado, uniformidad institucional, unidad cultural como sustrato cultural, etc.) (*vid.* Trias Mercant, Sebastià, 1993: 34-35).

En definitiva, lo que me parece más significativo es que, a pesar de orientaciones y visiones enfrentadas, el «Mediterráneo» se ha ido configurando, antropológicamente, como un *referente cultural* y *simbólico* a lo largo del tiempo, que, utilizando unas palabras de Paul Ricoeur (1995: 190), tiene como característica principal la *extraterritorialidad* y la continuada *recontextualización* que hace que la «mediterraneidad» haya sido y siga siendo *revivida* y *repensada* de manera continua, a pesar de las épocas, las corrientes de pensamiento, los cambios políticos u otros aspectos.

Bibliografía

BERTHOLON, Lucien (1904), *Origines néolithique et mycénienne des tatouages des indigènes du nord de l'Afrique*. Paris: Storck et Masson [extrait des *Archives d'anthropologie criminelle, de criminologie et de psychologie normale et pathologique* (nlle série) III (130)].

- (1913), «Sociologie comparée des Achéens d'Homère et des Kabyles contemporains», *Revue tunisienne*, 97, pp. 190-199.
- CALVO-CALVO, Luis (1991), «Fritz Krüger y los filólogos del Seminario de Lengua y Cultura Románicas de la Universidad de Hamburgo. Sus aportaciones a la etnografía peninsular», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. XLVI, pp. 349-360.
- (2001), «La recerca de la identitat ètnica. Una aproximació des de la història de l'antropologia», en VV.AA., *Estètica i valors mediterranis a Catalunya*. Barcelona, Proa e Institut Català de la Mediterrània, pp. 131-151.
- (2010), «La Escuela Española de Historia y Arqueología de Roma y el Noucentisme» en OLMOS, Ricardo et alii (dir.), *Repensar la Escuela del CSIC en Roma. Cien años de memoria*. Madrid, CSIC, pp. 193-200.
- CARO BAROJA, Julio (1968), «Prefacio», en PERISTIANY, J. G., *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona, Labor, pp. 5-7.
- (1974), «Introducción», en LUQUE BAENA, Enrique, *Estudio antropológico-social de un pueblo del Sur*. Madrid, Tecnos, pp. 11-14.
- (1990). *Arte Visoria*. Barcelona, Tusquets.
- DAVIS, John (1983), *Antropología de las sociedades mediterráneas*, Barcelona, Anagrama.
- EDWARDS, Elizabeth (1990), «The image as Anthropological document. Photographic 'Types': The Pursuit of Method», *Visual Anthropology*, vol. 3, nº. 2-3, pp. 235-258.
- FERRIÉ, Jean-Noel (1993), «Le naissance de l'aire culturelle méditerranéenne dans l'anthropologie physique de l'Afrique du Nord», *Cahiers d'Études africaines*, vol. 33, núm. 129, pp. 139-151.
- GEARY, Christraud M. (1990), «Impressions of the African past: Interpreting Ethnographic Photographs from Cameroon», *Visual Anthropology*, vol. 3, nº. 2-3, pp. 289-315.
- GILMORE, David (1982), «Anthropology of the Mediterranean Area», *Annual Review of Anthropology*, 11, pp. 175-205.
- GIORDANO, Christian (1990), «Is there a Mediterranean Anthropology? The Point of View of an Outsider», *Anthropological Journal on European Cultures*, I, 1, pp. 109-124.
- GRIERA, Antonio (1942), «El estado de los estudios de Filología Románica en España», en *Discursos leídos en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*. Barcelona, Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, vol. XI.
- KHEMIR, Mounira (1994), *L'Orientalisme. L'Orient des photographes au XIXe siècle*. París, Centre National de la Photographie.
- KRÜGER, Fritz (1965), «Los pueblos latinos», en BERNATZIK, Hugo A. (ed.), *Razas y pueblos del mundo*. Barcelona: Ave, vol. 1, pp. 59-92.
- LAURENS, Henry (2010), *Le rêve méditerranéen*, París, CNRS Éditions.
- LÓPEZ, Alberto (comp.) (1996), *Ali Bei. Un peregrí català per terres de l'Islam*. Barcelona, Museu Etnològic i Ed. Proa.
- LLOBERA, J. R. (1990), *La identidad de la antropología*. Barcelona, Anagrama, pp. 77-108.

- MUÑOZ MOLINA, Antonio (2011). «Un cómplice de Proust», *Babelia* (*El País*, 25 de junio).
- PANYELLA, August et alii (1966), *Razas humanas*, Barcelona, Ramón Sopena.
- PROCHASKA, David (1989), «L'Algérie imaginaire: jalons pour une histoire de l'iconographie coloniale», *Gradhiva*, 7, pp. 29-38.
- RICOEUR, Paul (1995), «Filosofia: cap a la Grècia antiga, de la nostàlgia al dol», en Georges DUBY (dir.), *Els ideals de la Mediterrània dins la cultura europea*. Barcelona, Enciclopèdia Catalana, pp. 189-204.
- TORELLI, Mario (2010), «Arqueologia e fascismo. Creazione e diffusione di un mito attraverso i francobolli del regime» en OLMOS, Ricardo et alii (dirs.), *Repensar la Escuela del CSIC en Roma. Cien años de memoria*. Madrid, CSIC, pp. 385-405.
- SERGI, Guiseppe (1895), *Origine e diffusione della stirpe mediterranea*. Rome, Alighieri.
- (1901), *The Mediterranean Race*. Londres: Scott.
- TRIAS MERCANT, Sebastià (1993), «La antropología del Mediterráneo: posible aportación española», *Antropológica*, 7-12, pp. 33-52.
- VALLCORBA, Jaume (1994), *Noucentisme, Mediterranisme i Classicisme. Apunts per a la historia d'una estètica*. Barcelona, Quaderns Crema.

La làmpada de Diògenes

LLORENÇ PRATS
Universitat de Barcelona

Per a qui conegui Joan Prat, el títol d'aquest article no representarà cap enigma. La seva curiositat i la seva capacitat de treball, totes dues formidables, l'han dut, des d'aquest mirador nostre privilegiat que és l'antropologia, a interessar-se per temes molt diversos, i a generar, a partir de cadascun d'aquests interessos, un procés de treball sòlid i molt sovint cooperatiu. D'aquí que siguem tants els amics i col·legues que col·laborem en aquest volum i tan diversos els temes que tractem. No sé si, com es diu de Diògenes, Joan Prat anava buscant un home, o sigui la condició humana en la seva essència, o si la seva tafania és tan gran que res del que passa al seu entorn li és indiferent. El rigor i autoexigència fan la resta. El cas és que, finalment, quan acabi de fer la seva exploració intel·lectual, que no passarà mentre visqui, vulgui o no vulgui, el que haurà deixat és un fidel retrat d'ell mateix en la seva obra i en la manera de dur-la a terme. Altres l'analitzaran i l'estrijolaran. Ell és un d'aquests intel·lectuals en els quals és impossible destriar la seva vida de la seva obra i de la seva manera de treballar. La làmpada jo penso que no la porta per trobar res en concret, sinó per trobar nous camins que vés a saber on porten i pels quals, si prometen intrigues i emocions, no dubta a endinsar-se, llaminer com és.

La meua col·laboració professional amb Joan Prat es va establir sobretot als anys vuitanta entorn d'un seguit de temàtiques que s'articulaven a partir de la noció de cultura popular: cultura popular, cultura tradicional, etnologia de Catalunya i dels Països Catalans, folkloristes, museologia autòctona... Primer en el marc de l'ICA, que feia poc que acabava de néixer, en un seminari de cultura popular on, a més a més del Joan i jo, hi havia Dolores Juliano, Dolores Llopart i d'altres antropòlegs, i també gent del CERCUP.¹ De fet, aquest seminari va donar lloc al I Col·loqui de l'ICA, celebrat a Saïfores el 1981, que va tractar sobre l'estudi de la cultura popular. Més enllà del seminari i del col·loqui, però, Joan Prat, Dolores Llopart i jo vam continuar treballant en el tema, fet que es va reflectir en publicacions com *La cultura popular a Catalunya. Estudiosos i institucions* (Prats; Llopart; Prat; 1982) i *La cultura popular a debat* (Llopart; Prat; Prats; ed., 1985), publicació, aquesta darrera, de les ponències d'un segon seminari sobre la cultura popular com a camp d'estudi i com a camp d'acció. Altres publicacions de menys envergadura es poden

¹ Centre de Recerca de Cultura Popular.

inscriure també dintre d'aquest marc d'interessos comuns i col·laboració, com el dossier de la revista (*Ciència*) dedicat a símbols i mites de la cultura catalana (1982), i, ja més tard, la participació de Joan Prat en el dossier que vaig coordinar jo a la revista *L'Avenç* sobre l'origen de les tradicions (1995), i la meua participació en la part dirigida per Joan Prat del llibre *Antropología de los pueblos de España* (1991), tot i que era sobre folkloristes. Joan Prat ja no va escriure pràcticament res de nou des del 1987, quan va presentar al IV Congrés d'Antropologia, a Alacant, la ponència «El discurso antropológico y el discurso folklórico en el Estado español. Un ensayo de caracterización»,² que després va reprendre a la introducció de la part històrica d'*Antropología de los pueblos de España*.

Girant la vista enrere cap a aquesta època i aquesta temàtica, fet que em ve donat pel sentit mateix d'aquest llibre, em voldria plantejar dues qüestions: per què ens van interessar tant aquests temes durant una bona colla d'anys i quina rellevància científica poden tenir en l'actualitat. Són preguntes obertes, és clar, respecte a les quals em limitaré a presentar un seguit d'hipòtesis i conjectures. Arribar a conclusions científicament homologables requeriria un procés de recerca que donaria per a una tesi o dues.

Em centro en el cas de Catalunya, perquè el conec de primera mà, i en el col·lectiu dels antropòlegs per tal de relacionar aquests interessos amb la pràctica de l'antropologia. El nucli de persones interessades per la cultura popular en aquells anys tenia una procedència disciplinària molt diversa. Al costat d'antropòlegs com Joan Prat, Josefina Roma, Dolores Juliano, Dolors Llopart o jo mateix hi havia historiadors de l'art, artistes i dissenyadors, com Isidre Vallès, Jordi Pablo i Josep Manyà; historiadors, influïts pel que aleshores s'anomenava història de les mentalitats, com Carlos Martínez Shaw; historiadors i crítics teatrals, com Xavier Fàbregas i Joaquim Vilà i Folch; historiadors de la literatura, com Josep Massot i Muntaner; lingüistes, com Josep Maria Pujol; gestors i animadors culturals, com Bienve Moya o Salvador Palomar; editors, musicòlegs, gent del món de la dansa, de l'excursionisme, etc. La llista no vol ser ni molt menys exhaustiva.

En un conjunt tan bigarrat es donaven èmfasis molt diversos, però tothom participava poc o molt de les influències que esmentaré a continuació, no de totes ni amb la mateixa intensitat, però de suficients per formar un microcosmos reconeixible, tant des de dintre com des de fora. La diversitat intrínseca s'ha pogut veure més clara precisament quan l'evolució de les respectives trajectòries intel·lectuals i vivencials ens ha anat allunyant d'aquells interessos comuns. Trajectòries en alguns casos truncades abans d'hora per la mort prematura, com és el cas d'Isidre Vallès, de Xavier Fàbregas, de Joaquim Vilà Folch o d'altres que no he esmentat com Eduard Delgado, antropòleg dedicat a la gestió cultural.

Cal dir també que una gran part dels antropòlegs dels que aleshores exercíem professionalment a Catalunya va fer alguna incursió, per interès propi o més o menys forçada pel compromís, en l'àmbit de la cultura popular, si no en debats teòrics, sí com a mínim tractant-ne alguns dels aspectes més emblemàtics (festes, tradició oral, arts i oficis, simbolisme i mitologia, religiositat...).

Crec que les raons que ens van portar als antropòlegs, sobretot als qui més ens hi vam involucrar, a Catalunya, a dedicar moltes hores i esforços a aquestes qüestions es podrien agrupar en quatre punts: a) una atracció alternativa, entre exòtica i neoromànica, envers un món de coneixements, pràctiques i creences, alhora proper en el temps i en l'espai i llunyà respecte al món en plena transformació que estàvem vivint, una actitud

² De fet la vaig presentar jo perquè ell, no recordo per quin motiu, no hi podia ser.

que gosaria qualificar de descoberta i d'enyor; b) un fort sentiment identitari, relacionat amb el país, Catalunya, però també amb les nostres respectives comarques o territoris i poblacions, una mica a la manera de la identitat territorial com a cercles concèntrics que presentava Joan Prat a «Una aproximació al fet nacional català des de l'antropologia cultural» (1978); c) la influència de l'antropologia marxista italiana, que, representant les reflexions de Gramsci sobre la cultura popular³ als seus *Quaderns de la presó*, la definia com a cultura de les classes subalternes, que, més enllà del caràcter més o menys contestatari que pogués tenir respecte a la cultura hegemònica, pel sol fet d'existir, testimoniava que la cultura hegemònica afavorida per les classes dominants no constituïa l'única manera possible d'entendre el món; d) una certa sensació de manca d'arrels disciplinàries de l'antropologia a Catalunya, que, aparentment, havia nascut pràcticament del no-res amb l'arribada de Claudi Esteva i que patia una mena d'orfenesa autòctona que ens portava a buscar predecessors a dintre i a fora del país.

Tots aquests ingredients, cuinats a la manera de cadascú, podien donar lloc a receptes ben inesperades, però alhora familiars per a tots. Posaré com a exemple el meu cas per no molestar ningú més. Jo vaig néixer l'any 1950 i per tant vaig viure el franquisme, no en els anys immediats de la postguerra, però sí encara en tota la seva plenitud: col·legi de capellans, Frente de Juventudes, *Cara al sol...* També havia viscut l'impacte transformador de la immigració i el *desarrollismo*, en primera fila perquè sóc d'una població industrial de la vora de Barcelona. Vaig passar de viure en un poble de pagès on encara havia anat a batre a l'era o em portaven a curar l'enyorat i coses així a viure en una població on les fàbriques i els blocs de pisos creixien com bolets, la població autòctona deixava el camp per dedicar-se a fabricar aixetes, i més de la meitat de la gent parlava en castellà i venia amb uns referents culturals que ens eren estranys. En aquest context em vaig fer antifranquista, revolucionari i trotskista (perquè van ser els primers que em van arrebregar). Alhora vaig descobrir que la llengua que parlàvem a casa i al carrer era una llengua literària, que es podia llegir i escriure, i jo no en sabia perquè ningú no me n'havia ensenyat. Em vaig indignar molt i em vaig posar a estudiar com un boig llengua, literatura, història i geografia de Catalunya, i em vaig convertir en un catalanista radical. Els darrers anys del franquisme ja es veia que les coses no anaven bé, que no fariem la revolució ni aconseguiríem la independència de Catalunya. En aquest context, havia arribat amb força a Barcelona, si més no, la influència de la contracultura. Dels *beatniks* als *hippies*, passant per tot l'orientalisme i el situacionisme, entre altres coses, tot plegat em va influir molt. I amb aquest bagatge vaig aterrar, després de fer diversos papers de l'auca, l'any 1975, ja granadet, a la Facultat de Geografia i Història. Ràpidament vaig comprendre que l'antropologia era la disciplina que s'ajustava més bé a les meves inquietuds i, a més, em permetia no privar-me de cap objecte d'estudi que em semblés interessant. Portat per aquestes inquietuds neoromàntiques, neorurals, mig paganes i obertament catalanistes vaig pretendre fer el meu primer treball sobre el tió de Nadal. Però jo, que tota la meua vida he estat un home sistemàtic, vaig voler assabentar-me de si hi havia res escrit sobre el tema. I, en anar a la Biblioteca de Catalunya, em vaig topar de nassos amb els folkloristes, i especialment amb un que semblava que ja ho hagués escrit tot, Joan Amades. Ningú me n'havia parlat a la facultat i em va semblar un descuit imperdonable i una desconsideració. Així doncs, vaig deixar el tió i em vaig dedicar, amb Imma Pla i Maurici Carbó, a fixar, localitzar i descriure l'àm-

³ Gramsci no parlava de cultura popular, sinó de folklore, i els autors que anys més tard van escriure a partir de les seves reflexions, també.

plia bibliografia completa de Joan Amades (Carbó; Pla; Prats; 1990). Vaig fer la carrera dintre de les meves constants ideològiques, però amb normalitat, i em vaig disposar a fer la tesina. Jo havia preparat una tesina convencional sobre canvi social, que era el que es feia aleshores, concretament sobre el canvi de les vivències i les pràctiques religioses en un poble de la plana de Vic on havien canviat d'un rector preconciliar marcadament conservador a un jove rector d'idees avançades, que, entre altres coses, reunia cada any un campament de la Comunitat de l'Arca amb Lanza del Vasto al capdavant. Jo ja havia fet les meves prospeccions i tenia allotjament emparaulat i tot. Però, quan ho vaig consultar amb qui seria el meu director, el doctor Esteva, em va dir que allò ja ho feia tothom i que, aprofitant l'experiència, per què no feia una història dels folkloristes a Catalunya. Jo estava al seminari de Cultura Popular de l'ICA, i també a la junta de l'entitat, organitzant el primer col·loqui, i coneixia l'article que Joan Prat es disposava a publicar sobre el tema al primer número dels *Quaderns* de l'ICA (1980). Així, doncs, agafant aquest article com a esquelet de referència i aprofitant el coneixement que tenia de la bibliografia de Joan Amades, que havia xuclat de tots els folkloristes anteriors, vaig fer la tesina sobre aquest tema. Una tesina força exhaustiva que després es va aprofitar com a estructura bàsica per al llibre que vam publicar amb Dolors Llopart i Joan Prat l'any 1982.

Allà em vaig trobar plenament, no per primera vegada, però amb més consciència, amb la paradoxa de tenir una llarga llista d'antecedents en l'estudi de certs aspectes de la cultura a Catalunya, els folkloristes, un segle de tradició disciplinària, i, alhora, de constatar les diferències insalvables que existien entre ells i nosaltres. D'una banda per qüestions metodològiques, perquè els seus reculls eren atomitzats i descontextualitzats, gairebé sempre selectius i força sovint retocats. Però és que, a més a més, en el millor dels casos, eren d'un empirisme vulgar radical. Ells recollien, deia Amades, entre altres, amb la idea que això era un primer graó, necessari abans no desapareguessin les coses, i que després ja en vindrien altres de més savis que estudiarien el que havien recollit. *Mutatis mutandis* s'assembla molt a la crítica que Leslie White (i Marvin Harris afegint-se a les seves paraules) feia a Boas i els seus deixebles d'haver recollit un «ocèa de dades sense contextualitzar». En el cas dels folkloristes catalans calia afegir-hi a més la clara subordinació de la disciplina al nacionalisme.

Tot i que a Catalunya no fos així, el folklore era una disciplina científica (encara ho és i amb aquest mateix nom en l'àmbit de l'expressió oral), però no era, com potser en algun moment podíem haver pensat, cap mena de protoantropologia autòctona.

I encara hi havia un problema més complex que l'estudi dels folkloristes (que, al capdavant, es podien aïllar com una pràctica i una tradició disciplinària): el seu objecte d'estudi, la cultura popular o cultura tradicional (o folklore, com en deien també ells fent coincidir el nom de l'objecte amb el de la disciplina). En aquest aspecte, l'antropologia marxista italiana ens va ser de bon ajut. L'autor que aquí va calar més, a part del mateix Gramsci, que llegíem a partir d'una antologia dels seus escrits de la presó (1977), va ser Lombardi Satriani (1975, 1978). La perspectiva era estimulante, però per la nostra situació no ens va ser de gaire utilitat. Se'ns demanava que distingíssim folklore de cultura popular, cultura popular de cultura tradicional; si per cultura popular s'havia d'entendre cultura del poble o cultura per al poble; algú ens reptava amb expressions encara més retorçades com cultura tradicional popular, i tot plegat ho havíem de destriar de la cultura de masses. Els nostres referents teòrics no s'hi entretenien massa, en això, però nosaltres ens trobàvem en un context social i cultural en què aquests termes s'utilitzaven, i se'ns de-

manava un pronunciament com a antropòlegs. Era una situació incòmoda perquè, d'una banda, dintre de la nostra professió, i en particular a Catalunya, el nostre treball desvelava suspicàcies per la poca consistència teòrica i metodològica del nostre objecte d'estudi i per les males companyies intel·lectuals que ens havíem buscat. Però el cas és que tant l'Administració com la societat i la intel·lectualitat d'altres branques seguien utilitzant indiscriminadament aquests termes, a conveniència, i crec que mai vam ser capaços, potser pel mateix fet de no poder presentar una posició col·lectiva com a disciplina, de donar una resposta amb suport acadèmic per establir uns criteris homologats. Si és que això hauria estat possible en cap cas.

Va passar el temps. Cap a mitjan anys vuitanta a diferents punts d'Espanya s'havien elaborat tesis que abordaven de manera força diversa els pressuposats ancestrats de l'antropologia. Joan Prat ha destacat sempre la coincidència, en uns pocs anys, de tres tesis sobre el tema, la d'Encarna Aguilar sobre Andalusia (1990), la de Fernando Estévez sobre Canàries (1987) i la meua sobre Catalunya (1988). S'hi podria afegir la de Carmen Ortiz sobre l'obra de Luis de Hoyos (1987) i encara d'altres que es van produir en aquella època o després. Per tot arreu semblava que anéssim a la recerca dels nostres avantpassats. Jo vaig acabar malament, per dir-ho així, amb els meus folkloristes, còmplices necessaris i ben disposats en la creació romàntica de la nació; una nació, un país, que es definia, com el mateix moviment de la Renaixença, en paraules de Rovira i Virgili, com a «historicista, conservador en l'aspecte social, catòlic en l'aspecte religiós, realista en l'aspecte filosòfic» (1966: 8). No en tots els casos va ser així. La relació de Carmen Ortiz amb l'obra de López de Hoyos sempre ha estat molt afectiva. Però el cas és que, qui més qui menys, els que ens havíem dedicat a fer aquestes preteses protohistòries autòctones dels estudis etnològics vam anar deixant el tema. A Catalunya, més tard s'hi va afegir Lluís Calvo, primer amb un estudi molt detallat de l'Arxiu d'Etnografia i Folklore (1991) i després amb una *Historia de la Antropología en Cataluña* (1997), amb una perspectiva molt diferent, sense manies per incorporar tradicions molt diverses (de l'antropologia física al folklore) en un mateix sac. Era una opció pragmàtica.

D'aleshores ençà han passat moltes coses. La Generalitat va tirar endavant una llei caòtica de foment i protecció de la cultura popular i tradicional i l'associacionisme cultural, i aquesta llei va donar lloc a la creació d'un ens, amb el rang de direcció general, anomenat Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana, que s'havia d'encarregar de coses tan diverses i sovint abstractes com promocionar la cultura popular i tradicional, determinar les festes d'interès nacional, fomentar l'associacionisme cultural en general o dur a terme l'Inventari del Patrimoni Etnològic (denominació que es va consolidar seguint l'exemple de la Mission du Patrimoine Ethnologique francesa). Al mateix temps el CPCPTC va publicar una revista, *Etnologia de Catalunya*, que encara dura i que es va posar sota la direcció de Lluís Calvo. La revista i les beques de l'Inventari del Patrimoni Etnològic van fer que molts antropòlegs que mai no havien vist amb gaire bons ulls tot això de la cultura popular i el patrimoni etnològic fessin ús, tanmateix, dels recursos que suposava una revista que permetia elaborar dossiers d'articles amb tota llibertat i d'unes beques que finançaven a la pràctica recerques de tota mena.

En aquest panorama va entrar un nou agent, el patrimoni etnològic. De fet la museologia i el patrimoni etnològic en concret mai no havien estat lluny d'aquest grup d'estudis de la cultura popular, si més no per la influència de Dolors Llopart, que va ser conservadora i directora del Museu d'Arts, Indústries i Tradicions Populares, ara integrat

al Museu Etnològic de Barcelona. Joan Prat va escriure que, de fet, el patrimoni etnològic era un transsumpte de la cultura popular o tradicional, una nova manera d'anomenar les mateixes coses (1999). De fet tenia raó, però això cal explicar-ho. El patrimoni cultural és un fenomen molt més complex que requereix un tractament teòric i metodològic a part, però, dintre de la densa i variable dinàmica i dels interessos i forces que giren al seu entorn, hi ha la fragmentació, o apropiació, disciplinària. El patrimoni és un, i els objectes, llocs i manifestacions patrimonials són pluridimensionals, però per adquirir la pàtina que els confirma com a tals necessiten la certificació científica, tant per ser considerats com a patrimonialitzables i ser valorats (o posats en valor, com es diu ara) com per legitimar els discursos que després, mitjançant un procés de selecció, ordenació i interpretació, donaran sentit a les activacions patrimonials (ja siguin museus, exposicions o altres figures). La certificació científica la dona l'acadèmia, i l'acadèmia està estructurada en disciplines amb els seus ensenyaments, departaments, jerarquies, etc., que mantenen relacions variables internament i amb altres disciplines institucionalitzades. Així, en principi, els historiadors de l'art determinen el valor patrimonial dels elements artístics, els arqueòlegs dels arqueològics, etc., i dirigeixen i treballen, respectivament, als museus d'art, d'arqueologia o de la disciplina que correspongui. En aquest repartiment disciplinari del patrimoni, a l'antropologia li toquen els objectes, llocs i manifestacions procedents del que abans anomenàvem societats primitives i els corresponents als segments populars de la nostra pròpia societat. Per aquest darrer aspecte és per on ve la identificació del patrimoni etnològic amb la cultura popular.

En certa manera, el patrimoni etnològic és una herència incòmoda. Què n'hem de fer actualment de materials d'altres cultures procedents d'un context colonial que ens neguiteja? Posem com a exemple el cas del Musée de l'Homme, que, després d'un primer intent de transformació fallit, a partir d'un encàrrec fet a Jean Guibal, es va voler reconvertir en un museu d'art. És més, es van arribar a plantejar d'obrir una nova sala del Louvre amb les seves col·leccions, cosa que aquesta institució va rebutjar de ple, per passar després a la creació d'un museu de nova planta, que en un principi s'havia de dir Musée des Arts Premières, nom que es va desestimar per la similitud entre *premières* i *primitives*, per passar a prendre l'impracticable nom de Musée des Arts et Civilisations d'Afrique, d'Asie, d'Océanie et des Amériques (Civilisations Non Occidentales) i ser conegut a tot arreu com el Musée du Quai Branly, sobre el qual hi ha opinions per a tots els gustos. El problema amb la representació de la cultura popular autòctona no és menor. Atès que de la mà del nacionalisme essencialista i conservador i dels folkloristes, que tota la vida li van ser fidels, els elements que podrien integrar el patrimoni etnològic s'associen amb un suposat caràcter català, que, a més a més, juga amb les cartes marcades, és lògic que els antropòlegs no ens haguem sentit temptats a tractar-lo si no és molt críticament. Per això, en part, encara no s'ha fet mai, ni segurament es farà, un Museu Nacional d'Etnologia de Catalunya.

Malgrat tot, però, el patrimoni són recursos (programes de recerca, projectes, llocs de treball...) i ningú vol renunciar a la part del pastís que disciplinàriament li correspon. A la Universitat de Barcelona, Patrimoni Etnològic era una assignatura optativa de l'antiga llicenciatura, que, de fet, no encaixava gaire bé amb els continguts troncal de la carrera, tot i que jo, quan l'impartia, sempre havia explicat més antropologia del patrimoni que patrimoni etnològic. Quan es va fer el pla d'estudis del grau suposo que hauria continuat quedant com a assignatura optativa però, curiosament, les exigències de l'ANECA en el sentit que el grau contemplés sortides professionals van fer que finalment quedés com a

obligatòria. A la gent que ens dediquem al patrimoni no ens agrada tractar-lo fragmentàriament, ni en el terreny teòric i metodològic ni en el de crítica, ni tampoc en l'àmbit, importantíssim, de la gestió, del que podríem dir els usos socials del patrimoni. En la realitat es presenta com un tot i així solem abordar-lo, com fem, per exemple al Màster en Gestió del Patrimoni Cultural de la Universitat de Barcelona, que és molt més coherent en aquest sentit, tot i que s'entén que un antropòleg no pugui acabar el grau sense tenir unes mínimes competències en aquest àmbit que la societat i l'acadèmia ens reserven.

Dels folkloristes i la cultura popular al patrimoni etnològic. Què queda de tot això? Algunes certeses i alguns conflictes persistents. La principal certesa és que els folkloristes, i específicament els folkloristes catalans, explícitament sotmesos a un projecte nacionalista, no són cap espècie de preantropòlegs autòctons. A vegades es poden utilitzar alguns dels seus materials, amb moltíssima cautela, però això és tot. L'antropologia cultural (després social i després social i cultural) que practiquem a Catalunya no té, en la seva orientació des dels anys setanta, ancestres homologables. Ni tan sols l'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya o la tasca d'August Panyella, molt lligada a l'etnologia com a auxiliar de la prehistòria i la història antiga de la mà de Lluís Pericot.⁴ Tampoc les acurades descripcions de Ramon Violant i Simorra, més que res un folklorista «arrelat», com diu Josefina Roma, capaç de descriure meticulosament la vida, sobretot material, pirinenca, que coneixia de primera mà, fos per la influència de la gent del Wörten und Sachen o per altres motius, però que perdia peu quan s'endinsava en qüestions més generals. No, potser nosaltres, els antropòlegs de les primeres fornades, necessitàvem ancestres, però la veritat és que els nostres ancestres estaven fora de les nostres fronteres. Les noves fornades d'antropòlegs que van sortint de les nostres facultats ja no els necessiten, la disciplina s'ha consolidat i és clarament reconeguda entre les ciències socials. En tot cas, el seus ancestres som nosaltres.

No hem resolt ni resoldrem els usos del terme *cultura*. D'una banda és un concepte matricial que dona lloc a moltes acotacions, sovint adjectivades, però que no representen una realitat conceptualment diferent. Algunes tenen un caràcter d'acotació instrumental i sovint són útils per treballar, sempre que no se les vulgui separar del context en què es desenvolupen. D'altra banda, el mateix terme de *cultura* referit a les arts, les ciències i les humanitats no té fàcil solució, perquè està institucionalitzat i molt arrelat en la dinàmica social. Necessitaríem una altra paraula i no la tenim i, per tant, sempre hem d'anar explicant si ens referim a cultura en el seu sentit global o a cultura en el seu sentit sectorial i institucional. Finalment, termes com *cultura popular* o *cultura tradicional*, que nosaltres hem descartat ja fa anys del nostre repertori teòric, continuen essent també d'ús comú, tant a l'Administració com a la societat civil, i ens toca d'anar explicant una i altra vegada per a què s'usen i quines operacions de legitimació, qualificació i identitàries hi ha al darrere. No hem avançat gaire segons sembla, només en el fet que nosaltres ja fa temps que tenim clar que són acotacions socials, que poden ser estudiades científicament, però que no ens serveixen a nosaltres com a instruments científics. Ja és alguna cosa en relació amb els anys vuitanta.

Finalment, tot i el que he dit respecte al patrimoni etnològic, ja que és aquesta la porta d'entrada que ens deixen als antropòlegs al món del patrimoni, penso que ens

⁴ La voluntat de religar-nos amb aquest passat va fer que nomenéssim Josep Maria Batista i Roca president honorari de l'ICA. Un home que havia fet de la lluita per la independència de Catalunya la raó de la seva vida i per a la qual va recórrer a mitjans diversos, entre ells l'etnologia, intentant demostrar la nostra especificitat com a poble, però abandonant-la després per lliurar-se a mitjans més contundents.

dóna una oportunitat important per treballar, més enllà de la recerca, en l'autogestió comunitària, aplicant els coneixements i les habilitats que hem adquirit com a antropòlegs, substituint amb avantatge les nocions de cultura popular i cultura tradicional i, a la curta o a la llarga, també l'adjectiu etnològic del patrimoni, per fomentar l'autogestió i el protagonisme. Per no allargar-me en aquest tema, que necessitaria ben bé un article a part, em remeto a dues publicacions meves, en curs de publicació: una és «Patrimoni etnològic, present i futur» (Prats, e. p., a), per a un llibre de la Generalitat que no sé si es publicarà mai, i l'altra, «El patrimonio en tiempos de crisis» (Prats, e. p., b), que ha d'aparèixer en el pròxim número de la *Revista Andaluza de Antropología*. És una tasca compromesa, d'aquestes d'embrutar-se les mans, de posar el coneixement científic i tecnològic al servei de la comunitat, fins i tot de prendre-hi partit. Potser no és la tasca que s'espera d'un antropòleg acadèmic, però, a part que hi haurà molts antropòlegs que no seran acadèmics mai, en el pla personal és el que més m'interessa. I com diu Joan Prat: «Per treballar has d'estar apassionat pel que fas perquè si no malament rai» (Bosch; Hoeksma; Pastor; 2009: 19). No és que no em vingui de gust continuar fent recerca bàsica, tranquil·lament, sense crear-me problemes, i en la mesura que la docència ho permet ja ho faig, però com més gran sóc més guerra em demana el cos, i n'hi ha molta per fer, en l'àmbit del patrimoni, que és el que conec bé, i en d'altres. Algú s'hi apunta?

Bibliografia

- AGUILAR, Encarnación (1990), *Cultura popular y folklore en Andalucía. Los orígenes de la Antropología*, Sevilla, Diputació de Sevilla.
- BOSCH, Gabriel; HOEKSMAS, Sarah; PASTOR, Laura (2009), «Jo treballa els meus fantasmes. Entrevista a Joan Prat», *Perifèria*, vol. 11, p. 1-25.
- CALVO, Lluís (1991), *El Arxiu de Etnografia i Folklore de Catalunya y la Antropología Catalana*, Barcelona, CSIC.
- (1997), *Historia de la antropología en Cataluña*, Madrid, CSIC.
- CARBÓ, Maurici; PLA, Imma; PRATS, Llorenç (1990), «Catàleg bibliogràfic», a *El món de Joan Amades*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, p. 196-246.
- ESTÉVEZ, Fernando (1987), *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario, 1750-1900*, Santa Cruz de Tenerife, Publicaciones Científicas del Cabildo de Tenerife/Museo Etnográfico.
- GRAMSCI, Antonio (1977), *Cultura y literatura*, Barcelona, Península.
- LLOPART, Dolors; PRAT, Joan; PRATS, Llorenç (ed.) (1985), *La cultura popular a debat*, Barcelona, Serveis de Cultura Popular/Alta Fulla.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi M. (1975), *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*, Buenos Aires, Galerna.
- (1978), *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, Mèxic, Nueva Imagen.
- ORTIZ, Carmen (1987), *Luis de Hoyos Sainz y la antropología española*, Madrid, CSIC.

- PRAT, Joan (1978), «Una aproximació al fet nacional català des de l'antropologia cultural», II Encontre de Ciències Humanes i Socials dels Països Catalans, Mayurga, vol. 18, p. 29-51.
- (1980), «Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya», *Quaderns de l'ICA*, vol. 1, p. 30-63.
- (1985), «El folklore catalán ¿ideología o ciencia?», *Actas del II Congreso de Antropología*, Madrid, Ministeri de Cultura, p. 110-120
- (1991), «Historia y metodología. Estudio introductorio», a PRAT, Joan; MARTÍNEZ, Ubaldo; CONTRERAS, Jesús; MORENO, Isidoro (ed.), *Antropología de los Pueblos de Espanya*. Madrid, Taurus, p. 13-32.
- (1999), «Folklore, cultura popular y patrimonio: sobre viejas y nuevas pasiones identitarias», *Arxius de Sociologia*, vol. 3, p. 87-109.
- (2005), «Petita reflexió amb motiu dels vint-i-cinc anys dels estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya», *Quaderns-e de l'ICA*, vol. 6, s. p.
- PRAT, Joan; PRATS, Llorenç; PUJADAS, Joan J.; COMAS D'ÀRGEMIR, Dolors (1982), «Símbols i mites de la cultura catalana» (dossier), *Ciència*, vol. 15, p. 6-33.
- PRAT, Joan; MARTÍNEZ, Ubaldo; CONTRERAS, Jesús; MORENO, Isidoro (ed.) (1991), *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, Taurus.
- PRATS, Llorenç (1988), *El Mite de la Tradició Popular. Els orígens de l'interès per la cultura tradicional a la Catalunya del segle XIX*, Barcelona, Edicions 62.
- (coord.) (1995), «De soca-rel. Els orígens de les tradicions» (dossier), *L'Avenç*, vol. 193.
- (1997), *Antropología y patrimonio*, Barcelona, Ariel.
- (e. p., a), «Patrimoni etnològic, present i futur», Generalitat de Catalunya, en curs de publicació.
- (e. p., b), «El patrimonio en tiempos de crisis», *Revista Andaluza de Antropología*, en curs de publicació.
- PRATS, Llorenç; LLOPART, Dolors; PRAT, Joan (1982), *La cultura popular a Catalunya. Estudiosos i Institucions (1853-1981)*, Barcelona, Serveis de Cultura Popular/Alta Fulla.
- ROVIRA I VIRGILI, Antoni (1966), *Els corrents ideològics de la Renaixença*, Barcelona, Barcino.

Ritos y valores culturales. La fiesta y el homenaje.

RICARDO SANMARTÍN ARCE
Universidad Complutense de Madrid

¿Por qué una ciencia social como la antropología se interesa en el estudio de los ritos festivos, de las fiestas y los homenajes?

Antes de responder a esa pregunta debemos comentar los objetivos de la antropología cultural, puesto que de ese modo entenderemos el papel que puede cumplir el estudio de las fiestas con vistas a alcanzar esos objetivos.

Queremos comprender por qué los seres humanos viven como lo hacen, por qué viven de maneras tan distintas, cómo es que viviendo así encuentran lógica y natural esa forma suya de vivir. Para lograr esos objetivos estudiamos sus costumbres en todo tipo de conducta, en la familia, en el trabajo, en la vida pública, en sus diversiones. Claro que todos vivimos de una manera aprendida. Cuando llegamos al mundo nos encontramos con que ya hace siglos que nuestros antepasados inventaron las formas de vivir que nosotros aprendemos en la familia, en la escuela, en la calle. De hecho, nunca paramos de aprender. Por eso decimos que nuestros mayores nos transmiten su cultura, todo aquello que ellos aprendieron y modificaron según les fue en la vida. También nosotros aprendemos y cambiamos lo aprendido, olvidamos algo de lo que se empeñaron en enseñarnos y otras cosas que se quedaron anticuadas e inservibles. El mundo cambia a gran velocidad y hemos de hacer frente a tantas novedades que no acabamos de comprender del todo. Las soluciones que entre todos ideamos nos ayudan a resolver los problemas de la vida, pero también nos crean nuevos problemas. Todo muy humano. Por eso hablamos de la *condición humana*, de esa imposibilidad de huir de nuestra propia condición como algo que caracteriza siempre a todas las generaciones. Del mismo modo que las medicinas que nos curan una parte del cuerpo enferman otra, unas leyes y unas instituciones canalizan para bien la conducta en un aspecto de la vida que, al tiempo que acaban perjudicando a otros. No hay un Paraíso en este mundo, pero tampoco creemos que esto sea el mismísimo infierno; al menos, tenemos las fiestas para evitar que, durante el tiempo festivo, lo sea.

La antropología estudia esas maneras colectivas y variadas de hacer frente a lo inevitable de nuestra condición humana. Estudia las maneras como acostumbramos a

luchar por la vida y a gozar de ella, las maneras de organizarse para poder llevar a cabo la vida que deseamos, el estilo de vida al que aspiramos en nuestro pueblo, con los nuestros, y con la mejor vecindad posible. No quiero decir que los antropólogos tengan la solución de todos los problemas, sino que se dedican a estudiarlos y a intentar comprender las estrategias e instituciones que han creado los hombres para hacerles frente. En primer lugar, lo que los antropólogos hacen es ser humildes y aprender. Sólo cuando nos admiramos de la sabiduría de la gente, del ingenio local de tantas personas que han inventado maneras prácticas de resolver los problemas, podemos aprender algo que luego sumamos y comparamos con los inventos sociales de otra gente o de otra época. Así, por ejemplo, encontramos pueblos en los que han ideado un sistema de herencia que, por saltar de los abuelos a los nietos, ha combinado bien la transmisión del patrimonio con la sustitución de los que se jubilan por las nuevas generaciones que se integran en el trabajo. En otros casos encontramos el invento de un sistema judicial peculiar (los *Barotse*) en el que la sentencia consiste en condenar a los implicados en un delito a emborracharse juntos con la esperanza de que así harán las paces. En *Belmonte de los Caballeros* hay quien encontró el valor de la *honra* como un logro colectivo que medía la valía de la gente y que, traducido en palabras y expresiones, servía para controlar sutilmente la conducta de unos con los otros, lo que, inculcado con el ejemplo, incitaba a todos a comportarse de la mejor manera posible, superándose a sí mismos y respetando a los vecinos. Al estudiar todas esas cosas la antropología va entendiendo el papel de la cultura en la vida social de los distintos pueblos. Es así como aprende la antropología a entender en qué consiste vivir según una cultura u otra, qué idea se hace la gente de un lugar sobre lo que es la vida en este mundo o lo que hay que hacer para encarar su final.

Pero ¿en qué medida ayuda a conocer al ser humano y sus creaciones culturales el estudio de sus fiestas? La fiesta, como bien sabemos, es algo bueno pero escaso. Aunque en España existen numerosas fiestas, siguen siendo una excepción a la rutina cotidiana del trabajo. No podemos organizar nuestra existencia estando continuamente de fiesta. Con todo, si solamente trabajásemos veríamos este mundo como un verdadero infierno, como un castigo. Las fiestas, espaciando el trabajo con el descanso, nos hacen la vida más llevadera y nos ayudan a sentir el paso del tiempo. Entonces, ¿cómo es que la excepción festiva nos puede ayudar a comprender el conjunto de la cultura que se aplica a la conducta ordinaria? Porque la fiesta es excepción sólo en un cierto sentido. La vida ordinaria y la festiva pertenecen por igual al mismo grupo humano que las practica. En el fondo es una misma cultura la que se expresa en el día a día y en el día de fiesta, solo que en estas escasas ocasiones lo hace seleccionando ciertos aspectos y dándoles una gran intensidad. Es por esa intensidad por lo que se pueden estudiar esos aspectos culturales con más eficacia al observar las fiestas.

Pero, ¿qué sentido tienen las fiestas? ¿Cómo es que los grupos humanos deciden hacer fiestas? ¿Qué les aporta la fiesta? En ocasiones, la antropología avanza haciéndose preguntas aparentemente sencillas sobre aquello que creemos conocer. En realidad se trata de cuestiones que dábamos por sabidas y sobre las que no habíamos pensado. Entonces descubrimos que no es tan simple la respuesta. La fiesta no es solamente un descanso, sino muchas más cosas. Son siempre celebraciones colectivas de algo bien valorado, difícil de percibir y que sólo al simbolizarlo en actos públicos logra que se generen las energías adecuadas para convencer a los que participan en la fiesta de que aquello que celebran existe verdaderamente y sigue valiendo la pena. Es verdad que hay fiestas que parecen

individuales: el cumpleaños de alguien o un homenaje personal. Pero en realidad ninguna fiesta es individual. La soledad es contraria a la fiesta. Hasta en el más personal de los homenajes es el grupo de amigos, parientes y vecinos quien, en verdad, celebra la fiesta por tener entre los suyos a alguien merecedor de ese homenaje, a alguien que ha logrado encarnar en su vida algo que todos valoramos y que al verlo tan bien ejemplificado en esa persona decidimos homenajearle y celebrar una fiesta que, ahora sí, ya es de todos los que creen en el valor encarnado en nuestro vecino, en nuestro hombre ejemplar, en nuestro colega. Hasta el cumpleaños celebra la alegría de que cada cual siga con nosotros, acompañándonos un año más. En el fondo, lo que celebramos en cada cumpleaños no es solamente esa victoria —de momento— frente a la muerte, es la convivencia, la vida y el hecho de ser compartida con quien cumple años; celebramos que esta persona exista, que sea quien es, celebramos el hecho universal de ser todos nosotros seres únicos, personas concretas. Probamos nuestra alegría al regalarle a quien cumple otro año algo que sabemos que le gusta, algo que prueba que le conocemos lo bastante como para acertar en el regalo, algo que demuestra la calidad de la relación social que nos une con el homenajeado, algo que prueba la generosidad y el conocimiento recíproco, los buenos sentimientos. Parece, pues, que incluso en la más personal de las fiestas es algo colectivo lo que se simboliza y celebra. La alegría compartida en la celebración nace al sentir la plenitud vital que en ese caso se valora, y de ella surge la energía que se distribuye entre quienes participan y salen reconfortados de la misma. Por eso las fiestas son curativas y alimentan el alma además del cuerpo.

Claro que no en todas partes se celebran las mismas cosas ni del mismo modo. Hay quienes celebran, además de los años, la onomástica, o incluso quienes ven mal que se celebre una cosa o la otra. Detrás de esas diferencias hay razones que se fundan en creencias, en concepciones distintas de la religiosidad que, en última instancia, expresan que quienes comparten una u otra preferencia sostienen como válida una imagen diferente de lo que es el ser humano. Por eso hablamos de concepciones antropológicas distintas, de culturas diferentes. Se ve, pues, cómo detrás de algo tan simple como un tipo u otro de celebración festiva del nombre o la edad de las personas puede haber imágenes distintas de lo que es el ser humano.

Si esto lo podemos ver en esas pequeñas celebraciones, qué no diremos de la fiesta mayor de un pueblo. No por ser una celebración que anualmente se repite, que se espera, que tiene una fecha cierta, deja de tener ese carácter excepcional que trastoca la vida diaria de la comunidad. Se trata, sin duda, de una celebración querida por la mayoría, que reclama la mayor participación de los vecinos, cuya preparación es la más larga, costosa y compleja, la que consta de un mayor número de actos, en la que las autoridades del lugar ostentan un papel clave y le dan a la celebración un valor oficial. Es posible que haya otros protagonistas de la fiesta: una reina de las fiestas, unos clavarios o cofrades, los festeros responsables de la gestión festiva o la figura de unos santos, vírgenes o Cristos bajo distintas advocaciones encabezando la acción festiva. Habrá partes de la fiesta que se celebren con la solemnidad religiosa exigida y otras con el carácter lúdico e informal de la más libre interacción social entre los vecinos. Sin duda, el grupo reserva algún dulce, alguna receta especial o un menú tradicional asociado a la fiesta. Junto al orden y seriedad de una procesión religiosa habrá, probablemente, concursos, competiciones deportivas, música y baile, actos infantiles y ocasión para el goce de la juventud y de la vida. Esperamos que sean así porque hemos sido educados en una cultura que suele celebrar de ese modo las fiestas.

Pero nada de ello es como es de manera prefijada, nada de eso es así necesariamente, por ley de la Naturaleza. Las fiestas son como son porque la historia de cada grupo humano ha sido una historia concreta, distinta a las demás historias, porque los retos y problemas a los que cada grupo ha hecho frente, y ha acertado al resolverlos, son propios y peculiares de cada grupo. La antropología sabe que tiene que haber historia para averiguar todo cuanto ha contribuido a que las fiestas sean como son.

No es infrecuente escuchar al preguntar por las fiestas en un pueblo que no siempre han sido así, que ahora todo es diferente, que antes se celebraban en otra época del año, o era otro el santo al que se dedicaban, o que, al menos, ahora se gasta mucho más en ellas que cuando los mayores eran niños o jóvenes. Si las fiestas cambian según el lugar y la época eso significa que son plásticas, que son moldeables por los avatares mismos de la historia de los grupos que las celebran, esto es, que guardan una relación con la vida social del grupo y su cultura, y eso nos interesa conocerlo. De nuevo esta reflexión, por más obvia que parezca, nos permite preguntarnos por los factores sociales que inciden en la configuración de las fiestas. Para descubrirlos, la antropología propone no sólo recoger y estudiar la historia de la fiesta, sino la historia local entera, para así poder situar adecuadamente la fiesta y sus cambios en el marco de los cambios de la historia del grupo. De ese modo podremos constatar si ha habido o no cambios paralelos en el pueblo y en la fiesta, y de qué tipo son esos cambios: ¿se trata de cambios debidos a factores naturales, económicos, religiosos o de qué tipo? ¿A qué aspectos de la vida afectaron esos cambios? ¿Al estilo de vida del lugar? ¿A la salud? ¿Afectaron a la vida de las familias? Según vayamos viendo unos u otros paralelismos indagaremos el modo en que unos factores pudieron provocar cambios rituales. Claro que, además de estudiar la historia, lo más sensato es que el antropólogo acuda al pueblo y contemple las fiestas por sí mismo, que participe en ellas, que hable con la gente y escuche sus opiniones, que coma y baile si la gente lo hace, que acuda a la iglesia o al campo de fútbol y pase, en definitiva, por las mismas experiencias que quienes participan y gozan de las fiestas. El mejor modo de conocer una fiesta es, obviamente, vivirla. Esto no significa que quienes mejor puedan estudiar la fiesta sean los mismos festeros. La gente del lugar está demasiado implicada en el conjunto de la vida local como para mantener la distancia que exige el rigor del conocimiento. Para hacerlo tendría que servirse de las mismas técnicas y método que el antropólogo. La antropología sabe que necesita el dato de experiencia, que esa experiencia no es equivalente a una mera y fría información obtenida a distancia. La inmersión en el aire de la fiesta, la simultaneidad de la información que entra en su mente por todos los sentidos, es necesaria para percibir la complejísima red de conexiones que cada elemento festivo tiene con los demás. Pero, a su vez, necesita estar libre de las ataduras reales que ligan a unos y otros en la vida real del grupo que celebra su fiesta. La antropología busca, pues, dos cosas aparentemente imposibles a la vez: estar en medio de la vida que estudia, pero sin dejarse implicar en la red social de los intereses que ligan efectivamente a las personas; estar lo más cerca posible de todo cuanto ocurre para verlo por sí misma y, a la vez, verlo todo desde la distancia de la comparación con otras fiestas, con otras costumbres, con otras culturas. Por eso estudiar fiestas es uno de los trabajos más cansados para un antropólogo, pues ha de sumergirse en la fiesta y vivirla, pero sin perder de vista sus objetivos científicos.

Si la vida del grupo social y sus fiestas discurren de manera paralela escribiendo su historia, y si las fiestas no son sino intensificación selectiva de los rasgos que tipifican a ese grupo humano, encontraremos en las fiestas y sus cambios un excelente registro de

lo más destacable de la cultura local. Las fiestas son como flores llamativas de la planta cultural que hunde sus raíces en la vida social, de ella extrae su sentido y a ella le devuelve como frutos todo cuanto se visualiza y percibe en el simbolismo y participación de las fiestas. De ahí que, dada esa estrecha relación vital entre la sociedad y sus celebraciones rituales se diga que la sociedad se refleja en sus ritos festivos, que en la fiesta el grupo humano que la celebra se mira en el espejo de sus símbolos rituales. Con todo, se trata de expresiones que necesitamos matizar. Bien miradas, las fiestas no son un mero espejo. Lo que los rituales expresan no es un simple reflejo, copia o retrato de la sociedad. Lo que los grupos humanos celebran en sus fiestas es lo que, según su experiencia, debe presidir sus vidas. Hay pues, en los ritos festivos, algo que no podemos captar con la misma intensidad en la historia del grupo, una amplia afirmación del orden ideal, aun cuando en la vida real no siempre se alcance. La estructura misma de las fiestas lo expresa. Si nos fijamos veremos que la infinidad de actos que integran el programa de las fiestas está organizado en torno a ciertos puntos álgidos, y rodeado o completado con toda una serie de actos menores. Entre la solemnidad y el juego hay una clara jerarquía. Entre el goce, la *comensalidad*, el baile o la risa, por una parte, y el respeto, el silencio, la memoria de los difuntos y la dignidad de lo público, por otra, hay igualmente diferencias cargadas de distintos valores que describen una escala ordenada de menor a mayor importancia. En su cima encontramos el mayor de los símbolos locales. Quizá sea una advocación de la Virgen, un santo, un modo de intentar representar cuanto trasciende al ser humano refiriéndolo bajo el nombre de Dios o, de un modo más terreno, la bandera o aquél que, según la experiencia local, resume y condensa no sólo la propia historia, sino el bien al que se aspira; aunque ese bien, tan inalcanzable en su trascendencia, no acierte la gente a concretarlo y describirlo, bastándoles su íntima estima a esa misteriosa aspiración a algo mejor, a algo bueno más allá de todos. De ahí que tantas veces se use como símbolo de esa aspiración antropológica alguna imagen religiosa. La misma existencia, con toda su desazón, se ve abocada a una expresión radical y última, confiada en la verdad del Bien como estrella al norte de todos sus pasos, a una expresión que la gente hace en compañía de los suyos, de vuelta al fin a casa, cuando el año llega de nuevo a la plenitud festiva de su fecha y cumple en realidad su ciclo, mientras escucha de nuevo el himno y las voces familiares que le traen a la memoria el recuerdo entero de su vida.

Del mismo modo que encontramos orden entre los distintos actos de una fiesta, tenemos que buscarlo en el seno de cada acto. La antropología atiende a muchos aspectos a la vez, pues sabe que tras el orden hay criterios que lo organizan, que distinguen partes y asignan lugares. No es lo mismo un baile que una procesión, una competición que una comida compartida. En cada caso son unos y no otros los que participan, los que presiden y juzgan, los que van y quienes se quedan mirando. Las cualidades que permiten triunfar en la competición deportiva no son las mismas que rigen el éxito en la preparación culinaria y en la colaboración comensal, como tampoco estima el grupo los mismos valores en el baile que en la procesión. En cada caso el grupo espera que sean unos y no otros los que acudan a cada acto y al fijarnos en ello descubrimos la preferencia que en esa sociedad se tiene por la fuerza física o la destreza, el autocontrol, la puntería o la habilidad manual, la juventud o el saber experto que sólo dan los años. Todo ello queda recogido en los papeles que los ritos festivos distribuyen entre los miembros de la población, pero si se toman esas cualidades y no otras para integrarlas en los actos festivos es porque se trata de cualidades necesarias según el estilo de vida del grupo. Es más, cada tarea ritual tiene asignados unos

cometidos, una secuencia, unas fases en las que hay que llevar a cabo ciertas acciones que expresan otras tantas ideas de lo que vale la pena en ese grupo. Así, por ejemplo, al ordenar los lugares en una procesión que ocupan los hombres o las mujeres, o la música, la imagen que se porta en andas o las autoridades, se nos describe todo un conjunto de posiciones relativas ordenadas en función de lo que cada categoría significa, midiéndose ese significado —a su vez— por la distancia de cada cual con respecto al símbolo central y a las demás posiciones. ¿Qué significa que detrás de la procesión vaya un grupo de personas sin formar filas? ¿Qué personas son, cómo visten, qué razones dan para integrarse en la fiesta de esa manera? Al realizar estas observaciones y recoger sus opiniones podremos ir entendiendo cómo aprecian en el lugar la importancia de la edad, del sexo, del rol político, de las circunstancias personales, de la coincidencia con los modelos de conducta preferentes en la comunidad. Claro que el orden de posiciones en el ritual es un orden ideal, un orden cargado de valor moral que publica y afirma la bondad de ese orden. Frente a la realidad podemos constatar que el grupo no guarda exactamente el mismo orden. No es que el ritual mienta o que nada tenga que ver con la realidad social. Los rituales existen precisamente para permitir a quienes en ellos participan gozar de una experiencia distinta de la ordinaria, pero que va destinada a explicar y significar, en última instancia, esa experiencia ordinaria de la vida. ¿Por qué en ciertos pueblos levantan torres humanas en sus fiestas y las coronan con un niño que se arriesga trepando hasta la cumbre? Si nos fijamos veremos que cada nivel se forma con un grupo de hombres iguales, más fuertes y pesados los de abajo, más ligeros los de arriba, pero de igual estatura y fortaleza en cada caso. Al observar su sociedad, sus instituciones y los valores que las rigen veremos que está vigente una concepción distributiva del valor de la igualdad, que estiman el bien que se encarna en el difícil logro del derecho que todos tienen por igual a ser respetada su diferencia personal. Los bienes representados en los ritos festivos, los valores morales que en ellos toman cuerpo a través de los símbolos, son percibidos y sentidos como reales, como válidos, y destaca su vigencia en el rito frente a su visibilidad más apagada en la vida real o, incluso, frente a su flagrante ausencia. Participar en el rito festivo es lo que permite a la gente sentir la realidad del grupo, figurarse ese ordenamiento tendente a los bienes que toman cuerpo en los símbolos festivos. Así es como cobra realidad y se llena de prestigio la pertenencia al grupo, la identidad colectiva.

En los ritos que hemos llamado fiestas mayores el propio grupo social se celebra a sí mismo, e incluye siempre esa referencia última, radical y trascendente a la verdad de un bien inalcanzable. Se trata de ritos que se repiten de año en año eternizándose en un ciclo que, a la vez que marca el tiempo y pauta la historia, acumula la memoria de los partícipes y la recuerda en cada nueva celebración. Las fiestas siempre han ayudado a formar la experiencia del tiempo y también en ellas encuentra la antropología una pista o dato etnográfico para entender el sentido de los distintos ciclos: tras la cosecha, en las vacaciones, con la vuelta de los emigrados, al final del invierno o al final del año. Son formas de recontar el tiempo, de nombrarlo, de recordar lo acontecido y de dejar a salvo al grupo que persiste y se hereda a sí mismo. Si preguntamos a quienes celebran sus fiestas veremos con qué frecuencia les embargan sentimientos aparentemente contradictorios, de gozo por la fiesta, por celebrarla un año más, y de dolor y alegría a un tiempo al llenárseles el corazón con el recuerdo de quienes formaron con ellos su historia, su familia, su juventud o su infancia: es el cuerpo social que dura en el tiempo el verdadero autor de la cultura, quien tuvo el acierto de encarnar los bienes que ahora celebran. Las imágenes

que irrumpen en su mente contrastan aquel pasado y el presente, y del balance nace un inevitable juicio cuyo contenido ilustra al antropólogo con ejemplos de la sabiduría popular acrisolada en la historia.

Incluso en fiestas tan lúdicas y burlescas como las Fallas valencianas o el carnaval de tantos pueblos encontramos hechos y procesos parecidos. Las críticas y burlas que en esas fiestas caricaturizan las costumbres y los vicios repartiendo su juicio con humor y procacidad, no sólo sancionan los males y ensalzan sus contrarios, sino que en la selección de lo elegido, de lo que queda plasmado en sus figuras, la antropología encuentra las distinciones morales que el grupo necesita establecer y reafirmar de nuevo cada año porque es sobre ellas, apoyándose en esas discriminaciones morales, como consiguen entenderse unos con otros. En ese recíproco entendimiento se funda la sociedad y es así como el grupo, al quemar y destruir lo sancionado como malo, aloja en su memoria las categorías morales que han hecho posible ese juicio anual y su recíproco entendimiento, esto es, su sociedad misma, y de ese modo reafirma los valores morales en los que funda su existencia colectiva.

Pero ¿por qué interesa todo eso a la antropología? ¿No podría estudiar eso mismo sin acudir al análisis de los ritos festivos? La antropología no aspira solamente a teorizar sobre la cultura y la sociedad. Al hilo del análisis sobre los ritos festivos la antropología va concretando las figuras de valor en las que cada grupo humano basa su convivencia. Su empeño en etnografiar con minuciosidad y precisión la imagen o figura que cada valor adopta según en qué lugar o en qué época permite comprender el patrimonio humano más vivo y rico de las sociedades, aquél en el que se funda su conducta, aquél desde el cual, precisamente por encerrar sus ideales, los miembros de la sociedad van a tomar sus decisiones, van a recibir y juzgar las medidas que sus políticos dispongan; desde ese sistema de valores evaluarán las oportunidades que ofrece su economía o la conducta de sus hijos, de sus mayores, de sus iguales en cada campo o ámbito de la conducta. Penetrar en el sistema de valores y creencias de un grupo humano nos da la clave para entender el verdadero y último sentido de sus acciones y son esos sistemas los que quedan destacados a través de sus fiestas y rituales.

Sin duda, al contemplar los ritos festivos nos damos cuenta del estilo imaginativo que poseen, nos percatamos de la gran cantidad de símbolos usados para expresar contenidos ideales, de la abundancia de leyendas y mitos con los que pretenden legitimar el origen mismo del pueblo, de la imagen religiosa que encabeza la celebración o de las gestas cuyo exagerado relato se mezcla con los datos históricos. Hay mucha ficción, a veces incluso en forma de espectáculo, en las celebraciones festivas. ¿Quiere eso decir que la antropología se alimenta de ficciones? ¿Qué ciencia es esta que se dedica a estudiar esos extraños frutos de la imaginación? ¿No sería más serio y productivo estudiar otras cosas? ¿Se puede aportar algo estudiando ese mundo ideal e imaginario? Tendríamos que contestar afirmando que es cierto que la antropología estudia, junto con la economía, la política y el parentesco, todo eso: ficciones, imaginación, ideales..., pero añadiendo que lo hace con todo rigor, observando la realidad, fundando sus inferencias en los datos históricos y empíricos repetidos y comprobados, comparando una y cien veces, cruzando sus complejas variables hasta el límite de sus posibilidades. Pero, ¿vale la pena tanto empeño y ciencia para estudiar ficciones e ideales? Claro que sí. Es más, nunca nuestro empeño y nuestra ciencia son suficientes para desentrañar aquello que más humanos nos hace a los hombres. En la base de nuestra economía no sólo está la lucha por la vida, sino por un

estilo de vida, por un tipo de vida que valoramos; en la base de nuestra organización, de nuestras leyes e instituciones, de las sanciones en nuestra administración y tribunales, están unos principios que apreciamos y que preferimos y todo ello se encarna en símbolos, se llena de significado y se reafirma en los rituales, y por eso los estudiamos, para entender la vida real que vive y aspira impulsada por unos valores colectivos, configurados un tanto a ciegas entre todos y representados con ilusión y respeto en nuestros ritos festivos.

Por eso también contribuimos con nuestro pequeño grano de arena en los homenajes a las personas que encarnan con su trayectoria de esfuerzo y trabajo esos mismos valores humanos que la sociedad estima y destaca en el imaginario cultural de cada época. Es más, en estos casos no podemos olvidar que nuestra cultura también valora el hecho único de la individualidad, el valor de la unidad que se consagra en la persona, el que el homenajeado sea quien es, con sus tan inconfundibles notas identitarias. Cuando Marcel Mauss expuso en su *Huxley Memorial Lecture* de 1938 «la noción de persona como categoría del espíritu humano», comparó la creación latina, cristiana y europea de la persona como un «ser consciente, independiente, autónomo, libre y responsable», con un amplio conjunto de casos en otras tradiciones americanas (Zuñi, Kwakiutl), australianas, indias y chinas en las que el individuo queda siempre «incluido dentro de unas clases»¹. Quizá son estas ocasiones de homenaje una prueba de esa valoración occidental de la persona, del sujeto en su individualidad, algo que nos pasa normalmente desapercibido por vivir inmersos en el regazo ambiental de la cultura; aunque, bien mirado, quienes escribimos en el homenaje constituimos, junto con el homenajeado, esa clase o colectivo que también nos identifica. Es esta misma constatación la que nos desvela la doble realidad individual y colectiva que a todos nos constituye, aunque en el imaginario colectivo pese más un lado que otro. El relativo ensombrecimiento del componente colectivo de nuestro espíritu en nuestra tradición no sólo está ligado a esas raíces en el pasado que muestran el costoso esfuerzo colectivo en su logro, sino que también nos muestra la tendencia de la historia como un destino. El hombre moderno que observamos cada vez más desencantado, más desarraigado, individualizado hasta el extremo de partir su identidad en máscaras y alias para interactuar a más velocidad y a mayor distancia, también se ve en la necesidad de compensar, en pos de un nuevo balance, su rota identidad con múltiples lazos y pertenencias a nuevos ámbitos de solidaridad en los que rehacer la reciprocidad más propia de un mundo globalizado.

1 Mauss, M. (1971): *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos, pág. 322.

Torofilia y torofobia: la política de los toros y las corridas en la España contemporánea

STANLEY BRANDES

Universidad de California en Berkeley

Como bien sabemos, la corrida de toros como espectáculo público se extiende por todo el suroeste de Europa (Campbell, 1932; Colomb y Thorel, 2005; Saumade 1994), sobre todo en Portugal, el sur de Francia y España. Sin embargo, es solo en España donde ha alcanzado un lugar preeminente de la vida política, simbólica y cultural del país. Muchos españoles consideran al toro como una bestia semisagrada (Pérez-Álvarez, 2004) y la corrida una obra artística excepcional. Turistas extranjeros acuden a la corrida para gozar de lo que ellos conciben como un acontecimiento exótico. Contemplada desde una perspectiva foránea, la corrida casi equivale a la identidad española.

Garry Marvin manifiesta que «el significado cultural de la corrida viene dado por su percepción como algo netamente español, por el lugar clave que ocupa dentro de España, y por su estatus como un rito elaborado, colorido y dramático que tiene una presencia destacada en numerosas fiestas importantes» (Marvin, 1988: 15). Además, observa Marvin, «a lo largo de los años el torero ha sido una figura heroica que ha ocupado un lugar clave en la cultura española popular» (*ibid.*). Las observaciones de Marvin acerca de la importancia de los toros y la corrida para el pueblo español han sido confirmadas por los numerosos y muy variados refranes que se refieren a toros y corridas (ver, por ejemplo, Correas, 1924; Rodríguez Marín, 1924, 1930, 1934, 1941; Ugarte, 2003-2004). Otro autor, Timothy Mitchell, igual que numerosos escritores dentro y fuera de España, denomina a la corrida como «fiesta nacional» (Mitchell, 1991: 120-153), el ejemplo primordial de un signo que representa la identidad nacional española (*ibid.*: 120).

Debemos reconocer también la dimensión económica de la corrida. Comenta Sarah Pink que «la corrida no es solamente un evento anual que el gobierno municipal promueve como 'nuestra tradición'; no es un acontecimiento atractivo patrocinado por el Ayuntamiento y diseñado para atraer a los turistas y animar la economía local. Más bien es un negocio enorme que participa como tal en la economía de mercado» (Pink, 1997: 198). En la multilingüe página web *Café Press* [2009 <http://www.cafepress.com/the_black_bull>], los clientes pueden adquirir la oportunidad de comprar un surtido res-

petable de artículos adornados con el famoso Toro de Osborne, que incluye, por ejemplo, relojes, vasos, posavasos, mochilas, calcetines y gorras, entre una multitud de objetos.

Para apreciar más a fondo el papel que los toros y las corridas juegan en la construcción de la identidad nacional española, consideremos la historia reciente del Toro de Osborne, una valla publicitaria que nació para anunciar bebidas alcohólicas (sobre todo, de la marca de coñac *Veterano*) de la empresa Osborne. En 1957, cuando apareció en las carreteras de España, la valla del Toro de Osborne estaba fabricada y esculpida con una sola tabla de madera que medía unos cuatro metros de altura. Dados los efectos degenerativos de la climatología sobre la madera, la empresa Osborne buscó a unos artesanos para que rediseñaran y construyeran una estructura similar de metal que fuera más fuerte y duradera. Lo que fabricaron fue un toro de unas dimensiones gigantescas, construido con varias piezas como si fuera un puzzle, y sostenido por detrás con una red de andamios. Empezaron por aumentar el tamaño del toro de tal manera que llegó a medir unos siete metros de altura. En los años sesenta del pasado siglo se aprobó una ley que obligaba a que todo tipo de valla publicitaria estuviera situada a un mínimo de 125 metros de la carretera. A esa distancia, el nuevo Toro de Osborne quedó muy pequeño a la vista. Por lo tanto, la compañía Osborne decidió aumentar aún más el tamaño de su anuncio. Lo que resultó fue una maravilla de la ingeniería, una estructura inmensa que mide unos quince metros de altura y que pesa más de cuatro mil quinientas toneladas. Sólo los andamios pesan cincuenta y cinco toneladas. A lo largo de las últimas décadas el Toro de Osborne se ha convertido en uno de los iconos más reconocibles e insólitos del paisaje español. Hoy día, a principios del siglo *xxi*, existen más de noventa toros fácilmente distinguibles desde las carreteras, no sólo en la Península Ibérica, sino también en Baleares y Canarias.

La propia existencia de las vallas se puso en riesgo en julio de 1988, fecha en la cual el Gobierno aprobó una ley [Artículo 24.1 de la Ley 25] que anulaba por completo el derecho a levantar vallas publicitarias en las carreteras nacionales. Las entidades que no respetaron esa ley tuvieron que pagar una abultada multa, que podía llegar a ser unos veinticinco millones de pesetas. Para someterse a la nueva ley, la compañía Osborne decidió borrar todo tipo de letra en el anuncio, una medida que dejó al toro completamente de color negro (originariamente las carteleras llevaban pintadas en letras blancas sobre el fondo negro las palabras 'Osborne-Jerez y Coñac.'). De hecho, pasaron seis años hasta que, en 1994, el Consejo de Ministros impuso sobre Osborne y Cía, S.A. la multa más leve que cabía, es decir, 1.000.001 pesetas, concretamente por el delito de haber levantado el anuncio al lado de la carretera Gijón-Avilés. Por lo visto, el Gobierno consideró que, a pesar de borrar las letras, la compañía había dejado de someterse al Artículo 24.1 de la Ley 25. El toro se había convertido en un símbolo tan bien conocido y tan poderoso que, con letras o sin ellas, todos los ciudadanos seguían interpretando la inmensa silueta negra como un anuncio. Representantes del Gobierno ordenaron a la compañía Osborne que desmontara y retirara todos sus toros de las carreteras.

Al cabo, surgieron numerosas protestas públicas, no sólo por parte de la misma compañía, sino también por periodistas y ciudadanos que la apoyaban. Una de las defensas más elocuentes fue la del periodista y escritor Antonio Burgos, sevillano y autor del artículo «Indulto para un toro», publicado en el diario *Abc* en 1989. Burgos presentaba una petición redactada en prosa elegante y florida a favor de mantener al Toro de Osborne en las carreteras. Según Burgos (1989), con el paso de los años las carteleras en cues-

tión habían logrado convertirse en icono nacional, muy por encima de su estatus previo de anuncio comercial. Escribía Burgos:

El toro, como tantos símbolos publicitarios, formaba parte del paisaje español. Los extranjeros se llevaban el recuerdo del Escorial, de la Giralda, del Acueducto, del muslo de una bailaora en un tablao flamenco... y del toro de Osborne visto desde el aire acondicionado de un autobús. [...] Nuestras carreteras se parecen cada día más a las carreteras de Los Ángeles o de Frankfurt. Se nos han vuelto impersonales, apenas nos queda la humanidad de una venta con camiones parados a la puerta, señal de que ponen unos huevos fritos con chorizo que tiembla el misterio. En esta España que tantas cosas está entregando a Europa, sin recibir a cambio más que sofocones y prisas, debemos conservar el Toro de Osborne. Como se conservan las corridas, aunque en Bruselas digan misa. Como se conservan los caballos cartujanos en el otro hemisferio de ese Puerto de Santa María que crió el toro publicitario. Ese toro hay que indultarlo y dejarlo de semental del ingenio publicitario, antes de que seamos una colonia de Madison Avenue. Que yo creo que ya lo somos.

Este artículo manifiesta un lazo simbólico entre España, por un lado, y el toro y la corrida, por el otro. Además, es un trabajo abiertamente nacionalista. Burgos hace referencias a las carreteras de Los Ángeles y de Frankfurt con el fin de despreciar la homogeneidad y uniformidad que supuestamente caracterizan el mundo posmoderno, ejemplificado sobre todo por Alemania y los Estados Unidos. Es un artículo nostálgico también. Según el autor, las carreteras españolas de hoy día se han quedado casi sin personalidad alguna, en comparación con las de antaño. Todo lo que era original de las carreteras españolas —la versión completa del artículo cita, por ejemplo, letreros pintados a mano y fondas adornadas de azulejos—, todo eso ha desaparecido, en la opinión de Burgos, además del Toro de Osborne. Es urgente, dice el autor, que este símbolo de la identidad española sea conservado.

La demanda de *Osborne y Cía.* contra el Estado llegó hasta el Tribunal Supremo. En diciembre de 1997, el Supremo dictó a favor de la compañía. Para justificarse, dio la razón a los que consideraban al Toro de Osborne como un rasgo íntegro del paisaje nacional, un rasgo que había conseguido llegar mucho más allá de su meta originaria como anuncio comercial. Citemos las palabras de la sentencia misma:

Objetivamente considerada, es evidente que la figura [del toro] no transmite ya ningún mensaje directo al observador. No hay leyenda, ni gráfico que indique la identidad de un producto o servicio, pues la expresa referencia que con anterioridad hacía a un determinado tipo de brandy se ha hecho desaparecer. En estos momentos, para la generalidad de los ciudadanos que la contemplan, aún habiendo conocido su primitivo significado, ha dejado de ser el emblema de una marca para convertirse en algo decorativo, integrado en el paisaje. Aunque en forma indirecta pueda recordar a algunos el símbolo de una firma comercial, el primer impacto visual que en la mayoría produce es el de una atrayente silueta, superpuesta al entorno, que más que inducir al consumo, recrea la vista, rememora 'la fiesta', destaca la belleza del fuerte animal.

Para resumir, continúa la sentencia: «todo esto da idea de que la silueta del toro ha superado su inicial sentido publicitario y se ha integrado en el paisaje, como un elemento de ambientación ajeno al mensaje propagandístico de una marca» (Tribunal Su-

premo, 1994). Como consecuencia, el Toro de Osborne fue declarado *de facto* parte del patrimonio nacional. El Tribunal Supremo, en su sentencia, definió a ese animal como símbolo clave del pueblo español, un sinónimo de España misma.

Hasta la fecha, el Toro de Osborne es la única estructura comercial que se permite en las carreteras españolas. A pesar de la sentencia del Tribunal Supremo de 1994, la imagen del Toro de Osborne sigue siendo, en términos legales, propiedad privada del grupo Osborne. En los años posteriores a 1994, *Osborne y Cía.* interpuso demandas contra otras empresas por haberse apropiado la silueta del toro sin permiso. En un caso judicial de julio de 2005, por ejemplo, una corte sevillana resolvió a favor de una empresa que había utilizado la silueta del toro por motivos comerciales, dado que la empresa no era en absoluto consciente de que este toro era propiedad de otra compañía. Los magistrados declararon que únicamente podrían interponer una demanda los propietarios si la otra empresa fuera consciente de quién posee los derechos de propiedad (Castiñeira Palou, 2006). Este caso judicial subraya que el significado como símbolo nacional del Toro de Osborne se antepone al de su valor comercial.

De igual manera, la corrida de toros, junto con los toros mismos, se han visto amenazados por algunos sectores de la sociedad española. Consideremos primero las protestas por parte de los activistas catalanes. Entre los nacionalistas catalanes, hoy día el toro gigantesco y bravo representa a Castilla; es decir, para ellos, el toro de lidia se interpreta como símbolo de Castilla —específicamente, la Castilla que gobierna sobre Cataluña—. De hecho, en España los ciudadanos de derechas —los que se oponen a la independencia cultural, lingüística y política de Cataluña, el País Vasco y Galicia— ya toman el toro como símbolo unificador. La muy conocida silueta del Toro de Osborne se puede ver como adorno, impresa en camisetas, jarras, gorras, platos, imanes y un surtido de otros objetos. El ciudadano o ciudadana utiliza ropa u objetos de este tipo como manera de identificarse con una línea política centralista.

La ascendencia del toro como símbolo de Castilla ha hecho que otras autonomías peninsulares hayan adoptado a otros animales como representativos. Estos animales vienen siendo casi equivalentes a símbolos totémicos, o por lo menos, mascotas preeminentes. De igual manera que el toro en Castilla, esas bestias aparecen como adorno en carteles, ropa y, sobre todo, pegatinas de todo tipo. Pienso, por ejemplo, en la vaca gallega, la oveja vasca, la zorra andaluza y el burro catalán. El burro catalán reviste especial interés porque no es un burro cualquiera, sino que pertenece a una variedad específica propia del nordeste de la Península Ibérica. Los nacionalistas catalanes han adoptado una silueta de ese animal, conocido como *burro catalán*, como símbolo de identidad. Un ciudadano con el alias de *Txapulín* (2004) describe en un blog el éxito que esta bestia ha experimentado como símbolo del pueblo catalán:

Hace unos años descubrí que existía un tipo peculiar de asno, conocido con el nombre de *burro catalán*. Alguien avisó de que se encontraba en peligro de extinción y, si no recuerdo mal, un grupo de personas se propuso impedir que esta variedad desapareciera. Parece que la iniciativa ha tenido éxito, porque ahora incluso se han hecho pegatinas con el burro catalán, una iniciativa de unos jóvenes de Banyoles. Dicen que más de 25.000 coches ya llevan pegatina, especialmente por las carreteras de Girona, aunque no he podido comprobarlo [...]. A primera vista, identificar la catalanidad con un burro no es muy reconfortante, pero ésta es la gracia —siempre que se sepa entender—. Es el símbolo contrapuesto a la silueta del Toro de Osborne, que ahora hemos visto aplicado en algu-

nas banderas españolas. El burro no exalta, como el toro, el mito, la raza, la embestida furiosa. El burro es un animal modesto, trabajador, paciente. La apuesta que han hecho los autores de la pegatina es arriesgada, porque es inevitable que algunos catalanes no quieran ser identificados por un burro. Pero yo pienso que se darán cuenta de las posibilidades de la ironía. Es verdad que hemos tenido que trabajar y a veces recibir bastonazos. ¿Es un demérito? El asno es un animal resistente. Y no existe, quizá, ninguna fuerza tan potente para conseguir afirmarse como el humor que somos capaces de proyectar sobre nosotros mismos (*ibid.*).

Aunque el pensamiento popular no identifique esta percepción del valor del burro catalán como símbolo étnico-nacional (Bassols, 2004), casi toda la gente interpreta a este animal como una respuesta al toro castellano. En las palabras de Arnau, quien escribe en el blog *Raïms* (*ibid.*), el burro catalán «és una de les millors idees que he vist mai. Crear un burro que fos capaç d'enderrocar el toro per tal de reivindicar el catalanisme. Felicitats a l'inventor, s'ho ha currat!».

Acerca de la corrida de toros, se puede decir que durante muchos años este espectáculo ha sido extremadamente controvertido (Cambria, 1974), políticamente hablando. Últimamente se han suscitado por lo menos tres tipos de protesta. Empecemos con la línea catalana. Recuerdo bien cómo llegué a ser consciente del sentido étnico-nacional de la corrida. En una de las muchas visitas que hice durante los años 80 a la casa de Joan Prat (cuando vivía en La Pobla de Montornés), vimos en un periódico el anuncio de un grupo de jóvenes que levantaban *castells*, un espectáculo que yo tenía muchas ganas de conocer. Fuimos en coche al lugar indicado y cuál no sería nuestra sorpresa al descubrir que era una plaza de toros. En medio de la plaza observamos a los *castellers* haciendo preparativos, justo antes de la propia construcción de los *castells*. El amigo Joan fue totalmente incapaz de quedarse allí, y después de unos diez minutos, volvimos a casa. Según su explicación, para él era intolerable ver montar *castells* —uno de los actos folclóricos más netamente tarraconenses que se pueden ver— dentro de una plaza de toros, lugar que, según él, no pertenecía culturalmente al mundo catalán.

A pesar de poder encontrar una gran variedad de sentimientos, para la mayoría de los nacionalistas catalanes, la corrida de toros es una costumbre más bien castellana que debería estar prohibida en todo el territorio catalán. Tienen cierto odio también al símbolo del toro, representativo de un gobierno central que durante años ha tratado de hacer desaparecer la lengua catalana. Por estos motivos, activistas catalanes han procurado borrar del paisaje catalán al Toro de Osborne. El periodista Ruiz-Hermosilla (2003), en un artículo publicado en *La Razón*, explica que el éxito del Toro de Osborne se debe a que «a la bandera nacional le faltaba un símbolo popular. El escudo es muy oficial y muy complicado, dice, y un niño no podía dibujarlo. Los australianos utilizan el *boxing kangaroo* (canguro con guantes de boxeo); los franceses, el gallo; los ingleses la rosa; y los belgas, el oso o el gallo, según sean flamencos o valones. Todo el mundo tiene un himno, una bandera, un escudo, una mascota. A nosotros nos faltaba la mascota [...]». En 2003, activistas nacionalistas catalanes organizaron una campaña en contra del Toro de Osborne. Al principio lo que hacían era pintar las vallas con las rayas de los colores de la bandera catalana. Otras vallas fueron pintadas con manchas blancas, similares a nubes, para hacer que los toros parecieran vacas (Woolls 2007). Como si estas medidas no fueran suficientes, los activistas acabaron por desmontar poco a poco los toros, empezando por los pies y terminando con los cuernos. En diciembre de 2003, cayó el último Toro de Osborne de Cataluña.

Los activistas nacionalistas catalanes no sólo han organizado vigorosas campañas en contra del toro como símbolo popular sino también en contra de las corridas. Sus esfuerzos han sido fructíferos. Una encuesta del año 2007 reveló que un 81 % de los catalanes se oponen a las corridas (según la encuesta, los catalanes y los gallegos son los españoles que se muestran más contrarios a las corridas, mientras que los andaluces son los más favorables). Dado que las corridas se conocen a escala popular como la 'fiesta nacional' (Marvin, 1988: 52), no es de sorprender que los catalanes, en su gran mayoría, sientan un odio a este tipo de diversión. Los lectores que contribuyen a la página web ABC.es/comenta (2006) exponen una variedad de opiniones —opiniones que reflejan en su totalidad la diversidad política que existe dentro de la compleja, cosmopolita y étnicamente mixta población de más de siete millones de personas que componen la Cataluña actual. Escribe un lector, utilizando una mezcla de castellano y catalán, «corridas en España sí porque son españoles, a Catalunya no volem ni espanyols ni toros...». Ya en 2006 por lo menos 37 ciudades y pueblos de Cataluña se habían declarado como antitaurinos. En 1989, Tossa de Mar fue la primera de la lista, a pesar de que una de las autoridades de la ciudad se declaró a favor de la corrida porque los turistas encuentran la cultura catalana un poco «sosa».

En Barcelona, la lucha en contra de las corridas llegó al Parlamento catalán. En el año 1997, convencido de que la violencia de la corrida podía provocar traumas psicológicos, el Parlamento votó a favor de prohibir la entrada a las corridas a niños menores de catorce años de edad. Esta medida levantó muchas protestas, de manera que el año siguiente la ley se modificó para dejar entrar a niños menores de catorce años de edad siempre que fuesen acompañados por adultos. El periodista Antonio Marzal (2000) comenta: «decididamente, niños y toros no conviven en Cataluña pacíficamente. No sé si porque somos más civilizados que los demás, o si porque la gente está empeñada en hacer del no a los toros la identidad de nuestra diferencia. Lo primero merece respeto, lo segundo sólo risa». El escritor Fernando Sánchez Dragó comparte la misma opinión. Se burla de la idea de que Cataluña es antitaurina, diciendo que considerar a Cataluña como antitaurina sería igual que decir que Barcelona es antibutifarra o Madrid anticallos a la madrileña» (citado en EFE, 2007).

Sin embargo, las corridas de toros en Cataluña llegaron a recibir tanta publicidad negativa y a suscitar tanta polémica que tanto toreros como aficionados reaccionaron con voluntad firme. En junio de 2007, uno de los toreros más famosos de los últimos años —es decir, José Tomás— abandonó su retiro voluntario de cuatro años para volver a los ruedos. Y escogió para ello torear en la plaza principal de Barcelona, la Monumental. El reportaje en *El Mundo* comenta: «José Tomás volvió y triunfó. La tarde en Barcelona fue una reivindicación doble: del torero en sí y de los toros en Cataluña» (Vadillo, 2007). Sigue el comentario: «La Monumental se convirtió en un altar, con la cercana sombra de las torres de la Sagrada Familia y el edificio Agbar. Todo estuvo lleno de simbolismo: la elección de la capital catalana no fue casual y el escenario cumplió lo prometido. No faltaron ni los esperados centenares de descreídos antitaurinos que gritaron y protestaron con insistencia durante toda la tarde». Cantantes famosos —el catalán Joan Manuel Serrat y el andaluz Joaquín Sabina— asistieron el estreno, igual que otras figuras renombradas, como el director teatral Albert Boadella y la Duquesa de Alba. La prensa informó de que había entre 2.000 y 5.000 personas manifestándose esa tarde. En un momento dado, los activistas rompieron discos de Sabina y Serrat, coreando que «nos han defraudado». En

estos días controvertidos el *Abc* solicitó comentarios sobre la posibilidad de prohibir la corrida de toros en Barcelona. Respondió un lector: «esto debe ser parte de ese nacionalismo castrante que están imponiendo los filólogos independentistas catalanes a sus conciudadanos, mucho más a los advenedizos, y en el mayor estilo fascisto-anglosajón-sefardita de amedrentar, tirar y clonar» (EFE, 2007). Parece que para algunos lectores hasta los anglosajones y judíos están implicados en el debate. Otro lector [*ABC.es/comenta2006*] resume quinientos años de historia así: «primer cremaven jueus, al final la inquisicio cremava catalans, ara matan toros, els anys 40 mataven republicans i catalanistes. España no Europa SI». La controversia terminó en julio de 2010, cuando el Parlamento catalán votó poner fin a las corridas en todos el territorio catalán, prohibición que sería efectiva a partir de enero de 2012.

La entrada de España en la Unión Europea (UE) complicó el debate en torno a la ética de la corrida de toros, ya sea en Cataluña o en otras comunidades de España. Durante el franquismo, el pueblo español —ubicado en el margen geográfico de Europa, gobernado por una dictadura feroz y oprimido por la pobreza y las condiciones sociales atrasadas— mantenía que su país era diferente del resto de Europa. En cambio, hoy día es un país prácticamente rehecho, donde las normas de comportamiento tienen que conformarse a las de la UE. La Unión ha impuesto restricciones en el consumo de alcohol y de tabaco, así como controles más exhaustivos sobre el tipo y la preparación de la comida. También ha requerido más facilidades para personas minusválidas y cambios en las normativas de circulación por carreteras y calles urbanas. En un ambiente de cambio radical como este, la corrida de toros parece ser un anacronismo, perteneciente a otra época de la civilización. Crecimiento económico rápido, prosperidad general y una legislación que figura entre las más avanzadas del mundo. España es uno de los dos únicos países de Europa que permite el matrimonio de dos personas del mismo sexo. Todo esto ha cambiado por completo la imagen que los ciudadanos tienen de sí mismos. Para muchos españoles, cualquier elemento que les diferencie del resto del continente no merece preservarse.

Los que comentan en los blogs sobre el destino de la corrida suelen utilizar un lenguaje evolucionista. Algunos declaran la inferioridad intelectual de los partidarios de la corrida. En las palabras de un ciudadano, «los toros no le interesan a nadie, más que a 4 retrasados mentales» (Micrófono, 2006). Para otros lectores, la corrida representa una fase temprana en el largo camino hacia etapas altas de la civilización humana. Escribe uno, por ejemplo, que «no es muy lógico que, a estas alturas, aún se sigan MATANDO a los toros en una ciudad avanzada como la nuestra» [*ABC.es/comenta2006*]. Otro visitante al blog está de acuerdo con el anterior, «los ‘espectáculos’ sanguinarios como éste (y alguno mas) deberían estar proscritos en cualquier sociedad civilizada. Ya va siendo hora de que los españoles [...] seamos civilizados» (*ibid.*). Varias personas de las que contribuyen a los blogs marcan una diferencia entre grupos etno-nacionales de tal manera que los no-castellanos estarían más arriba en la escala evolucionista. Un catalán llamado Àngel (*ABC.es/comenta 2006*) dice: «yo no tengo nada contra los españoles ni contra sus corridas de toros pero que las hagan en España que es su país, en Cataluña queremos ser europeos civilizados, y a vuestra reina no le interesan mucho estas torturas de animales». Otro comentarista (*ibid.*) manifiesta que «en Canarias hace años que [las corridas] están prohibidas, ellos viven en una hora atrasada respecto a la Península, pero en este tema están siglos adelantados».

Un tercer grupo de opositores está compuesto por defensores de los animales, que aplican normas éticas universales para garantizar sus derechos. Están en contra de cualquier maltrato de animales, ya sean bestias de la selva o animales de compañía. Una de las más activas ONGs españolas en este sentido es la Asociación para la Defensa de los Derechos del Animal (conocida popularmente como ADDA), a la que Pink (1997: 13) hace referencia. Los activistas utilizan internet para luchar contra las corridas de toros. La página web *latortura.es* difunde videos explícitos —conocidos por ellos como «videos de la tortura»— que muestran planos al detalle que utilizan para denunciar a los defensores de la corrida. De hecho, por toda Europa los defensores de los derechos de los animales (conocidos por algunos en España como *animalistas*, por los franceses como *animalistes*, por los italianos como *animalisti*) han organizado campañas políticas en contra de la corrida de toros. En el año 2006 hubo manifestaciones en contra de las corridas de toros ante las embajadas españolas de 17 países. En Washington, por ejemplo, «un grupo de jóvenes se manifestaron [...] en ropa interior frente a la Embajada de España [...] contra los encierros y las corridas de toros [...]. Los jóvenes llevaban cascos con cuernos y al cuello el pañuelo rojo que es la marca de los corredores pamplonicos» [www.latortura.es/index.php?c=n.php&id]. El 5 de julio de 2007 hubo una protesta nudista contra las corridas de toros en San Fermín. Un visitante al blog de la Asociación Andaluza para la Defensa de los Animales [asanda.org/index.php?name=News&filearticle&sid=99&], escribe que «La Tortura no es Arte ni Cultura».

Todos los factores sociales que conducen a la mala fama de las corridas de toros no son nada en comparación con el hecho evidente de que la corrida está cada vez más cerca de la extinción. Ya en 1988 el antropólogo británico Garry Marvin notó que el número de corridas de toros al año en España había disminuido de 695 en 1974 a 377 en 1985 (Marvin, 1988:189). Por todo el país los jóvenes hoy día muestran un mayor interés por el fútbol o el baloncesto que el que tienen por los toros. En el blog del ABC [<http://participacion.abc.es/comenta/post/2006/12/15/Barcelona-se-que>] Roberto escribe, «Comprendo que este tema desate todo tipo de reacciones nacionalistas pero es que lo que realmente ocurre es que el llevar corridas a esa plaza no le es rentable a la empresa propietaria de la Monumental [en Barcelona]. Puedo decir que tarde o temprano llegará a pasar eso también en ciudades como Córdoba o Granada, donde cada vez hay menos público asistente [...] Si esto está ocurriendo en Andalucía, ¿qué no sucederá en otras partes de España?» Responde Pedro en el mismo blog: «Muy de acuerdo con Roberto. Lo de prohibir los toros en Cataluña es la última majadería nacionalista. Pero es verdad que económicamente tampoco es rentable. Yo soy muy aficionado, mi padre también, mis tíos, primos, etc., pero en la siguiente generación, la de mis hijos y sobrinos, no hay nadie interesado. En Andalucía y también en Madrid cada vez hay menos gente joven en los toros».

Garry Marvin (1988: 189) atribuye el declive lento de la corrida de toros sobre todo a un cambio radical de valores sociales. Entre otros valores, destacan los que se refieren a sexo. La corrida de toros, piensa Marvin, depende de la vigencia de los ideales tradicionales de la masculinidad —ser valiente, mantener control afectivo, dominar a las mujeres, etc.—. La potencia de estos ideales ha disminuido casi por completo dentro de la sociedad española. Por lo tanto, la corrida de toros ha experimentado la misma decadencia. Según Marvin (*ibid.*), fue con la muerte de Franco y la entrada del régimen democrático —es decir, bastante antes del Tratado de Maastricht en 1993 y la fundación de la Unión Europea— que la corrida empezó a desaparecer poco a poco del panorama español.

La decadencia de la corrida de toros en España ha sido una consecuencia del desarrollo de identidades etno-nacionales, la prosperidad económica y un cambio de sentimientos éticos y morales con respeto a los animales. Sin embargo, el toro como símbolo de España perdura. Pensemos en el caso de *Sangre de Toro*, el vino tinto producido por la casa Miguel Torres, propiedad de una familia catalana. La misma bodega se ubica en Vilafranca del Penedès, en el corazón de Cataluña. Se sabe bien que la botella de *Sangre de Toro* siempre se identifica por una cinta con las rayas de colores de la bandera catalana. Colgado de la cinta hay un pequeño toro de plástico negro con cuernos blancos. El toro, como hemos visto, es un animal rechazado por los nacionalistas catalanes. En cambio, a los clientes extranjeros —inconscientes del simbolismo de animales que reina hoy día en la Península Ibérica— el toro significa España, y representa el exotismo español. Es el torito de plástico el que, entre otras cosas, ha hecho del *Sangre de Toro* un éxito comercial en el exterior. Esto es una señal de que el toro y la corrida de toros pueden resultar aceptables a varios sectores de la población no castellana, siempre que esté garantizado el beneficio económico.

Agradecimientos: de maneras diferentes pero siempre fructíferas, Rebecca Jowers, Rafa García, Oriol Pi-Sunyer, Thor Anderson y Jane Brandes, quienes me han ayudado a pensar el tema de este ensayo y elaborarlo. Una versión anterior de este artículo fue presentada en el congreso de *American Anthropological Association* que se celebró en noviembre de 2008.

Referencias citadas

- ABC.ES/COMENTA (2006), «Barcelona se quedará sin corridas de toros a partir de 2008.» Accessed from <<http://participacion.abc.es/comenta/post/2006/12/15/barcelona-se-que...>> on 9 September 2007.
- BASSOLS, Andreu (2004), «Burro català». Accessed from <<http://raims.eines.info/?q=node/174>> on 25 February 2009.
- BLOCK, Jenny (2007), «Bully for Them». *American Way*. April 15: 51-66.
- BURGOS, Antonio (1989), «Indulto para un toro» [Pardon for a bull]. Accessed from <<http://www.antoniburgos.com/antologia/toros/re122289.html>> on December 7, 2003.
- CAFÉ PRESS (2009), Accessed from <<http://www.cafepress.com/theblackbull>> on February 3, 2009.
- CAMBELL, Roy (1932), *Taurine Provence*. London: Desmond Harmsworth.
- CAMBRIA, R. (1974), *Los toros: tema polémico en el ensayo español del siglo xx*. Madrid: Biblioteca Romania Hispanica.
- CASTIÑEIRA PALOU, María Teresa (2006), «El denominado toro de Osborne». *InDret 3* (Barcelona): 2-13.
- COLOMB, Gérard; THOREL, Marc (2005), *Lyon et les taureaux: une singulière rencontre*. Montpellier: Union des bibliophiles taurins de France.

- CORREAS, Gonzalo (1924), *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana en que van todos los impresos antes y otra gran copia que juntó el maestro Gonzalo Correas... Van añedidas las declaraciones y aplicación adonde pareció ser necesaria. Al cabo se ponen las frases mas llenas y copiosas*. Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. [Originally published 1627]
- DALMAU, Rafael (ed.) (1981), *Món casteller*. 2 vols. Barcelona: Arts Gràfiques Rafael Salvá.
- EFE (2007), «Protesta antitaurina a las puertas del Monumental». *El Mundo.es*. Accessed from <<http://www.elmundo.es/elmundo/2007/06/17/toros/1182107404.html>> on September 2007.
- ERICKSON, Bradley (2008), «Sensory Politics: Catalan Ritual and the New Immigration». Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of California, Berkeley.
- INTERNATIONAL MOVEMENT AGAINST BULLFIGHTS (2007), Accessed from <<http://www.iwab.org/intro.html>> on 24 September 2007.
- LATORTURA.ES (2006), «Protestas contra las corridas de toros ante las embajadas españolas de 17 países». Accessed from <<http://www.latortura.es/index.php?c+n.php&id+57¶ula+protest>> on 11 September 2007.
- MARVIN, Garry (1988), *Bullfight*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- MARZAL, Antonio (2000), «Cataluña, los niños y los toros». Accessed from <<http://www.elmundo.es/2000/12/28/catalunya/28N003-4.html>> on 11 September 2007.
- MICRÓFONO (2006), «ERC [Esquerra Republicana de Catalunya] consigue acabar con las corridas de toros en Barcelona y convertir La Monumental en el Rastro». Accessed from <http://blogs.periodistadigital.com/microfono.php/2006/12/15/erc_co...> on 11 September 2007.
- MILLER, Sara Jane (2001), «*Tothom té lloc a la pinya*, Everyone Has a Place in the Base: The Human Towers of Catalonia». Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of California, Berkeley.
- MIRALLES I FIGUERES, Eloi (1981), *Fem pinya! Els castells, símbol i expressió del nostre poble*. Barcelona: Diàfora.
- MITCHELL, Timothy (1991), *Blood Sport: A Social History of Spanish Bullfighting*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- PINK, Sarah (1997), *Women and Bullfighting: Gender, Sex and the Consumption of Tradition*. Oxford: Berg.
- RODRÍGUEZ MARÍN, Francisco (1926), *Más de 21.000 refranes castellanos no contenidos en la copiosa colección de maestro Gonzalo Correas*. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.
- (1930), *12.600 Refranes más no contenidos en la colección del maestro Gonzalo Correas ni en «Más de 21.000 refranes castellanos.»* Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.

- (1934), *Los 6.666 refranes de mi última rebusca que con «Más de 21.000» y «12.600 refranes más» suman largamente 40.000 refranes castellanos no contenidos en la copiosa colección de maestro Gonzalo Correas*. Madrid: C. Bermejo.
- (1941), *Todavía 10.700 refranes más no registrados por el maestro Correas ni en mi copiosas colecciones...* Madrid: Prensa Española.
- PÉREZ ÁLVAREZ, María de los Ángeles (2004), «La corrida: un ritual táurico o expresión secular de religiosidad». *Zanaik* 26: 709-730.
- RUIZ-HERMOSILLA, Alejandra (2003), «Un toro de bandera». *La Razón*, 7 December.
- SAUMADE, Frédéric (1994), «Hispanité en Languedoc et Provence: une image de l'autre». *Etnologie Française* 24 (4): 728-738.
- TRIBUNAL SUPREMO (1997), «Sentencia de 30 de diciembre de 1997». Accessed from <<http://www.aap.es/baseaap/jurispru/ju20051.htm>> on December 7, 2003.
- TXAPULÍN, «Burro catalán.» Accessed from <<http://blog.txapulín.net/2004/07/burro-catalan/>> on 25 February 2009.
- UGARTE, María del Carmen (2003-05), «Refranes de toros». Accessed from <<http://personal.telefonica.terra.es/web/karmentxu/refranes/comento1.html>> and <http://www.ganaderoslidia.com/webroot/refranes_taurinos.html> on 17 September 2007.
- VADILLO, José Luis (2007), «Barcelona consagra a José Tomás». Accessed from <www.elmundo.es/2007/06/17/toros/1182110227.html> on 18 September 2007.
- WOOLLS, Daniel (2007), «50th Anniversary of Osborne Bull». Accessed from <<http://www.sfgate.com/cgi-bin/article.cgi?f=/n/a/2007/11/27/entertainment/e102334S97.DTL&hw=piloted&sc=645&sn=005>> on February.

Retórica y ritual en el mercado

HONORIO M. VELASCO

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Los mercados de ganado en Castilla-León¹ no son silenciosos, sino llenos de sonidos entremezclados, de discursos de negociación que compiten en ruido con el bullicio y los relinchos y mugidos incesantes de los animales. Más que una multitud de oferta y demanda lo que se encuentran son compradores, no sólo para una obligada negociación sino también para intercambiar información relativa a los precios, o también para activar y mantener redes de relación que permitan otros intercambios, para hacer proyectos cara al futuro inmediato, para transmitir recados de otros dirigidos a probables asistentes, etc. Antes que nada, los mercados de ganado son una sociedad en acción, en donde el juego de identidades primarias y territoriales es susceptible de ser parcialmente suspendido. En buena medida constituye un encuentro múltiple entre conocidos —incluso entre sobradamente conocidos— que para el trato, sin embargo, se sitúan en suspensión de identidades y se proponen como mutuos desconocidos, o en todo caso adoptan este rol de manera funcional, puesto que se inhiben las obligaciones de la amistad o de cualquier otro grado de relación que incluya compromiso, y por el contrario, predomina la confrontación estricta de intereses, sin otras concesiones que las que resulten en beneficio inmediato o a plazo corto de cada uno de los que intervienen. El mercado se forma con individuos o grupos de individuos como compradores y como vendedores, procedentes de diversas comunidades rurales (y urbanas) dentro de un entorno de proximidad, que acuden a un espacio prefijado y durante un periodo de tiempo regular y previsto. Acuden igualmente gentes que proceden de lugares relativamente distantes, profesionales del tra-

1 El trabajo de campo al que corresponde este artículo fue realizado en el mercado de ganado semanal de Ávila (los viernes) entre los años 1979 y 1988, y en los ya residuales de El Barco de Ávila (los lunes) y de Piedrahita (los martes), así como en las ferias de ganado de Navarredonda, Villafranca de la Sierra, Villatoro, El Barco de Ávila, San Miguel de Serrezuela y Piedrahita, todas ellas entonces vigentes, luego la mayoría desaparecidas o transformadas en ferias de muestras o ferias-concursos. Los factores que han influido en su desaparición o transformación son muchos, entre ellos la epidemia de lengua azul desatada a mediados de la década de 2000, que contribuyó decisivamente a dismantelar una red de mercados y ferias ya debilitada por la reducción demográfica en esas áreas rurales, el envejecimiento de la población —que llevó a muchos ganaderos en esa época a ir desprendiéndose del ganado antes de la jubilación real—, el encarecimiento del transporte y los cambios sustanciales en el sistema de distribución, que pasó a depender fundamentalmente de los cebaderos y de las compraventas en granja: este fenómeno retuvo en ellas a los productores y abocó a los tratantes a acudir a cada una de ellas para realizar allí las operaciones y luego volver con grandes camiones de transporte para recoger los animales comprados y llevarlos a cebaderos, granjas lecheras y mataderos. Este artículo es continuación de otros dos: Velasco, 2004, y Velasco, 2011.

to, generalmente como compradores, y un pequeño grupo de profesionales del transporte, sanitarios, administrativos y banqueros.

El objetivo primero de establecer un precio se logra al implicarse en una negociación, a veces dura y larga, hasta alcanzar (o no) un acuerdo que se supone resultante de la misma. El proceso se repite en cada mercado un número variable de veces, tantas como actos de compraventa se producen, y cada uno de ellos es aparentemente independiente de los demás; pero sólo lo es parcialmente. Con ello el mercado parece en realidad estar compuesto por numerosos actos, cada uno de los cuales acota un espacio propio, de forma que todos a la vez constituyen una especie de mosaico con piezas anejas unas a otras y repetidas. El mercado opera entonces a modo de ritual colectivo que ordena la circulación de ganados y dinero.

La bibliografía antropológica sobre mercados campesinos no es abundante; parece haber estado escasamente interesada por el mercado como hecho social total, aunque sea sin embargo un fenómeno bien conocido. En este ensayo, el foco está colocado en ese proceso nuclear del mercado, la negociación que justifica el encuentro y que hace posible el intercambio. El proceso está entrelazado por medio de dos líneas de interacción, la de la retórica como interacción verbal con fuerza performativa, que moviliza a los agentes, y la del ritual que toma el propio encuentro como materia expresiva para establecer, abrir y cerrar el trato, así como dotarlo de validez y a la vez de legalidad.

Los principios del mercado

La imagen social del mercado de ganado tiene como perfil los *corros*, que muestran que un mercado es un agregado social resultante de la yuxtaposición, en un mismo lugar y tiempo, de numerosas entidades sociales, algo que podría definirse como «reuniones focalizadas», susceptibles de ser compuestas, disueltas y recompuestas un elevado número de veces. En realidad, los *corros* se constituyen a partir de un primer encuentro entre comprador y vendedor, a los que se van sumando asistentes (variables en número) que contemplan e intervienen en la negociación; son los relieves sociales que adopta el principio de multiplicidad y de independencia de acciones los que parecen regir el mercado. Todo ello de manera diferenciada, *multifragmentada*, sin que en ningún momento el agregado se convierta en comunidad o adopte cualquiera de las conformaciones de unidad. Se trata de multitudes integradas por unidades económicas diferenciadas, de oferta y de demanda —como decían los economistas clásicos—, aunque el tamaño demográfico se vea en progresiva reducción y aunque no todos los que acudan actúen necesariamente como oferta o como demanda.

El principio de independencia de las acciones de mercado se basa en que la compraventa abre y cierra una relación. Entregado el animal y recibido el dinero acaba el encuentro, se cierra la relación. No queda ninguna vinculación entre los implicados. Simplemente se realiza una transferencia de propiedad de la que no queda ningún otro compromiso. Cada uno se vuelve a su casa y eso es todo. Ni un solo ganadero queda en obligación de guardar ganado para otro, ni de acudir la próxima vez al mismo tratante, ni el tratante queda obligado a comprar el próximo choto del que se desee desprender el ganadero.

Los circuitos de reciprocidad que generan vinculaciones no se dan entre comprador y vendedor; sin embargo, sí que interfieren en el trato entre ellos, a través de las figuras de los acompañantes de uno y de otro, así como de la figura del mediador, el que tercia. Respecto a éste hay si acaso una especie de reciprocidad generalizada. Es decir, uno que actuó de mediador en una situación espera que algún otro intervendrá como tal cuando él desempeñe el papel de comprador o vendedor. De todos modos, constituye un modo de reciprocidad débil. Reciprocidad puede darse entre vecinos de corral o de pasillo que se hacen favores respecto a préstamos de ramales o cuidado del ganado. También se da entre quienes intercambian información. De tratante a tratante genera expectativas de correspondencia. De ganadero a ganadero igualmente. Pero la compraventa está fuera de los circuitos de reciprocidad, es un modo definitivamente diferente de intercambio, aunque, como aquí se demuestra, ambos modos se enlazan e interfieren.

El principio de independencia se basa también en la competencia entre compradores y la no manifiesta competencia entre vendedores. Ya se ha insistido² en que los tratantes no forman ni uno ni varios grupos diferenciados de los ganaderos, ni éstos tampoco. Esa competencia impide de hecho una confabulación para imponer precios. Si un posible comprador abandona un posible trato puede acudir otro, que en principio no tiene por qué conocer el precio *mandao* por el anterior. Por indicios podría colegirlo. Una limitación relativa al principio de independencia se da entre actos sucesivos de compraventa realizados por la misma persona, en la medida en que los primeros condicionen a los que se realicen después. Pero el trato se constituye entre dos y eso hace distinto cada trato. El principio se enuncia así, literalmente: «Cada trato es distinto».

El principio de independencia va acompañado de otro, el de la variabilidad del mercado. Se enuncia con frases que aluden a que nadie sabe cómo va a ser. O que, previéndose de una forma, luego resulta de otra. El mercado es impredecible. Si un ganadero supiera qué tipo de animales se van a cotizar bien se dedicaría a criarlos, pero el mercado cambia. Uno puede tomar la decisión de criar *charoleses* y luego, cuando los tiene para vender, la venta de este tipo de animal puede haber decaído. Así, no es de extrañar que los ganaderos expongan que les falta información suficiente como para poder prever en qué sentido cambia el mercado y cuándo, y por tanto que no tienen control sobre él. Pero la variabilidad afecta a todos, también a los tratantes, cuya asiduidad y contactos les debieran permitir hacer predicciones de un día para otro. El principio de variabilidad se refiere tanto al mercado en general, es decir, al conjunto de animales, como a alguno o algunos de ellos.

La variabilidad podría ser aplicable al número de personas o al número y tipo de animales que acuden a un determinado mercado, a quiénes y cuántos tratantes están presentes, etc. Es decir, es referible a las características en tiempo y lugar de la oferta y la demanda. Pero la variabilidad tiene su mejor expresión en las oscilaciones de precios. Aparte de las variaciones estacionales que afectan sobre todo a los becerros, son los añosos los que muestran oscilaciones impredecibles en el precio, porque remiten a factores de economía general.

El mejor enunciado de ambos principios juntos es un refrán pronunciado innumerables veces como comentario final a una feria o a un mercado: «Cada uno dice de la feria según le va en ella», o «cada uno cuenta de la feria según le ha ido en ella». La realidad se describe en relación a los individuos. Y el refrán dice que a cada individuo le va en

² Fue tratado en Velasco, 2004.

el mercado de una manera, a unos bien y a otros mal. Unos ganan y otros pierden, y esto afecta tanto a compradores como a vendedores, a ganaderos como a tratantes, y ocurre tanto en un mercado como en otro. Las pérdidas de unos pueden ser ganancia para otros, pero cada acto de compraventa constituye una oportunidad distinta —y cada feria o mercado lo es también— de repartirse pérdidas y ganancias. Los mercados son cambiantes y la suerte que tenga cada uno solo lo sabe él.

Independencia y variabilidad se asientan igualmente en la característica básica de la heterogeneidad de las mercancías que se transfieren en el mercado. El ganado puede ser vendido en lotes o individuo por individuo. De una u otra manera hay que establecer por él cada vez un precio. Los mercados formadores de precios se tornan, en el caso de los mercados de ganado, extremadamente sensibles. En cada compraventa se establece un precio. Cada animal o lote de animales tiene su precio, seguramente distinto del conseguido por otro u otros en el mismo mercado. El mercado de ganado no es estrictamente libre, pues el Estado interviene con precios mínimos comprando carne, y si está interesado en la inflación trata de controlar precios en alza por medio de importaciones de carne congelada y otras medidas. Pero el mercado como acontecimiento local se comporta como si fuera libre.

Mercancías heterogéneas

Desagregado en numerosos actos, cada compraventa no tiene por qué tener en cuenta las demás. En ellas se determina o no que un animal pase a otro propietario por cierta cantidad de dinero. ¿Cuánto? Depende de muchos factores. A continuación se alude de manera breve a los rasgos característicos de un animal que le convierten en mercancía heterogénea, y que contribuyen en primer lugar a determinar un precio.

Raza, sexo, edad, peso, crianza, enfermedades, defectos genéticos, vicisitudes, leche, son aspectos que se evalúan de manera diferente. Todos se perciben en relación a dos destinos principales: para vida y para sacrificio. Ahora bien, el destino «para vida» significa cosas distintas según la edad y el sexo del animal. Un ternero o ternera de días se compra para criar, para sustituir a algún becerro nacido muerto o muerto en los primeros días, o bien para cebadero. Un ternero o ternera de meses se compra para cebadero, o bien para ser llevado al matadero. Un añojo puede comprarse para sacrificio o para semental, según se le vean posibilidades. Una vaca nueva de segundo o tercer parto se compra para criar, para ser productora de carne, o bien para leche y carne, según la raza. Una vaca vieja se compra para sacrificio. Un toro se compra para semental o para sacrificio, según también la raza. Todo esto significa que las características antes enumeradas se evalúan separadamente y de conjunto, antes de proponer un primer precio.

Los tratos se realizan como se decía antiguamente, «por alto», es decir, «a ojo». Los animales «entran por el ojo», de manera que se requiere una mirada bien entrenada para poder evaluarlos adecuadamente. Los animales se miran y remiran, y la atención se centra principalmente en tres zonas: los cuartos traseros, la planta general y la cabeza, cuernos y boca (en el caso de las vacas, también la ubre). Además, al animal también se le examina el pelo. Pero no sólo se los mira, también se palpan con la mano o con la vara. A los terneros de días se les introduce un dedo en la boca para comprobar si están hechos a mamar, y se les palpa el ombligo con la mano por si tienen alguna infección. A los chotos

se les palpa el nacimiento del rabo para comprobar lo prieta que tienen las carnes, y se les pellizca la piel para tratar de percibir el sebo. A las vacas lecheras se les cogen los pezones, se prueba a ordeñarlas. A las vacas que se dicen preñadas se les palpan los ijares por ver si se nota el feto. A unos y a otros se les cogen con cuidado las patas por si se nota algún defecto en ellas. También se comprueba, con cuidado, en algunas ocasiones, la edad de los chotos, para constatar si son o no terneros o terneras, según se vea si han echado ya las «palas» o no. La edad de un ternero se aprecia por el enrasamiento de los incisivos. Un añojo conserva aún una o las dos palas de leche, mientras que el vacuno menor tiene las palas permanentes pero conserva al menos un extremo de leche, y el vacuno mayor no presenta ninguna pieza de leche. Pero la edad se calcula también observando el tamaño de los cuerpos.

La mejor muestra de capacidad de reproducción de una vaca es contemplarla con su cría; de hecho, muchas de esas vacas se compran con cría. Si se dice de una vaca que es nueva y se asegura que ya ha sido «toreada», es decir, echada al toro y preñada, esto no es tomado en consideración —en las subastas de ganado selecto se dan, no obstante, garantías de preñez—, ya que no existen garantías de que no abortará o se perderá la cría por cualquier motivo, ni siquiera de que esté preñada o no. La compra «para vida» comporta ciertos riesgos. Las comprobaciones de leche que se realizan en la compra de una vaca lechera no pueden considerarse normales, pues el animal puede haber sido dejado de ordeñar, intencionadamente, desde al menos un día antes. Es necesario comprobar cómo queda la ubre tras el ordeño. A veces los tratos de compras de lecheras están condicionados al ordeño. Por eso hay personas en el mercado que andan de aquí para allá con un tajo de madera y unos cántaros, y que se dedican a ordeñar las vacas a cambio de quedarse con la leche. Además, en el mercado difícilmente pueden percibirse problemas de carácter. Por otra parte, la compra para sacrificio invierte el valor del sexo. Las hembras de *charolés* o de cruzados, por ejemplo, valen menos porque dan menos peso. La edad y la raza son los rasgos más importantes porque son los principales descriptores del valor carne. En este sentido, cabe apuntar que el gusto cultural está orientado hacia carnes tiernas y blancas. La carne más hecha y roja está menos valorada, por eso se cotiza más la carne de ternera y de animales jóvenes, especialmente si están criados a leche antes que con pienso.

El destino para sacrificio se evalúa comparando los factores de calidad, peso y rendimiento. El factor calidad engloba raza, edad, sexo, crianza y vicisitudes del animal. Terneras, añojos y vacas suelen tipificarse en el matadero como carnes de calidad extra, de primera, de segunda o de tercera. Estas evaluaciones no se llevan a cabo en el mercado sino que, veladamente, van incluidas en el precio que uno y otro proponen. El peso podría ser cuantificado con exactitud en la báscula pero, curiosamente, el porcentaje de animales que pasan por ella durante una sesión de mercado es mínimo; alrededor del 1%.

Muchos ganaderos traen a los animales ya pesados de los pueblos de procedencia. A pesar de que con el transporte siempre se pierden algunos kilos, se prefiere venderlos a ojo. No obstante, resulta frecuente un fallo en el cálculo del peso. En alguna ocasión ha aparecido un conflicto porque se pensaba que el animal pesaba más que lo que luego pesó. De aquellos animales que se ajustan a peso se discute no el precio global sino el peso por kilo en vivo. Los tratantes que compran lotes de animales para sacrificio a ojo, al calcular el peso conjunto pueden fallar, lo que acarrea pérdidas (más propiamente, se deja de ganar) en el caso de que sus apreciaciones hayan sido mayores del peso real. Estrechamente relacionado con el peso está el rendimiento. El rendimiento es, propiamente, el peso en

canal, o si se quiere, el porcentaje del peso vivo del animal que acaba siendo peso en canal. Los mataderos pagan precios por el peso en canal, mientras que en los mercados se pagan precios por el peso en vivo, lo que exige la realización de un cálculo suplementario por parte de tratantes y entradores. El rendimiento varía por razas y por individuos. El peso en canal se obtiene al apartar la cabeza, la piel, las patas y las asaduras (intestinos, estómagos, etc.), lo que viene a significar, en el peor de los casos, hasta un 42%, y en el mejor, un 33% aproximadamente. A lo que hay que añadir un 2% de oreo, es decir, de pérdida por oxidación, por sequedad.

El ojo trabaja en muchas direcciones a la vez, pues el cálculo de todas estas variantes no se hace de manera disociada. Al final, es el precio el que engloba todos estos análisis, lo que demuestra que ganaderos y tratantes poseen dos concepciones distintas de un mismo ganado. Los ganaderos contemplan en un animal que han decidido «quitar» desde los costes y trabajos del proceso de producción, mientras que los tratantes lo contemplan en relación a un destino. Los ganaderos tienen en cuenta los gastos de alimentación, veterinario, vacunas y medicamentos, arriendo de pastos, compra de piensos y rendimientos, entendidos estos en el sentido de ganar peso en determinado periodo de tiempo, o bien en reproducción, o bien en leche y derivados, además del trabajo que conlleva su cuidado.

El proceso de distribución *desindividualiza* a un animal para transformarlo de manera paulatina en una entidad abstracta, finalmente convertida en «carne». La imagen que de ellos poseen los tratantes se reduce a su calidad, peso y rendimiento. No debe sorprender que, en el mercado, los ganaderos se muestren permanentemente extrañados. En cierto sentido se enfrentan a otra cultura. Pero el mercado proporciona un lenguaje común, el precio.

Del mismo modo sucede en cuanto a los animales de destino para vida que se venden entre ganaderos. Si no se da un verdadero contraste entre dos imágenes distintas, sí quedan, al menos, en el terreno de la indefinición o del riesgo ciertas capacidades que se les suponen a los animales. La evaluación entra aquí, aún más, en el terreno de lo difícilmente cuantificable. En esos casos se incluye también como rasgo a tener en cuenta la acomodación entre animal y nuevo propietario, no solo si se trata de ganado equino. La edad es más esencial que el sexo, pero sobre todo la doma y la locomoción, cualidades no del todo comprobables, o al menos no del todo seguras.

El trato: proceso ritual

En esencia, un trato es una compraventa y, a la vez, una intervención del mercado que dota de precio a al animal. Pero un trato es también la traslación al ámbito social de cuestiones de difícil resolución en el restringido ámbito de los valores económicos. Los diferentes intereses del comprador y del vendedor, así como los diversos modos de valoración de un animal —desde los procesos de producción y reproducción, y desde el proceso de distribución y consumo—, requieren algún modo de entendimiento. El trato constituye, desde numerosos puntos de vista, una aproximación.

El acto final del trato —comprador y vendedor se dan las manos— consiste precisamente en una aproximación física, un contacto, y sin embargo es un acto simbólico, tradicional y eficaz, como advirtió Mauss. Materializa el trato y compromete a los agentes. Desde la perspectiva de un proceso ritual, un trato aparece como una delimitada

secuencia de conductas, un ciclo que se inicia en el momento de llegada al mercado —y más exactamente en el momento del encuentro, al reducir la distancia a la proximidad física en un lugar concreto— y se «cierra», precisamente, en el acto de chocar las manos. Del mismo modo, se inicia como varias confrontaciones, que se tensan mientras se lleva a cabo el trato, y que se disuelven cuando éste se cierra.

La perspectiva del proceso ritual puede ser reveladora a la hora de abordar los tratos. No responde, sin embargo, al esquema de los ritos de paso, toda vez que carece de fase liminal, ni presume resultado. La noción de proceso ritual se mantiene y está constituida por una serie limitada y característica de fases:

1. El inicio del trato requiere que ante el vendedor no se encuentre otro posible comprador; el campo debe estar «libre». La primera fase recibe el nombre de «pregunta». El comprador se acerca al espacio que ocupa el vendedor y el animal, señala al animal por el que está interesado y «pregunta» de quién es o quién es el que lo vende.

Esta primera fase continúa cuando el comprador «pide» su precio. El vendedor lo declara y, a su vez, solicita cuánto «manda» el comprador (es decir, cuánto está dispuesto a pagar). Es una primera toma de posiciones que establece una distancia formulada en un lenguaje común, el del precio.

En numerosas ocasiones la interacción termina aquí, incluso sin que el posible comprador llegue a «mandar» nada. Simplemente abandona el campo sin ningún gesto más. Obsérvese que esta fase se da como entre desconocidos. El encuentro no se inicia con saludo ninguno, ni fórmulas verbales de introducción, y si se produjera saludo a continuación se quiebra la posible relación previa, «yendo al trato». No son las personas las que reciben la primera muestra de interés, sino el animal. Una mirada rápida, fundamentalmente dirigida a los cuartos traseros, a las hechuras si se trata de un choto o a la ubre si se trata de una vaca lechera, o al porte si se trata de una caballería, seguido de un señalamiento, generalmente utilizando una vara. Las preguntas tienen gran importancia. Los tratantes afirman que se dan cuenta de cómo se presenta un mercado viendo la gente que hay y cómo es la pregunta. La pregunta se convierte en una fuente de información sobre el nivel de los precios, y por eso es también una técnica que utilizan los que acuden al mercado en busca de información para una ulterior venta de sus animales.

2. La segunda fase puede ser larga y divisible en varios episodios, pues el trato puede romperse en cualquier momento; el comprador se puede ir, abandonar el campo, pero también podría volver al cabo de un rato y reiniciarlo —siempre que esté «libre»—. Esta segunda fase parte de las posiciones establecidas en la «pregunta» y consiste en una confrontación verbal acompañada de miradas continuas por parte del comprador al animal, así como de solicitud de diversas pruebas, especialmente las que tienen que ver con el movimiento. Se analizarán más adelante los argumentos comúnmente empleados, pero en esencia la confrontación verbal consiste en tratar de convencer al contrincante de algo intrínsecamente relacionado con el principio al que se atiene todo trato, que se formula de la siguiente manera: «quien vende siempre cree que vende barato y quien compra siempre cree que vende caro». O aún más claramente enunciado: «tú lo vendes en lo más que puedas y él a comprarle en todo lo menos que pueda y así es». Un axioma incuestionable. Lo que se discute es la aplicación al caso, no el axioma. Los argumentos de uno y de otro intentan hacer ver que el animal o los animales no son caros (posición del vendedor) o

que no son baratos (posición del comprador). Se trata de expresiones en negativo del principio pues los argumentos siempre son réplicas dirigidas al contrario.

En esta fase, y casi sin que el núcleo de esa compraventa —en principio, cosa de dos— se dé cuenta, se convierte en un «corro». Comienzan a acudir gentes que están cerca por azar o porque tienen animales sujetos cerca, y a los primeros siempre se añaden otros que perciben la formación de un «corro». Esta gente, en principio, no interviene, simplemente escucha. El *corro* es, evidentemente, otra forma de obtener información y se disuelve en el mismo momento en el que el trato se rompe por el motivo que sea.

Mientras se suceden argumentos de una y otra parte, el comprador mira y remira. Para ello, resulta conveniente situarse al pie del animal, lo que puede ser interpretado como interés, aunque esa interpretación no sea siempre la correcta: puede consistir en una estrategia o un disimulo. El comprador se va involucrando en el trato de manera paulatina; el trato transcurre a la espera de gestos que indiquen claramente una voluntad de llevarlo adelante. La confrontación toma cuerpo. Uno y otro, incluso espacialmente enfrentados, continúan argumentando. La gente que les rodea empieza a intervenir.

Esta segunda fase conduce aparentemente a un callejón sin salida. Un ganadero lo explicaba diciendo que había que comenzar pidiendo mucho, pero que luego estaban dispuestos a bajar, porque esa era la forma de no terminar perdiendo. Y añadió: «a veces uno comienza pidiendo lo que cree que es ajustao y luego a lo mejor descubre que vendió barato. Le cogen a uno la palabra».

Es regla inviolable no volverse atrás. Entiéndase esto de la siguiente manera: no se puede volver atrás cuando una cantidad está ya dicha, pero el comprador sí puede abandonar el trato en cualquier momento —no así el vendedor—, dejando el campo libre a otro supuesto comprador. No se puede uno echar atrás de la cantidad, una vez que se ha pedido o mandado; el vendedor debe proponer otra cantidad mayor, y el comprador otra menor, con respecto a la cantidad inicial. Esa cantidad se erige en una suerte de «palabra».

3. La intervención de un mediador abre y define otra fase. Un mediador encuentra siempre una diferencia. Comienza su intervención preguntando «¿qué teneis?»; es decir, qué diferencia existe entre lo que uno pide y lo que el otro manda. El mediador surge del *corro* ante posturas en principio irreconciliables, probablemente endurecidas por la presencia del mismo *corro*, puesto que tal presencia convierte una diferencia de apreciación en una confrontación social, una especie de desafío no solo de intereses, sino también de orgullo, de amor propio, en cierto modo de hombría. Las alusiones son inequívocas. Uno de los argumentos que se emplean contra la resistencia a modificar posiciones es: «es que tiene que dar la cuenta a la mujer, hombre...», cuya réplica es inmediata: «no tiene que dar cuentas a nadie. Tiene dos cojones. Sabe vender, sabe vender. Tiene dos cojones. Na más que mirarle». El *corro* es la caja de resonancia de los intereses económicos y los valores sociales, y de él sale quien, poniendo en juego valores sociales, pueda contribuir a resolver el conflicto.

El mediador *tercia*, es decir, propone «partir la diferencia», «echar al medio». La respuesta al «¿qué teneis?» no es tanto una declaración de posturas, sino específicamente de la diferencia. Conviene apuntar aquí que las cantidades en los tratos de ganado son redondas. La unidad monetaria del trato son los «billetes». El juego de transformaciones de las cualidades en cantidades y de las cantidades en cualidades constituye uno de los vaivenes del trato. Es significativo que la diferencia se trate como si fuera una sustancia

divisible y real. Se dice: «hala, ¿tenéis 1.000 duros?, pues 2.500 ptas. para cada uno». En realidad no hay tal, el dinero no está, por lo que su división es puramente hipotética. No es, propiamente, un reparto, sino más bien el ajuste de la cantidad que uno ha de entregar a otro a cambio del animal, pues el dinero circula en una dirección y el animal en la otra.

El principio del mediador dice que «lo mismo se parte lo mucho que lo poco», o lo que es lo mismo, que no importa el tamaño de la diferencia. Pero ocurre generalmente que las diferencias son proporcionales a las cantidades enteras propuestas, de modo que la diferencia entre cantidades pequeñas, que evidentemente corresponden a becerras o vacas viejas, o bien a asnos y potros, son probablemente menores que las diferencias entre cantidades grandes, que corresponden a animales mayores, añajos, lecheras, sementales. No obstante, cuando se venden lotes de animales las diferencias pueden ser pequeñas, pero la cantidad global alta, pues el montante es relativo al conjunto, aunque en el trato se discute un precio medio. El tamaño crítico de una diferencia es, así pues, relativo y difícil de establecer.

El tercio es la primera propuesta de precio común para ambos contendientes, la primera propuesta de coincidencia. La tarea es entonces presionar para que acepten uno y otro. Esa presión no es ninguna obligación. El dicho enuncia: «aquí no se obliga a nadie», «nadie viene obligado». Es, así, un recurso a valores sociales. El mediador también se compromete por su conducta de intervención y pone su prestigio en su palabra; también compromete su relación.

El tercio se rige por el valor de igualdad, un valor expresado en términos económicos pero que tiene connotaciones sociales. Aparece como la única solución posible ante posturas irreconciliables; es la única forma de que la hombría de ninguno de los contendientes sufra menoscabo, la única forma de que ninguno ceda ante el otro. Además, el tercio que se somete al valor de igualdad muestra que los mediadores son imparciales. Esta condición la pueden cumplir dos tipos de personas: o bien desconocidos o bien amigos de ambos. Los primeros han de declarar que intervienen sólo por ayudar, «porque les gusta que se hagan los tratos». Los amigos, en cambio, comprometen su relación y su prestigio ante ellos. Por eso presionan reclamando: «no me vais a dejar en mal lugar, ¿eh?». Incluso intervienen con autoridad: «vais a hacer lo que yo os diga», o con enunciados mucho más asertivos: «me cago en la leche, vais a hacer esto», mutando la confrontación en una doble relación de amistad hacia él. Esta conversión de relaciones es el aspecto más revelador del trato como acto social. En la feria de Navarredonda:

El que tercia: —Tú a mí no me quitas la palabra en tu vida. Ha dicho que le des 70.500, que es el tercio (se está vendiendo una yegua de 7 u 8 años).

Comprador: —Me tiene que quitar un billete.

El que tercia: —No te quita una peseta de lo que yo he dicho.

Comprador: —Mira, este es más amigo vuestro que mío.

El que tercia: —No, soy amigo de los dos. Ahí está el tercio.

Vendedor: —Mira, si me quiere más a mí, o te quiere más a ti, eso me da igual. Son 73.

El que tercia: —Yo no voy a ganar nada.

Vendedor: —Por eso. Más fuerte te lo digo, más claro no.

Propuesto el tercio, hay que esperar a que los contendientes se avengan a él, «entren» a él. Sin embargo, frecuentemente no olvidan sus posiciones de partida y sus pasos de aproximación, y cada uno espera que el otro dé el paso antes. Por un lado, deben

mostrar voluntad de comprar y de vender respectivamente, pero por el otro, han de guardar posiciones si estas no se han visto correspondidas por movimientos en la otra parte. Cuando la diferencia se reduce, el fin del trato comienza a verse venir. Las pequeñas diferencias empiezan a considerarse cuestión de capricho o de tozudez, de simples ganas de no dar el brazo a torcer, y se suceden acusaciones de incapacidad de negociación. La resistencia última suele corresponder más frecuentemente al vendedor que al comprador. Ocurre, por el contrario, que el vendedor suele ceder más al principio, seguramente siguiendo una estrategia ya tradicional. Comenzar pidiendo mucho, ceder al principio y luego argumentar que se ha cedido para resistirse en una cantidad determinada hasta el último momento.

El que quede una pequeña diferencia no significa necesariamente que el trato se vaya a cerrar. Se suele decir que «muchas veces se dejan más los tratos por lo poco que por lo mucho». El trato es un proceso continuamente sometido al todo o nada.

4. Llega un momento en el que tiene lugar la acción que anteriormente se consideraba más inequívocamente ritual. El mediador pide las manos de los contendientes: «trae p'acá la mano», les toma a ambos del brazo y les obliga a darse la mano, sujetos los dos brazos por sus propias manos y moviéndolos de arriba abajo mientras arroja una fórmula similar a: «¿vale a 78.000?» (es decir, a la cantidad que resultare de echar el tercio). Para valer se requiere el asentimiento de palabra. No basta con que las manos estén chocadas. A veces se pide la mano y se responde: «yo doy la mano a cualquiera», una expresión que en realidad está negando el carácter conclusivo del ritual. Se necesita también el asentimiento. «El trato está hecho», «el trato está cerrado», o simplemente el vendedor pregunta: «¿La carga en el camión?», y se responde que sí.

Darse la mano es un gesto frecuente como saludo, y en el mercado acontece en numerosas ocasiones, igual que los encuentros. No es, sin embargo, el gesto tradicional de saludo entre hombres. Hoy día sí es gesto generalizado pero antes, según se cuenta, la gente no se daba la mano, se saludaban de palabra y si eran de mucha confianza se daban abrazos o palmadas en la espalda. Sí consiste en un gesto tradicional de acuerdo, incluso para realizar acciones que no tienen nada que ver con el mercado de ganado. De todos modos, era y es un gesto entre hombres.

El modo de darse la mano en un simple saludo y el de dársela para un acuerdo es distinto. En el primero el contacto varía según circunstancias, es más protocolario, frío o cálido, mientras que en el segundo el contacto es más enérgico, más integral, un gesto marcado con valor percibido de símbolo. El gesto ritual expresa claramente una aproximación mutua, pero con la intervención de terceros esa aproximación ha sido inducida, no parecía ser del todo deseada por los contendientes. Son los que tercián los que toman las manos de ambos —manos derechas— y les empujan a dárselas. La aproximación es, así pues, el resultado de la intervención de terceros realizada bajo el valor de la igualdad. El gesto ritual incorpora ese valor. Los contendientes se declaran iguales. El desafío termina sin vencedores ni vencidos. Los desconocidos dejan de serlo. El trato les ha modificado. En el significado del término «trato» reside precisamente el establecer una relación de amistad: con el trato los desconocidos se transforman en amigos. Hasta dónde transforma la relación lo demuestra el que antaño siguiera, a esta fase —en la actualidad, en el mercado no siempre se hace, aunque sí en las ferias—, otra de *comensalidad*, en la que las partes invitan a todos, incluidos los mediadores, «al alboroque», también llamado

en la zona «la ronda», un término que alude a una serie de invitaciones mutuas. En la zona suroccidental de la provincia de Ávila designa especialmente al vino al que invitaban comprador y vendedor, tras un trato, a todos los que habían intervenido en el mismo; entendido como un don, un regalo por el acto de amistad que los que tercian han tenido para con el vendedor y el comprador. En realidad la «ronda» obliga a varias invitaciones de unos y otros.

Resulta significativo que lo que propiamente se considera trato acabe aquí, y sin embargo la secuencia de acciones continúe. Tras el acuerdo y el alboroque, el vendedor se queda con el animal y el comprador se marcha a otros asuntos para volver al final del mercado. Solo cuando el animal está cargado y bien colocado en el camión, tarea a veces laboriosa, se produce la entrega del animal y el pago. Ambos son acontecimientos no marcados, acontecimientos no socialmente significativos, que ocurren al margen de las miradas de la gente. El comprador y el vendedor se quedan solos, alejados de todos, y aquel entrega a este el dinero convenido. En las ferias se trata generalmente de dinero en efectivo. En el mercado semanal de Ávila se utilizan en numerosas ocasiones cheques conformados por los agentes bancarios que se encuentran en el propio mercado. En todo caso, el dinero lo cuentan tanto el que lo entrega como el que lo recibe. Y entonces todo acaba; el acuerdo alcanzado tiene validez legal, no puede dejar de cumplirse sin que eso conlleve una denuncia. El trato, así pues, tiene validez de contrato. Cerrar un trato es algo irreversible y obliga a las partes.

En resumen, la secuencia de un trato puede resumirse en cuatro fases: pregunta, confrontación, mediación o tercio y cierre. Como esquema no es reductible a un rito de paso, ni tampoco estrictamente a un drama (Turner, 1974). Es un esquema presumiblemente generalizable a otros muchos contextos económicos y sociales en los que se da conflicto de intereses entre individuos o grupos. El esquema del trato tiene sus fases nucleares en la confrontación y la mediación o tercio, de modo que la mediación modifica la trayectoria supuestamente divergente de una confrontación para llevarla hacia un acuerdo. El esquema ofrece una buena muestra de cómo salvaguardar la dinámica social de conflictos, rupturas, desagregaciones. El trato en el mercado de ganados habla de que la salvaguarda se consigue haciendo incidir sobre el intercambio de comercio una corriente de reciprocidad. El papel del mediador es el de un gestor de la igualdad y de la aproximación. Sale del *corro*, que comporta la presencia de la sociedad general en cada acto, y permanece vinculado hasta el fin del trato. Participa en la *comensalidad* final con la identidad de un amigo con el que se intercambian los dones. El esquema del trato constituye toda una teoría de la dinámica social y de la interferencia entre los circuitos de intercambio comercial y los circuitos de la reciprocidad. En un ejercicio de doble relación, el que tercia y se implica activa un circuito de reciprocidad que involucra a ambos contendientes. Finalmente, la suspensión de identidades cesa, los que intervienen recuperan sus obligaciones y ejercitan el trato en su plena dimensión social. Lo que no implica que si se tornara a realizar un nuevo trato se volverían a suspender las identidades, se partiría otra vez como desconocidos, como contendientes, pues «los negocios son los negocios» y «para los duros no hay amigos».

Retórica y precios

Pero queda abordar la cuestión de cómo progresa un trato. No es un proceso automático, cuyo inicio conduzca necesariamente a su feliz conclusión. Hay muchos tratos frustrados. Pero además la etnografía no puede obviar datos tan palmarios como que los contendientes se involucran en un discurso conversacional en el que expresan sus progresos hacia la aproximación o bien la ruptura. De entrada, propiamente, hay que distinguir dos lenguajes en esta interacción: uno es el lenguaje del precio, y el otro lo componen un conjunto de argumentos, una retórica, que emplean el vendedor, el comprador y el que tercia, con la intención evidente de convencer —propósito final de toda retórica—, y cuya expresión superficial es un enfrentamiento verbal y su neutralización, pues los argumentos se configuran como afirmaciones, réplicas y contrarréplicas que se suceden de manera ininterrumpida. El trato es, desde esta perspectiva, fundamentalmente un intercambio de palabras al que acompaña un rico lenguaje no verbal, en particular kinésico, del que ya se ha hablado en un trabajo anterior (Velasco, 2011).

El primer lenguaje del trato es el del precio. En la primera fase, la de la «pregunta», el comprador demanda un precio y el vendedor responde, y si el trato se inicia el comprador da otro precio distinto al primero. Ambas cantidades no son nunca coincidentes, y ninguna de ellas es la cantidad final. Se entiende que uno «pide» de más y el otro «manda» de menos. Ya se ha indicado qué razones mueven a uno y a otro a comportarse así. Las cantidades que ambos proponen obedecen a una evaluación previa del animal, pero aún más al conocimiento de las reglas del trato. Cuando comprador y vendedor se encuentran en un mercado o feria saben que han de negociar un precio. Parten por eso de dos cantidades diferentes, que son inmediatamente convertibles en cualidades básicas, propias y significativas en el campo, es decir, en el mercado: *caro* y *barato*, respectivamente. Son cualidades sostenidas a la vez sobre el mismo animal: caro para el comprador, barato para el vendedor.

El lenguaje del precio comienza, así pues, expresando una clara desigualdad, y por tanto una oposición. Con ello, el comprador y el vendedor se declaran enfrentados y contendientes. Todo el trato se concibe como la trayectoria convergente de dos puntos de partida distantes. Tal trayectoria se describe primero desde el punto de vista de la «dirección». Uno tiene que «subir» y el otro tiene que «bajar». La imagen de la desigualdad se dibuja en un eje vertical de planos diferentes, no como movimientos en un mismo plano hacia un encuentro camino del horizonte. Algo de estratificación parece percibirse en esta imagen. El vendedor siempre se considera superior. Y no es que el comprador se considere inferior, pero parece saber cómo lo ve su oponente (en el trato suelen darse acusaciones en este sentido, como por ejemplo: «usted se cree que puede con todos»). La superioridad del vendedor se muestra en determinados matices de su actitud. No es él quien toma la iniciativa, sino que espera a que lo soliciten. No muestra necesidad de vender, ni hace publicidad de su producto. Se comporta como si poseyera algo de lo que realmente no tendría por qué desprenderse. Recibe la pregunta como si tuviera algo de lo que otro carece, y el hecho de haber sido preguntado le reafirma en que posee algo que tiene valor. Interpreta las atentas miradas de un comprador como reforzamientos de una posición de superioridad. No obstante, es una superioridad ficticia, pues está más que contrarrestada con la inferioridad estructural de los pequeños ganaderos frente a los tratantes.

En segundo lugar, la trayectoria se marca con movimientos suaves, no bruscos, paso a paso. En el trato hay que ir poco a poco. «Dar gota a gota y no de golpe». Los movimientos bruscos denotan demasiado interés y pueden no ser igualmente correspondidos. La regla de correspondencia de movimiento que han de guardar los contendientes se refiere a que tras la modificación de uno ha de seguir la modificación del otro. No hay que mostrar demasiado interés, pero hay que dar muestras de que se tiene voluntad de hacerlo («para que veas que lo quiero comprar»). Esas modificaciones, no obstante, no tienen por qué ser iguales. A veces lo son y otras no.

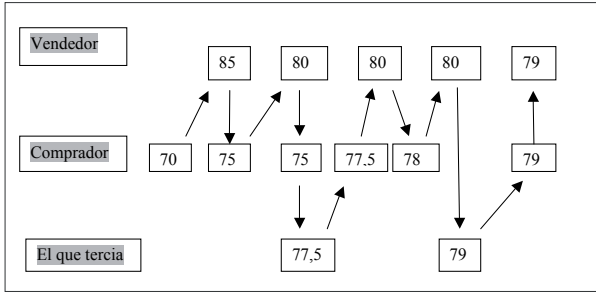
En el lenguaje del precio un trato tiene tantas fases cuantas diferentes modificaciones de posturas se den. Es decir, la percepción que de la secuencia de los tratos tienen los que en ellos intervienen está hilvanada por los distintos cambios que a lo largo del mismo han ido haciendo uno y otro. Estas fases se recuerdan, pues cada movimiento puede ser utilizado como argumento en una fase posterior. Es característico en los tratos de animales que se consideran baratos por parte del comprador —es decir, barato el precio de partida indicado por el vendedor— que solamente sea este quien dé pasos modificando su primera postura. Son casos en los que la correspondencia de movimientos no se da. Pero, de todos modos, las fases de un trato las marcan las modificaciones que uno u otro van tomando. El ritmo de progresión hacia la convergencia es variable.

El lenguaje del precio es lo que los mediadores asumen cuando comienza su intervención. Pero los que tercián no reproducen ni desean conocer propiamente el trayecto recorrido hasta su intervención. Se incorporan en una fase determinada por medio del conocimiento de la diferencia. A partir de su intervención el lenguaje del precio sigue otra escala. Ese cambio de escala parece tender a instalar una perspectiva en la que la diferencia, la distancia, queda minimizada.

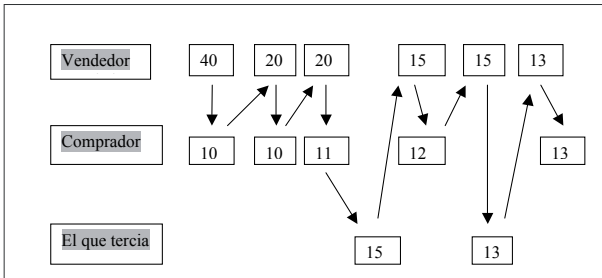
Los que tercián utilizan fundamentalmente ese lenguaje para proponer otra cantidad. Es decir, con la intervención de los mediadores hay tres cantidades propuestas. La labor de los que tercián es suprimir las otras dos, presionando para que ambos, vendedor y comprador, se sumen a la cantidad que ellos indican. El tercio es propuesto como lenguaje común primero entre los mediadores y cada una de las partes, y finalmente entre las partes como tales. La coincidencia se logra aplicando el principio de igualdad respecto a terceros. Un principio lógico que constituye aquí un principio de relación social.

El lenguaje del precio es un lenguaje que permite expresar la diferencia, pero también una aproximación. Lo importante es que la negociación se describe como un acercamiento, es fruto de un acto social. La supremacía del valor de igualdad sobre un conflicto de intereses.

Un trato, así pues, puede describirse como una serie sucesiva de propuestas de cantidades que parten de una máxima diferencia para acabar en la igualdad. Sería algo así como un diálogo en el que los mensajes de cada interviniente son números, cantidades de dinero expresadas en billetes (o duros). Véanse algunos ejemplos (un becerro):

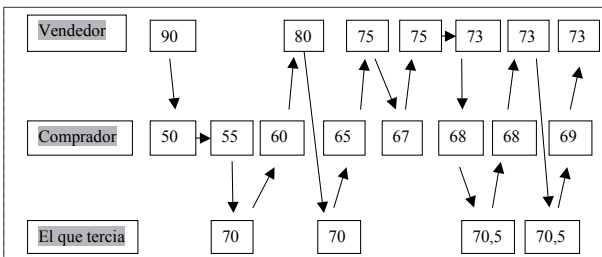


Es una pauta que las progresiones primeras sean de mayor tamaño que las últimas. Hasta la intervención de los mediadores cada paso de aproximación es mayor que los dados después de la intervención. El ajuste es primero grueso, y luego se va refinando. En este caso la distancia recorrida por ambos contendientes no es la misma. Presumiblemente el precio ha sido considerado por el comprador relativamente barato. Esa es la razón por la que la progresión mayor ha sido la suya. Veamos otro caso, la compraventa de un burro:



La cantidad inicial del vendedor era desorbitada. Rectificó en seguida a la vista de lo que estaba ofreciendo el comprador. De forma inversa al caso anterior, fue el vendedor el que hizo una progresión mayor. Y como en el caso anterior, la otra parte no se suma, con lo que el mediador vuelve a proponer otra cantidad intermedia.

La variedad en el número de fases, la diferencia máxima, el tamaño de la diferencia previa a la intervención de los mediadores, etc., es grande. Las pautas, sin embargo, son claras y aparecen en seguida al mostrar unos pocos casos. Se dan también en tratos frustrados, como por ejemplo este de una yegua en la feria de Navarredonda:



Frustrado. Abandona el comprador.

Cantidades redondas, progresiones mayores al principio y más ajustadas al final, modificaciones de posturas correspondientes; pero, de hecho, la iniciativa la puede llevar indistintamente uno u otro, la propuesta de tercio que asume separadamente cada parte, el acuerdo final (o no) por asunción del tercio a cargo del vendedor y del comprador.

Este es el primer lenguaje del trato, el del precio, pero no el único. Podría considerarse como el más racional, pero sería evidentemente absurdo para los actores un diálogo formado sólo con propuestas de dinero. Es un hecho que los tratos más racionalizados, más breves y más directos se hacen en términos monetarios, y corresponden a tratos entre tratantes en el mercado semanal, si bien nunca están exentos de cierta retórica. Son, por otra parte, tratos en los que ni siquiera llega a formarse más que un pequeño corro y apenas intervienen mediadores. La mayoría de los tratos que se dan entre dos ganaderos, o entre un ganadero y un tratante, conllevan un doble lenguaje: el del precio y el que se compone con argumentos múltiples destinados a intentar convencer a la otra parte. Estos dos lenguajes podrían definirse con categorías tales como denotativo/connotativo, literal/retórico, directo/indirecto, numérico/expresivo, etc. Entre ambos lenguajes se produce una especie de interferencia. El primer lenguaje, y también el último, es el del precio, pero la progresión parece como si no tuviera sentido, como si no se produjera si los interlocutores no se arrojaran mutuamente acusaciones más o menos veladas, no hicieran referencias encomiásticas o despreciativas a la mercancía, no trajeran a colación narrativas sobre el trabajo, el dinero, etc.

La estructura formal del lenguaje retórico es igualmente de diálogo. Frases breves pronunciadas por ambos interlocutores que a veces «se quitan la palabra». Las frases quedan a menudo incompletas, los argumentos a medio formular, pero continúan. Se utiliza con profusión el apoyo en frases hechas, en refranes, en frecuentes alusiones humorísticas, formulaciones asertivas, palabras malsonantes, expresiones de comunicación fática, etc. También se dan frecuentes llamadas de atención tendentes a mantener y focalizar el interés del contrario, etc. Cada argumento es inmediatamente contestado en una sucesión ininterrumpida de réplicas y contrarréplicas, como si se tratara de un duelo verbal en el que no puede haber vencedor ni vencido porque eso significaría aceptar la posición del contrario. Una posición que, sin embargo, está formulada en el lenguaje del precio.

El contenido de los argumentos es variado: las características del animal, la situación del mercado, la actitud de los contendientes, otras posibilidades de venta o de compra, posibilidades futuras si se compra, perjuicios por no vender, etc. Lo más importante, sin embargo, es que los diálogos se producen como si los interlocutores conocieran previamente los enunciados y las respuestas adecuadas. En ese sentido forman parte de la tradición oral. Una tradición explícitamente contextualizada en el mercado y la feria, en los tratos. La transmisión de tales argumentos tiene lugar en el marco de los *corros*.

Podría realizarse un catálogo de argumentos, hasta tal punto se repiten en los tratos y se reproducen aproximadamente con las mismas palabras. Pero se perdería el sentido dinámico y sobre todo la percepción de su eficacia. El lenguaje retórico se inicia ya a partir de la primera fase, la de la pregunta. A veces incluso antes de «pedir» y «mandar», cuando simplemente se ha identificado al propietario del animal. Se puede comenzar argumentando sobre alguna de las características del animal, porque la mirada siempre antecede al intercambio verbal.

Lenguaje argumental	Lenguaje del precio
<p>Com. –Esa yegua mueve mucho la mano. Y es que ya se sabe que la que no cojea del bazo cojea del espinazo.</p> <p>Ven. –Tú no la has visto echar a correr pa bajo. Es que está muy hermaná con ésta. ¿Te das cuenta? Esto se puede hacer con muy pocas yeguas (se mete debajo de ella).</p> <p>Com. –Bueno, formal. ¿Cuánto?</p> <p>Tú no me dices cuánto me mandas</p> <p>Ven. –Es muy grande la yegua.</p> <p>Com. –Amos no jodas, si tiene ocho años.</p> <p>Ven. –Mu largos.</p> <p>Com. –7 años, 7 años tiene.</p> <p>Ven. –(abriéndole la boca) Mira cómo está, si tiene un diente de lao. ¿Cuánto quieres por ella?</p>	<p>Com. –He pedío 90, pero hasta que no me mandéis.</p> <p>Ven. –Yo te voy a mandar 10 mil duros...</p>

La edad es un argumento frecuente e inmediato en las caballerías, y da lugar a una discusión que deriva hacia el saber, entendido como conocimiento de animales. Es, el siguiente, un trato de un burro en la feria de Villatoro iniciado de otro modo, con el precio pedido y el precio mandado. El siguiente argumento a iniciativa del comprador-tratante fue: «el mercado está mal», con una réplica inmediata por parte del vendedor: «eso no es cosa nuestra».

Lenguaje argumental	Lenguaje del precio
<p>Com. –Por un burro viejo pide 40 billetes.</p> <p>Ven. –¿Viejo? No es tan viejo. Más viejo somos usted y yo.</p> <p>Com. –(Mirándole la boca). Pues tiene ese burro 18 o 20 años.</p> <p>Ven. –Ale, ale. 14 tiene.</p> <p>Com. –¿Cuánto quiere usted por él con la condición de que tenga 14?</p> <p>Ven. –Y cómo sabe usted que tiene más de 14.</p> <p>Com. –Porque yo entiendo más que usted, vamos. En otras cosas no. En arar y trabajar, pues no, porque no lo he cogido en mi vida. (Es gitano). Pero en ganao....</p> <p>Ven. –Pues por ahí, 14 o 15 años, porque yo le compré de 5 o 6 años y va a hacer 7.</p>	

La evidencia en el duelo verbal no es conclusiva. A la peroración de que es cojo se contesta: «He venío montado en él». Enunciado improbable. Siempre tiene que haber alguna respuesta. El duelo no permite ceder terreno. La negociación debe continuar. Es-

tos tratos muestran que la confrontación verbal es precisamente un modo de interacción social, una forma de trato.

Si el precio que el comprador «manda» es poco, el vendedor toma la iniciativa y argumenta:

Lenguaje argumental	Lenguaje del precio
Ven. – <i>Me han mandao el mismo dinero que tú y bastante más. Antes un señor mayor me ha mandao mil duros más.</i> Com. – <i>Pero se ha marchao.</i> Ven. – <i>Volverá.</i> Com. – <i>Si volverá, volverá. Volverán los pastores de la Extremadura...</i>	

Este tipo de argumento tiene otras modalidades de respuesta. Por ejemplo: «No te pueden haber mandao mucho si lo tienes aún sin vender», o bien «Déjate de pensar en quien se fue. Éste está aquí y te lo quiere comprar», formulado por un amigo de un comprador. Quien está haciendo un trato, como ya se ha dicho, se convierte en única posibilidad, pues su opción de compra no desaparece hasta que no lo abandona.

El argumento de que el mercado está flojo se reafirma con información interesada de otros tratos y otros mercados, también imposible de comprobar, pero posible de contrarrestar con una información similar aducida en sentido contrario.

Tras cada uno de estos argumentos se retoma el lenguaje del precio. «Venga, pida usted formal», «¿cuánto vale pa usted?». A veces se produce una modificación de postura, a veces no. Entonces se retoma el duelo con otro argumento. También se da una apreciación de ganancias futuras. Por ejemplo:

Com. – <i>En dos años que tengas la yegua no pierdes.</i> Ven. – <i>¿Y si se muere?</i> Com. – <i>Pues que se muera ella y no te mueras tú.</i> Otro – <i>Peor es que nos muramos cualquiera de los que aquí estamos...</i>	
--	--

De la misma forma, cuando se vende una vaca que se dice que está preñada, se contesta:

«¿Y si aborta?, ¿y si se muere la cría?» Y lo explicaba así un ganadero:

Era una vaca que no había hecho el segundo parto. Tenía que parir. Andaban 10 o 15 días para parir. Y la vendía en 150 billetes. Que era cara en un sentido y en el otro no. Si me llevo a quedar con ella y pare conmigo y pare bien le gano dinero. Pero claro si viene del parto mal o la cría viene mal se jodió, le pierdo dinero. O sea que es un juego, una lotería. Echas a eso y no sabes. Si la cosa viene bien, bien, pierdes, pero si viene mal, has ganado. El que la compra sabe lo que compra. Sabe que se expone a ello. Sabiendo que iba a venir mal pues te tiene cuenta, pero como no se sabe...

El futuro es argumentable, pero igualmente rebatible. El futuro es siempre incierto. El animal vale en presente y en el contexto de ese mercado o esa feria. El futuro es argumento especialmente cuando se trata de animales hembras y de animales para vida. No tiene sentido en animales para sacrificio. En estos los tratantes a veces argumentan sobre gastos: «Los portes han subido mucho». Es un argumento antes no usado, pero los vendedores suelen contrarrestar aludiendo a los gastos que hasta entonces han tenido con los chotos. También se alude a los gastos derivados de los cambios que en los últimos años se han dado hacia producción de carne, con las consiguientes aportaciones de alimento de piensos compuestos.

Un argumento ineludible traído por iniciativa del comprador alude a las consecuencias de no haber vendido. La respuesta es también inmediata:

Lenguaje argumental	Lenguaje del precio
<p>Ven. <i>–Pa venderlo de barato nos lo llevamos a casa.</i> Com. <i>–Y ¿qué adelantas? Contri más lo tengas más pierdes.</i> Ven. <i>–Y qué vamos a hacer.</i> Com. <i>–Más pierdes.</i> Ven. <i>–Comestible tenemos. Si tuviera que comprarlo... pero este año comestible tenemos.</i> Com. <i>–Y la cebada a 31 pts.</i> Ven. <i>–En mi pueblo la venden más barato, a 28.</i></p>	<p>Com. <i>–Bueno, ¿cuánto hay que darte por él?</i> Ven. <i>–25</i> Com. <i>–Déjese de esas cosas.</i> Ven. <i>–Cuando se ponga usted de otra manera hacemos el trato.</i> Com. <i>–Si quieres dármelo en 10 mil.</i></p>
<p>Ven. <i>–Eso no es dinero. Lo mismo me da cogerlo que no cogerlo. Me llevo el burro pa casa otra vez.</i> Com. <i>–Puede hacer lo que quiera.</i> Ven. <i>–Claro, el burro es mío.</i> Com. <i>–No haciéndole falta.</i> Ven. <i>–Tengo otra burra y como ya trabajo poco...</i></p>	

La necesidad de vender el comprador siempre la sospecha e intenta servirse de ella. Pero el vendedor nunca la manifiesta, incluso la niega. Volver a casa con el animal no es lo que pretendía hacer, pero es mejor que una mala venta. Además, sobre la necesidad en casa hay un viejo argumento en un refrán:

Ven. – Escucha, más sabe el tonto en su casa, que el cuerdo en la ajena. Si en vez de la yegua fueran los potros, no dejaba el trato por 2.500, ni por 3.000, por no llevármelos, porque los potros me interesa quitarlos... Hace un rato he ido al embarcadero a llevarlos, ya no tengo potros y tengo dinerillo y la yegua otra vez para el año que viene...

Curiosamente, la intervención de los que tercián reconduce el discurso hacia el lenguaje del precio y orienta los argumentos hacia las reglas del trato. Acusan de actitudes obstruccionistas a cada uno, o bien de inadecuadas relaciones de amistad para con él. Los mediadores elevan propiamente el lenguaje a metalenguaje, es decir, hacia el código del trato. Así los códigos de comunicación y los lenguajes se superponen y se suceden para prevenir cualquier posibilidad de bloqueo. El duelo verbal no es ni interminable ni conduce a un callejón sin salida. Presidido por el valor de igualdad se va moviendo de un argumento a otro, invocados a iniciativa de cualquier de los interlocutores. Muestra el conflicto de intereses, pero dinamiza la negociación. El lenguaje del precio progresa, aunque sea a costa de desgastar argumentos en el lenguaje retórico, pues éstos no pueden ser indefinidamente utilizados.

En el discurso del mercado se dan, al menos, dos órdenes: el orden lógico, unilineal, representado por el lenguaje del precio, que opera con cantidades y se mueve desde una diferencia o distancia hacia una aproximación o coincidencia, pero que es susceptible de detenerse en cualquier momento; y un orden dialéctico, multilineal, el de los argumentos que se van tomando y dejando a lo largo del trato y que opera con cualidades. El orden dialéctico es el de afirmaciones y negaciones, el de enunciados, réplicas y contrarréplicas. No es propiamente progresivo, a veces es circular o, en todo caso, se trata de un discurso cuya progresión es imposible porque los enunciados se anulan unos a otros. Pero el salto de un orden a otro es continuamente posible. Se entiende como necesario. La relación entre ambos órdenes parece concebirse de tal modo que la progresión en el único orden posible, el orden lógico, se debe al movimiento continuado del otro. En parte, el lenguaje retórico consiste en una especie de velo de Maya que oculta las verdaderas razones de la compraventa. En el caso del burro de la feria de Villatoro, el ganadero que lo quería vender estaba ocultando que el animal había sufrido recientemente una comezón en los cascos y empezaba a resultar inservible, mientras que el tratante ocultó que ya tenía un comprador para él —pues más tarde me confesó que lo había vendido en la misma feria por 18.000 ptas; ganancia neta, unas 5.000. En el caso de la yegua de la feria de Navarredonda, el ganadero ocultó que era de su padre, quien, ya jubilado, había decidido «quitar» el ganado y repartir lo que se sacara entre los hijos. El dinero siempre es más fácil de repartir que el ganado. El comprador que empezó en el trato aparentando ser mediador de un amigo, acabó intentando hacer el trato aunque no tenía verdadera voluntad de compra, pues ese día no podía llevársela al pueblo. La yegua, por otra parte, no era estrictamente necesaria. Simplemente esperaba a una buena oportunidad de compra. La retórica permite desplazar el contenido de la discusión de unos temas a otros, hacia las características del animal, la situación del mercado, el duro trabajo, las obligaciones de cada uno, etc. Ya se sabe que cada uno se acerca al mercado cuando le conviene, como confesaba un ganadero. Eso es un supuesto, no hecho explícito, pues mostraría una situación de necesidad capitalizable en una discusión. Los contendientes tienen suficientes razones para mantenerse en sus posiciones declaradas en el lenguaje del precio. Tal vez la dialéctica sea más efectiva a la hora de reducir posturas extremas, demandas demasiado caras o demasiado baratas, que

o no corresponden a las características del animal o no corresponden a la situación del mercado. Por eso en plena euforia del lenguaje retórico se producen las modificaciones más gruesas en posturas de precio. Pero cuando las posiciones se han acercado y se ha establecido una diferencia razonable, los argumentos se agotan y pierden eficacia. Entonces la igualdad del duelo verbal puede estancarse en diferencia.

Pero si el lenguaje retórico es paralizante, el lenguaje del precio no es autónomo, y por sí mismo no constituye el trato. En términos propios, el lenguaje del precio no es lenguaje, o mejor es un no-lenguaje. Un no-lenguaje que, aunque de hecho cumpla el objetivo de la negociación de establecer un precio, no se considera discurso, y si bien consiste en la variación de cantidades (aludida como *subir* y *bajar*), no parece contener recursos para progresar, para incitar a las variaciones hasta que se produzca la coincidencia. Además no se concibe como contenido único de conversación, como si con él se desvirtuara la interacción social que hace el mercado y de la que el mercado se sirve para resolver la confrontación en acuerdos. Un no-lenguaje que aparenta ceñirse estrictamente a lo económico, hablando en dinero, pero frío y cerrado en sí mismo, traduce mal las características de una mercancía heterogénea y aún peor las urgencias, necesidades, experiencias y expectativas del cuidado del ganado y de su reproducción. Pretendidamente, este no-lenguaje es el de los profesionales del mercado, el de los tratantes, pero estos no son solo los que hacen el mercado, y por otra parte se atribuye precisamente a estos las mejores habilidades en el trato, es decir, la manipulación de las relaciones sociales y el dominio del lenguaje retórico que desarma a los ganaderos.

En el lenguaje retórico existen varios niveles. Uno de ellos es un metacomentario que reflexiona constantemente sobre la marcha del trato e invoca un cierto código no escrito que rige la conducta de los que intervienen. Comenzando por la presencia en el mercado de los contendientes, que se asume como intencional, y la variación en las posiciones como voluntad de trato, y terminando por reafirmar el valor de la «palabra», que propiamente es aquí —por paradoja— formulada en el lenguaje del precio, la cantidad pedida o mandada (se entiende definitivamente como «palabra» la cantidad acordada en la compraventa). El nivel del código del trato es al que se atiende constantemente el que tercia en él, solicitando pasos en la dirección del acuerdo. Sus propuestas en el lenguaje del precio no pueden considerarse como tales, pues simplemente propone «partir la diferencia», lo que efectivamente se considera parte del código del trato. Los otros niveles son fundamentalmente transitados por el comprador y el vendedor. Uno para ensalzar la mercancía o para desmerecerla. Un discurso «objetivo» que usa de la referencia como argumento y descompone al animal en virtudes y vicios, según la posición del hablante, y que genera acumulaciones o bien se fija en un rasgo y lo magnifica. Ninguna referencia pasa sin ser a la vez un motivo de desplazamiento —el campo cualitativo del animal en el mercado es un campo de desplazamientos que se mueve hacia los extremos de uno u otro lado (Fernández, 2006)—. El otro nivel lo ocupa un discurso que se mueve por los sutiles senderos de la subjetividad transformada en condición humana entre la sospecha y la comprensión. Un discurso sobre los sujetos implicados que la situación hace inadecuado, con numerosos límites que no es posible sobrepasar, pues sería contraproducente. En esencia, va buscando alguna debilidad (urgencia, necesidad de liquidez, beneficios futuros, etc.) en las circunstancias de venta o de compra de los contendientes. Y ambos niveles se llenan con descripciones, narrativas, explicaciones, afirmaciones categóricas, estereotipos, reflexiones, etc., por parte de comprador y vendedor, mutando los tonos (y

los volúmenes de voz) entre la distancia y la confianza, entre la verdad y la mentira, de modo que la experiencia del trato, por compartida, llega a ser un encuentro biográfico.

El papel del que terea es aparentemente inocente. Y se vale de la neutralidad, del estar libre de sospecha de intereses en el trato, y juega con la ambigüedad de la doble relación de «amistad» con cada uno de los contendientes. Él es quien está capacitado para cambiar de código, para envolver el lenguaje del precio con el cálido lazo de la relación social. Un papel ritual que comporta eficacia simbólica, aunque fácilmente pudiera acabar siendo capitalizado, y con ello procurarse rentabilidades futuras. En cierto modo una posición ambigua, susceptible de mudarse irónicamente en... ¡un tratante!

CODA. En el escenario actual el trato está ya predominantemente multisituado en centenares de explotaciones locales. El espacio físico del mercado ha sido reducido a lo mínimo y su horario apenas a unas horas. Otros mercados ganaderos han evolucionado a lonja, donde el lenguaje del precio es hegemónico, subordinando, convirtiendo en periférico o anulando todo otro lenguaje. Esa incapacidad de autonomía del lenguaje del precio remite aún a la vida tradicional, y para la modernidad parece ser responsable de haber hecho a estos mercados de ganado ineficientes. ¿Ineficientes?

Bibliografía

- ÁLVAREZ TOVAR, M. A. y otros (1987), *Estructura de la comercialización del ganado en España*. Madrid. CSIC.
- BENET, F. (1876), «Mercados explosivos. Las tierras altas bereberes». En POLANYI, K. (ed.) *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor, pp. 237-261.
- CONSEJERÍA DE PLAN DE DESARROLLO (1973), *Plan nacional de mercados de ganado*. Madrid: Ministerio de Agricultura.
- DISKIN, M.; COOK, S. (1989), *Mercados de Oaxaca*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- FERNÁNDEZ, J.W. (2006), *En el dominio del tropo. Imagen figurativa y vida social en España*. Madrid: UNED ediciones.
- GELL, A. (1982), *The Market Wheel: Symbolic Aspects of Indian Tribal Market*. Man, n.s. 17: 470-491
- HODGES, R. (1988), *Primitive and Peasant Markets*. New York: Basic Blackwell.
- MARGAIRAZ, D. (1988), *Foires et marchés dans la France preindustrielle*. Paris: Editions de E.H.E.S.S.
- ORTIZ, S. (1967), *Colombian Rural Market Organization: An exploratory model*. Man, n.s.: 393-414.
- PATTNER, S. (1985), *Markets and Marketing. Monographs in Economic Anthropology*. London: Society for Economic Anthropology.
- SÁNCHEZ GÓMEZ, L.A. (1991), *Sayago. Ganadería y comunalismo agropastoril*. Zamora: Caja España.
- SKINNER, G.M. (1965), *Marketing and Social Structure in rural China*. J. of Asian Studies, 24: 3-43, 195-228, 349-363.
- SMITH, C. (1975), *Examining Stratification Systems through Peasant marketing Arrangements: An Application of some Models from Economic Geography*. Man 10: 75-122.

- TURNER, V. (1974), *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- VELASCO, H.M. (2004), *El mercado como sociedad. Roles y grupos en mercados y ferias de ganado en Castilla y León*. Salamanca. *Revista de Estudios*, 41: 193-216.
- (2011), «El espacio y el tiempo como argumentos. Aproximación a los tratos de ganado en Castilla y León». En A.M. NOGUÉS y F. CHECA (eds.), *La cultura sentida. Homenaje a Salvador Rodríguez Becerra*. Sevilla, Signatura Ediciones, pp. 245-266.

La reutilización de la cultura. Saberes académicos, modelos populares y patrimonios¹

JOSÉ LUIS GARCÍA GARCÍA
Universidad Complutense de Madrid

Sobre la cultura: teorías y modelos

La discrepancia entre el concepto académico de cultura y la cultura de los modelos populares no es un caso más dentro del habitual desnivel epistemológico existente entre los conceptos científicos y los fenómenos sociales. Las diferencias son tanto de forma como de contenidos y son especialmente relevantes en los procesos de intervención social. El concepto académico de cultura lo abarca prácticamente todo, y para confirmarlo basta echar una ojeada a la *Guía para la Clasificación* de los datos culturales del *Human Relations Area Files* (1976) y a sus 79 bloques temáticos, desmenuzados en más de 600 epígrafes que recogen aspectos que van desde la biología humana a las ideologías y creencias, pasando por el lenguaje, la alimentación, las formas de organización económica, las instituciones sociales y todo lo que a una mente curiosa se le pueda ocurrir en relación con la vida humana. Además, el concepto académico de cultura trata de eludir diferenciaciones internas. Estructuraciones epistemológicas aparte, todos los aspectos de la cultura son igualmente culturales: no hay ninguno que *prototipifique* la definición mejor que otros, y que sea, en consecuencia, más cultural que los demás. Las definiciones académicas de cultura se limitan a enumerar de forma correlativa dimensiones humanas —como el consabido listado de «conocimiento, creencia, arte, moral, leyes, costumbres y cualquier otra aptitud y hábito» de Tylor— o utilizan expresiones de gran extensión que, como las de «formas de vida» o «comportamiento aprendido», excluyen cualquier jerarquización de los elementos que las componen. Por el contrario, la cultura de los modelos populares tiene una menor extensión y no todos sus elementos son igualmente culturales. Los modelos se construyen a través de experiencias sociales limitadas, y se organizan en torno a prácticas sociales muy diferenciadas. Entre ellas, las de mayor relevancia funcionan como prototipos en los procesos de categorización (Rosch, 1978), lo que hace que no todos los elementos tengan el mismo valor ni ocupen el mismo lugar en una supuesta estructuración jerárquica.

¹ Este texto se ha realizado dentro del proyecto de investigación CSO2008-03427 (Dirección General de Investigación) sobre el tema «La reutilización de la cultura en las políticas de intervención social».

Las causas de estas diferencias entre las definiciones académicas y los modelos populares de cultura se derivan del hecho de que, en el primer caso, estamos hablando de proposiciones científicas, mientras que en el segundo de realidades sociales. La ciencia trata de generar proposiciones válidas en su formulación general, lo que epistemológicamente es inevitable. Pero los modelos populares sobre la cultura tienen una realidad ontológica y, como tales, exhiben un significado que se fundamenta en la particularidad del contexto de experiencia en el que aparecen.

No pretendo en este texto comparar los usos literales del concepto de cultura con sus homónimos académicos. En las primeras clases de cualquier curso de antropología se advierte al alumno sobre las discrepancias entre el concepto antropológico de cultura y lo que habitualmente, y de forma coloquial, se suele llamar cultura. Pero no es ésta la cuestión que me interesa aquí. Pretendo analizar aquellos fenómenos sociales que, catalogados coloquialmente de una manera peculiar, cumplen de forma muy adecuada las características fundamentales de la noción académica de cultura: las que se enuncian, por ejemplo, en la expresión «formas de vida no naturales propias de un colectivo social».

No es fácil rastrear en las denominaciones populares los equivalentes de conceptos nacidos y desarrollados primariamente en el ámbito de las teorías académicas. El resultado de las posibles discrepancias influye a veces de forma equívoca en los procesos de investigación social, como pensaba Goody (1977) para el caso del ritual, o como cualquier antropólogo ha podido experimentar al manejar, por ejemplo, tipologías de parentesco y buscar sus referentes categoriales en la organización social. El caso de la cultura no es ninguna excepción. El origen mismo del término deriva de la dificultad de denominar conjuntamente a una serie de fenómenos sumamente heterogéneos que comparten, sin embargo, la característica fundamental de ser «formas de vida no naturales propias de un colectivo social». La metáfora del cultivo de la tierra sobre la que se construyó el concepto académico de cultura no deja de ser un «recurso a la imagen» para dar cuenta de un contenido de difícil conceptualización. Cuando hablamos de forma general de fenómenos tan heterogéneos es más que probable que, para referirse a ellos de una manera conjunta, las denominaciones populares recurran a terminologías de cobertura, cuyo significado, tal como sucede con este tipo de términos —Lévi-Strauss los llamaba «signos flotantes»—, sólo se puedan descubrir y describir en su utilización contextual.

Los antropólogos que en los años setenta u ochenta del pasado siglo dedicaron algún tiempo al estudio de la «cultura» rural española en zonas actualmente despobladas, han podido tener la experiencia de encontrarse, veinte o treinta años después, con estas categorías de cobertura, al escuchar de los conocidos de entonces el balance de lo sucedido desde aquel tiempo, por ejemplo: «esto se acaba». Con este diagnóstico se refieren, sin duda y en primer lugar, a la población, pero también a otros muchos fenómenos sociales que constituyeron un todo («esto») equivalente a lo que los antropólogos llaman cultura, pero que, en cuanto a contenido y a diferencia de lo que sucede con el concepto académico, delimita una realidad que sólo se puede precisar buceando en las experiencias de los sujetos que lo utilizan.

Por ello, cuando hablamos de los modelos populares de cultura nos estamos refiriendo a estructuras cognitivas particulares, más o menos vigentes en distintos ámbitos sociales, cuyo conocimiento sólo se puede concretar con un trabajo de campo en toda regla. En este caso, mi reflexión va a partir de materiales referidos a las cuencas mineras asturianas. Se trata de una opción estratégica, en la medida en que, en poco más de un si-

glo, estos modelos se han visto sometidos a profundas transformaciones, derivadas tanto de la implantación de las industrias mineras en el último cuarto del siglo XIX, como de las consecuencias del cierre de las minas en la actualidad.

La cultura de los modelos: experiencias y patrimonios

Los modelos culturales son estructuras complejas, organizadoras de esquemas de conocimiento que de una u otra forma conectan a los sujetos sociales con su entorno particular. Los esquemas se han comparado con la noción de *habitus* propuesta por Bourdieu (Staruss y Quinn, 1977: 44 y ss.). Sin entrar aquí en algunas diferencias, podemos decir que ambos se activan en el momento de su realización. Los antropólogos cognitivos explican esta característica recurriendo a la teoría del conexionismo cognitivo. Los modelos, y dentro de ellos los esquemas, conforman estructuras reticulares y evenemenciales que organizan las experiencias en las que ellos mismos se configuran.

Los modelos populares sobre la cultura, a los que me estoy refiriendo aquí, son aquellos que tematizan las experiencias de las «formas de vida no naturales propias de un colectivo social». Podemos explicitar más este proceso recurriendo a los acontecimientos que tuvieron lugar en las cuencas mineras asturianas con la llegada, en el último cuarto del siglo XIX, de las industrias mineras, y a los que se están produciendo actualmente con el cierre de las minas.

Los valles asturianos de los concejos afectados practicaban, antes de la llegada de las minas, una agricultura de subsistencia de la que vivía una población bastante dispersa y fragmentada. Mas que colectivizar a las familias campesinas y generar un modelo de las formas de vida comunes, la agricultura y la ganadería creaban fronteras internas en las poblaciones y diferencias de gran peso en la organización de la vida cotidiana. Puertas adentro, las formas de vida campesinas se conceptualizaban como recursos naturales, muy alejados, en los modelos populares, de la calificación de cultura. Pero esta categorización se transforma radicalmente con la implantación de la minería. El desencadenante de esta conversión de un sistema natural en otro cultural se produjo en la experiencia común del contraste entre el mundo agrícola tradicional, categorizado como propio, y las recién llegadas industrias mineras, conceptualizadas como foráneas. Las minas irrumpieron en el paisaje campesino generando una serie de «agresiones», más o menos traumáticas, en el espacio compartido de las diferencias agrícolas. La adquisición de terrenos para las nuevas industrias se realizó en función de la distribución de los yacimientos, y a costa de los espacios dedicados a pastos y cultivos. En otro sitio (García, 1996: 59-82) he descrito minuciosamente las incidencias políticas, económicas y sociales de esta alteración del entorno. En el paisaje exterior empiezan a aparecer reductos acotados, prohibidos a la utilización e incluso al tránsito de personas y ganados. Las laderas de los montes se llenan de planos, raíles y estructuras metálicas, por los que descienden las vagonetas desde las minas de montaña, y en el mismo fondo de los valles irrumpen los trenes mineros, invadiendo las calzadas por donde se movían las personas y los carruajes campesinos. Por todas partes empiezan a proliferar los lavaderos de carbón y las escombreras, y como consecuencia de ello las aguas negras de los ríos empiezan a alterar profundamente el paisaje tradicional. En el interior, la búsqueda de las capas de carbón utiliza explosivos que inciden frecuentemente en la cimentación de las viviendas, y las galerías y los talleres

de explotación avanzan sin mayores miramientos produciendo cortes de las vías de agua y de los manantiales. En estas circunstancias los campesinos experimentan lo que les une por encima de las diferencias, y prototifican algunos aspectos de las tareas campesinas, construyendo esquemas culturales sobre las propias formas de vida.

Este proceso se ejemplifica muy bien en la carta que un vecino del pueblo de Carabanzo —una de las parroquias del coto de las minas de Aller— envió al periódico *Pajares*, y que lleva el expresivo título de «Quejas, Quejas, Quejas».

El pueblo de Carabanzo, parroquia pintoresca de este Concejo, desaparecerá irremisiblemente si no se ponen trabas a los desaciertos que cometen en provecho propio los representantes del Sr. Marqués de Comillas [dueño de las minas de Aller]. Dentro de pocos años, si Dios y el Ayuntamiento no lo remedian, todos sus moradores tendrán que emigrar por serles imposible continuar las faenas agrícolas y la cría de animales útiles, su única y exclusiva profesión [...]. (*Pajares*, 15-XI-1891).

Lo más importante de este tipo de experiencias no son los detalles de su contenido, sino la construcción de un sujeto colectivo protagonista de unas formas de vida propias, es decir, no naturales: «lo de aquí de toda la vida», fórmula que sin citarse explícitamente en el texto resume muy bien su contenido, es el signo flotante que actualiza su significado prototificando, como cultura, la pertenencia común en el contexto de las actividades agrícolas. Esta prototipificación apunta a dos características fundamentales de la cultura: la colectivización de los recursos y la depuración de los ingredientes distorsionantes de la vida cotidiana. La agricultura y la ganadería aparecen como recursos colectivos, formas de vida tradicionales de las que todos viven en armonía en una «pintoresca» parroquia. En los modelos populares de cultura la construcción de un sujeto colectivo implica necesariamente la patrimonialización de sus contenidos. No hay que olvidar que la prototipificación, que se focaliza en los recursos tradicionales, va unida, dentro del mismo modelo cultural, a una buena constelación de conductas adyacentes —que aparecen como costumbres, creencias, formas de relacionarse...— que son sometidas al mismo proceso de colectivización: es así como, frente a las conductas «adecuadas» de los nativos, se resaltan las tropelías, altercados y conflictividad de los primeros mineros. Nótese que, en este contexto, los recursos y las conductas prototipificadas tienen relevancia no tanto por sí mismas, sino en cuanto a través de ellas se vehicula la experiencia del todo cultural que se comparte. Es en este sentido en el que podemos hablar de la patrimonialización de la agricultura en los modelos populares de cultura del coto de las minas de Aller.

Esta reafirmación de lo propio no es estática y las nuevas experiencias no sólo la modifican, sino que la enriquecen con otras que pueden desembocar en la reelaboración del modelo de lo tradicional y de lo «propio». Es lo que ha sucedido en las cuencas mineras con la construcción de la categoría de «minero». Durante mucho tiempo, las experiencias culturales referidas a la agricultura y a la minería convivieron en la figura de trabajador mixto, configurando esquemas culturales que empezaron atribuyendo a la minería un papel subsidiario en relación con la agricultura, y acabaron invirtiendo la relación jerárquica entre las dos. Paradójicamente la mina, una forma de vida dura y denostada incluso por los mismos mineros, se ha ido implantando, como referente central, en el modelo popular de cultura de la zona. En la medida en la que la minería fue consolidando su relevancia económica, la agricultura y la ganadería fueron perdiendo importancia en las

cuencas mineras. Si la mina ha llegado a patrimonializarse no lo es tanto por los saberes e identificaciones profesionales que comparten los mineros, cuanto por su capacidad de generar experiencias colectivas en el contexto de la dependencia entre las empresas mineras y los trabajadores primero, y entre el Estado y los mineros después. Estas experiencias se concretan en una serie de relaciones humanas y de conductas sociales, tanto dentro como fuera de la mina, que han hecho posible no sólo que hoy se hable de una cultura minera, sino que se experimente el trauma del cierre de las minas con la misma fuerza con la que se vivía, a finales del siglo XIX, el final de la agricultura y de la ganadería. La vida en torno a la mina prototipificó en el último siglo las «formas de vida no naturales propias del colectivo social» en el modelo popular de la cultura de la zona.

El cierre de las minas se está produciendo con un sistema de prejubilaciones que, desde 1991, está llenando las cuencas mineras de personas a las que, estando todavía en edad de trabajar, se les prohíbe cualquier tipo de actividad retribuida. El número de prejubilados está superando, en muchos pueblos de las cuencas, al de trabajadores en activo. En este contexto, los prejubilados son un colectivo, con una imagen pública y con unos comportamientos que, aunque diferentes, se está organizando en un nuevo modelo popular de las formas de vida propias. El modelo popular de cultura se está construyendo sobre nuevas experiencias que, de una u otras forma, tienen que ver con la vida sana. Actividades que en los modelos anteriores eran bastante irrelevantes, como las que tienen que ver con el mantenimiento físico, con la exclusión de las bebidas alcohólicas o con los valores familiares, están adquiriendo ahora el protagonismo que nunca tuvieron: están pasando a ocupar un lugar central y a definir prototípicamente un nuevo modelo popular de cultura, que se encuentra actualmente en proceso de construcción.

Así pues, a lo largo de estos ciento cuarenta años los modelos populares de cultura se han alterado de forma sustancial. Se ha producido una sucesión ininterrumpida de procesos de categorización sustentados sobre mecanismos de prototipificación y, consecuentemente, de patrimonialización. Frente a la formulación aséptica del concepto académico, la cultura de los modelos posee una dimensión axiológica, sustentada sobre la experiencia de lo colectivo y su carácter tradicional. Curiosamente, estas dos peculiaridades, que académicamente se han venido atribuyendo a la cultura, han perdido intensidad en las formas actuales de entenderla. Las definiciones académicas de cultura insisten hoy más que en la experiencia de lo colectivo, en el carácter organizado de un conjunto en el que los individuos, lejos de cualquier configuracionismo, juegan un notable protagonismo en la especificación de sus conductas culturales. De esta forma, y desde este punto de vista, la cultura acaba siendo una realidad más adjetiva que sustantiva (Appadurai, 1996). En cuanto a la dimensión tradicional de la cultura, se cuestiona su relevancia incluso en aquellas manifestaciones estandarizadas que, como los rituales, recurren a ella para legitimar su misma existencia (Hobsbawm y Ranger, 1983). Sin embargo, la cultura de los modelos se construye sobre estas dos características. Con ellas los elementos culturales, por muy simples que sean, adquieren una cierta «sacralidad» en el sentido *durkheimiano* del término. La patrimonialización del contenido de los modelos se fundamenta precisamente en su carácter colectivo y tradicional. Como consecuencia de ello, las prácticas culturales son saludables y, por eso mismo, reutilizables en situaciones complejas, en las que los sujetos sociales corren el riesgo de desviarse de las previsiones socioculturales.

La intervención y la reutilización de la cultura

La patrimonialización de la cultura juega un papel determinante en los procesos de intervención basados en la reutilización cultural. No es fácil definir el ámbito de la intervención. Desde un punto de vista formal, intervenir consiste en emitir determinadas conductas que tienen por objeto entrar en la toma de decisiones de los demás. Intervenir es un proceso en el que los planificadores y los destinatarios de la planificación se encuentran y reencuentran en el mismo campo de actuación social. Esta realidad nos permite diferenciar dos tipos de intervenciones culturales: las que se configuran a través de actuaciones políticas, institucionalizadas y ejecutadas por sujetos no necesariamente pertenecientes a los ámbitos culturales sobre los que operan, y las que parten de los sujetos sociales que activan su propio entorno cultural según su forma particular de entender el «todo» cultural. Las primeras pueden requerir conocimientos expertos y recursos específicos que las sitúan de lleno en el ámbito de las organizaciones políticas; las segundas son más coyunturales y emergen a través de iniciativas particulares, que se planifican y ejecutan en el interior de los grupos sociales. La no diferenciación de esta doble forma de intervención y la desconsideración recíproca de las características de uno y otro proceso, pueden producir distorsiones en los programas de reutilización de la cultura.

Esto es lo que está sucediendo actualmente en las cuencas mineras asturianas. El incremento del número de prejubilados, su condición de personas jóvenes no equiparables a los jubilados de la tercera edad, la prohibición que les impide participar en cualquier actividad laboral retribuida, y la disponibilidad total de tiempo libre de la que disfrutaban, han llevado a las autoridades políticas a reconocer el problema social de las prejubilaciones. Es interesante constatar que esta necesidad de intervención no se materializa en la planificación política hasta quince años después del inicio de las prejubilaciones. Las alarmas divulgadas por la prensa local sobre la proliferación del alcoholismo y de los desarreglos sociales, de cuya existencia dudaron en un principio las autoridades locales, obligaron a los responsables políticos a intervenir y a planificar minuciosamente, ya en 2002, una asistencia «especializada», a escala comunitaria, a través del programa que lleva por nombre Prejubilación Activa.

El programa se sitúa abiertamente en el ámbito global de las «formas de vida» y la cultura juega un papel fundamental en las concreciones del proceso de intervención. La planificación se inicia recurriendo a un estudio encargado al Departamento de Economía aplicada de la Universidad de Oviedo, y recabando información —en jornadas organizadas expresamente para ello en las cuencas mineras— a través de las demandas «culturales» de los afectados. Tanto el recurso al estudio encargado a la Universidad (Díaz y Prieto, 2003) como el planteamiento de las indagaciones sobre las demandas de los prejubilados se derivan de una serie de planteamientos teóricos pragmáticos, evocados indistintamente por el concepto académico de cultura y por las formas populares de entender literalmente este concepto. La propuesta recurre a la reutilización de la cultura, en forma de saberes o de prácticas estratégicas, como ejercicio de reintegración a la normalidad perdida. Algunos ejemplos: se programaron tres cursos para prejubilados en la Universidad de Oviedo sobre temas que supuestamente les afectaban: «Cambios y adaptaciones asociados a la edad, el papel de la alimentación, el mantenimiento físico y cognitivo», «Manifestaciones de la cultura humana» y «Sociedad y acción social». Se organizaron cursillos destinados al aprendizaje más técnico —ocios y saberes— en los

centros de mayores de los municipios de las cuencas, y se planificaron actividades relacionadas con la naturaleza (recuperación de caminos tradicionales), y otras que podríamos llamar identitarias, como la divulgación de los conocimientos mineros en las escuelas: cuando las minas estaban dejando de ser una realidad económicamente utilizable, su reutilización en forma de conocimiento abría la puerta para que algunos mineros voluntarios pudiesen transmitir a las nuevas generaciones, en los institutos asturianos, sus saberes y experiencias sobre la mina. En otro sitio (García, 2009) he analizado minuciosamente este programa y los efectos de su realización, pero hay algunos puntos muy relevantes, tanto en los éxitos como en los fracasos, que ilustran la relevancia de la diferencia que estamos tratando entre las concepciones académicas y populares de la cultura.

De todas estas propuestas unas tuvieron más éxito que otras. Los cursos previstos en la Universidad de Oviedo ni siquiera llegaron a celebrarse, pues, a pesar de contar ya con profesores, fechas y horarios, la matrícula, por parte de los prejubilados, fue prácticamente inexistente. Los cursillos ofertados no incrementaron la asistencia habitual que venían teniendo los que ya se venían organizando en los centros que funcionaban en las cuencas con anterioridad al programa de la prejubilación activa. Incluso alguno de los más específicamente dirigidos a los prejubilados, dentro del área de prejubilación y apoyo social, tuvieron que dejar de programarse por falta de demanda, tras dos años de tanteos y de escasa participación. Otros subprogramas que otorgaban más protagonismo a los prejubilados en la reutilización de la cultura, como el de la recuperación de caminos rurales o el de la difusión de los saberes sobre la mina en las escuelas, sólo tenían capacidad para implicar a un número muy reducido de destinatarios. El primero logró demarcar y señalar algunas rutas del Concejo de Langreo, sirviéndose, entre otros voluntarios, de dos o tres docenas de prejubilados, y el segundo se ejecutó, a escala experimental, durante algunas horas en sólo dos institutos de Oviedo. Una participación global de no más de 30 prejubilados de los más de 10.000 que residían en las cuencas mineras. Desde mi punto de vista, la causa del fracaso tuvo que ver con la desconsideración de las discrepancias entre la cultura de los planificadores y los modelos de cultura de los receptores. En un caso se estaba utilizando una concepción peculiar de la cultura, reutilizable como «patrimonio cultural» políticamente definido y divulgado, mientras que en el otro, las expectativas de los destinatarios del programa se focalizaban en experiencias cotidianas, definitorias de una situación colectiva concreta, marcada por la inactividad y necesitada de legitimación a través de una recategorización de las propias formas de vida.

Como queda dicho, en las cuencas mineras se está configurando actualmente un modelo «cultural» focalizado hacia las formas de vida de los prejubilados. Se trata de una realidad social en construcción, contextualizada de forma compleja, en la que sin duda perviven también otras formas de vida más tradicionales y asentadas. En este modelo se están prototipificando y patrimonializando como especialmente relevantes y saludables todas aquellas conductas que se relacionan directamente con la «vida sana». Las repuestas de los prejubilados cuando se les pregunta por este tipo de prácticas, incluyen de forma abrumadora aquellas que tienen que ver con los usos de la naturaleza. Pasear, subir al monte, hacer ejercicio físico, cultivar un huerto son actividades que han pasado de figurar como ocasionales y opcionales en los modelos populares a ocupar un lugar prototípico como formas preferentes de vida. En este sentido, no cabe extrañarse de la fuerte implantación que están teniendo en los concejos mineros los grupos de montaña, los clubs de bicicletas, las asociaciones de caza y pesca y la reorganización semicampesina

de las unidades domésticas. En torno a estas actividades se está reorganizando una buena parte de las relaciones familiares y de las interacciones sociales. Sirven también como referentes en la delimitación de los comportamientos marginales. Se trata de iniciativas individuales que estadísticamente confluyen en la posibilidad asociativa y en la construcción de formaciones institucionales, y que se ponen en valor en la fortaleza experiencial de un nuevo modelo popular de cultura.

Conclusión

Es habitual considerar el tema del patrimonio cultural como una cuestión específica del estudio de la cultura humana. En otro sitio (García, 1998), y bajo esta perspectiva, he analizado la problemática derivada de la delimitación del patrimonio cultural, diferenciando «la cultura como patrimonio» del «patrimonio cultural». Efectivamente, la cultura como conjunto de recursos es un patrimonio utilizado por los seres humanos en sus contextos cotidianos, y la patrimonialización de algunos aspectos de la cultura responde a una decisión política divulgada y generalmente aceptada por los sujetos sociales. Esto es cierto desde el concepto académico de cultura. Sin embargo, en el campo de los modelos culturales cualquier reconocimiento de la cultura como tal pasa necesariamente por su patrimonialización. Si hemos dicho más arriba que en los modelos populares sobre la cultura no se reconocen como tales todas las dimensiones de la conducta humana que están presentes en las definiciones académicas, tenemos que añadir ahora que la patrimonialización es una característica nuclear de la cultura de los modelos, denomínese ésta con un concepto bien delimitado o con un signo flotante. Se produce sin mediación política expresa y emerge en circunstancias en las cuales se experimenta de una u otra forma la dimensión colectiva de los comportamientos individuales. Podemos entonces hablar, además de «la cultura como patrimonio», de una doble patrimonialización de la cultura: la que se conforma a partir del concepto académico de cultura, derivada habitualmente de una decisión política, y la que se gesta en la práctica de los modelos populares sobre la cultura, que forma parte de un proceso social.

«Reutilizar la cultura» divulgando algunos de sus aspectos en forma de saberes —cursos o conocimientos—, *hipostasiando* las actividades tradicionales en la memoria o exhibiéndolas como objeto de contemplación y evocación, son actividades que, sin duda, se han introducido como «patrimonio cultural» en muchas comunidades de nuestro entorno. Pero esta definición de cultura afecta a un concepto conocido y divulgado que, aunque nominalmente coincida con algunos aspectos del concepto académico de cultura, no tiene mucho que ver con ese «todo» que, llámese como se llame, implica una experiencia común del patrimonio colectivo, sobre la que se construye el modelo popular de cultura.

Referencias bibliográficas

APPADURAI, Arjun (1996), *Modernity at large: cultural dimensions o globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

- DÍAZ, Capitolina y PRIETO, Beatriz (2003), *Análisis de la Jubilación anticipada en Asturias*. Oviedo: Departamento de Economía Aplicada de la Universidad de Oviedo (Texto mecanografiado).
- GARCÍA, José Luis (1996), *Prácticas paternalistas. Un estudio antropológico sobre los mineros asturianos*. Barcelona, Ariel.
- (1998), «De la cultura como patrimonio, al patrimonio cultural», *Política y Sociedad*, 27, pp. 9 -20.
- (2009), «La intervención política y la construcción de las categorías colectivas: la prejubilación de los mineros, como problema Social», en GARCÍA, José Luis (coord.), *Prejubilados Españoles. Ajustes y resistencias ante las políticas públicas*. Buenos Aires, Miño y Dávila pp. 23-65.
- GOODY, Jack (1977), «Against 'Ritual': loosely structure thoughts on loosely defined topic», en Moore, Sally y Myerhoff, Barbara, *Secular ritual*. Assen, Van Gorkum pp. 25-35.
- HOBBSBAWN, Eric y RANGER, Terence (1983), *The invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HRAF (1976), *Guía para la clasificación de los datos culturales*. Mexico, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- ROSCH, Eleanor (1978), «Principles of categorization», en ROSCH, Eleonor y LLOYD, Barbara (eds.), *Cognition and Categorization*. Hillsdale, Erlbaum, pp 27-48.
- STRAUSS, Claudia y QUINN, Naomi (1997), *A cognitive Theory of cultural meaning*, Cambridge, Cambridge University Press.

Reinventando la historia (para falsificarla): sobre las relaciones entre antropología y franquismo

ISIDORO MORENO*
Universidad de Sevilla

En homenaje a Joan Prat

Una de las líneas fundamentales en las que nuestro colega Joan Prat ha venido desarrollando sus investigaciones —y en la que espero siga avanzando mucho tiempo, ya que el estado de jubilación en modo alguno equivale al de inactividad— ha sido la historia de la antropología en España. Por ello, no hubo duda de quién debía hacerse cargo del trabajo de introducción a ese ámbito en un libro que, publicado en 1991, intentó constituir una referencia para cuantos estaban interesados en el conocimiento de lo más significativo que hasta ese momento se había publicado, desde una diversidad de perspectivas y planteamientos, dentro de la disciplina antropológica sobre nuestro país. Me refiero, evidentemente, al volumen *Antropología de los Pueblos de España*, que coeditamos Jesús Contreras, Ubaldo Martínez Veiga, Joan Prat y yo mismo¹. Por eso, pienso que el mejor homenaje que puedo hacerle al colega, y amigo, sean unos comentarios críticos sobre lo que entiendo una peligrosa deriva de algunos planteamientos *revisionistas* que, como en el caso que va a ocuparme, han empezando a surgir en este campo.

El pasado mes de septiembre tuvo lugar en León el XII Congreso de Antropología, que organiza, cada tres años, la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE) a través de sus diversas asociaciones, en este caso la Asociación de Antropología de Castilla y León «Michael Kenny». Hay que reconocer el mérito de los animosos organizadores del congreso para sacarlo adelante en una época de amplios recortes de subvenciones y en una región, la castellano-leonesa, en la que no existe titulación de Antropología en ninguna de sus universidades, motivo por el cual la institucionalización de nuestra disciplina es muy escasa y su visibilidad pública reducida.

Cuando llegamos a la hermosa ciudad de León, el día anterior al del inicio del evento, nos sorprendió de forma muy poco agradable una noticia a toda página en el *Diario de León*, cuyo título ponía en boca de Stanley Brandes, el profesor de Berkeley que

* Grupo de Investigación GEISA: Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía.
1 Madrid, Taurus, 1991.

debía impartir la conferencia inaugural del Congreso —y cuya fotografía ocupaba buena parte de la página—, la siguiente afirmación: «Con el franquismo en España floreció la antropología». En el desarrollo de la noticia, la periodista, luego de presentar al entrevistado como «uno de los antropólogos más prestigiosos del mundo y gran estudioso de la realidad española», resumía las explicaciones de este señalando que «las primeras publicaciones de antropología en España se fundan en los años cuarenta, en pleno franquismo y en los momentos de máximo esplendor de la Sección Femenina de Pilar Franco». También señalaba que Brandes contraponía, en esto, el franquismo a las dictaduras del Cono Sur americano, ya que en Sudamérica, «con las dictaduras se acabaron las Ciencias Humanas». Y «para averiguar por qué en España sucedió todo lo contrario» —concluía— invitaba a los lectores a asistir a la conferencia inaugural del congreso, titulada «El nacimiento de la Antropología Social en España», en la que el entrevistado prometía «dar muchas pistas y argumentos sorprendentes»².

Como ocurre no pocas veces, la enorme barbaridad de lo que afirmaba el título de la entrevista y lo que el *Diario de León* subrayaba los atribuimos a la periodista, porque no creíamos que un profesional como Stanley, al que conocemos desde hace muchos años y al que nunca habíamos considerado un falsario ni le conocíamos veleidades fascistas, hubiera dicho realmente algo tan falto de verdad como que la dictadura franquista hubiera propiciado, o al menos permitido, un presunto florecimiento de la antropología. Subió de punto, por tanto, mi interés por conocer el contenido de la citada conferencia, la cual estaba ya impresa en el libro que nos distribuyeron al día siguiente a los congresistas, en el momento de formalizar la inscripción³. Confieso que, a medida que iba avanzando en su lectura, la indignación iba creciendo en mí, tanto por lo que allí se decía como, sobre todo, por la ignorancia y frivolidad que el texto reflejaba. Como en el formato de las conferencias inaugurales no suele tener cabida un coloquio en el que se pueda debatir lo expresado por el conferenciante, opté por no asistir al acto, ya que, si además de leída hubiera tenido que escucharla sin posibilidades de réplica, no estaba seguro de poder evitar alguna intervención extemporánea que expresara mi estupor y total desacuerdo. Estupor y desacuerdo que se ampliaba respecto al hecho de que los organizadores del congreso no hubieran advertido a Brandes de la inadecuación de sus argumentos y hubieran permitido, siquiera sea pasivamente, lo que casi venía a ser una apología del franquismo o, al menos, una completa falsificación de la historia, publicando un texto que hubiera sido suspendido en cualquier clase de Historia de la Antropología o de Etnología de la Península Ibérica, y que sólo podía responder o a mala fe (cosa que nos parece difícil atribuir a Brandes) o a una mezcla de ignorancia y frivolidad (como creemos es el caso).

Confieso que no me resulta nada grato tener que utilizar estos calificativos respecto a un colega que a mí, como creo que a muchos otros antropólogos españoles, me ha parecido siempre simpático, quizá por sus formas corteses y por esa mezcla de perspicacia e ingenuidad que percibimos en él, y al que tendré siempre que agradecer su generoso ofrecimiento de traducir al inglés mis respuestas a las numerosas intervenciones, no pocas de ellas airadas, que produjo mi ponencia al Congreso Europeo de Braga del año 1986, en el que señalé el carácter doblemente colonizado de la antropología que se había realizado

² *Diario de León*, 4/09/2011.

³ Luis Díaz Viana, Óscar Fernández Álvarez, Pedro Tomé Martín (coords.): *Lugares, Tiempos, Memorias. La Antropología Ibérica en el siglo XXI*. Universidad de León, 2011.

hasta entonces en Andalucía y, en general, en el sur de Europa⁴. Una constatación, o si se quiere denuncia, que, al decir de David Greenwood años más tarde, «causó una verdadera conmoción en el congreso y la discusión de que fue objeto es recordada vívidamente por aquellos que la presenciaron»⁵.

Greenwood, al respecto de aquel ya lejano trabajo mío, además de constatar que tocó «una fibra sensible, provocando una furiosa reacción», escribía hace veinte años que «la arrogancia, la ignorancia histórica, el romanticismo y los métodos inapropiados han caracterizado algunos de los estudios extranjeros que se han llevado a cabo en España [...]. El elemento de colonialismo al que alude Isidoro Moreno está presente realmente. Las cuestiones que planteó merecen una discusión detallada no sólo respecto a Andalucía, sino a toda España»⁶. Con no poco pesar, hay que señalar que hoy, esa discusión sigue pendiente y, lo que es más grave, algunas de las características de la mirada colonialista no han desaparecido todavía, como lo demuestra la conferencia de Brandes.

Posiblemente, el deseo de impactar ha llevado a nuestro colega a interpretar de forma delirante lo que algunos de quienes vivimos en primera persona el proceso de (re) emergencia, lento, difícil y lleno de obstáculos, de la antropología en España denominamos desde hace tiempo «el segundo nacimiento de la antropología en España». Este se produjo, ¡qué duda cabe!, como dice Brandes, «durante el franquismo» —como la televisión, el *Seat 600* y tantas otras cosas—, pero habría que precisar, porque resulta muy importante, que no ocurrió en los años cuarenta, como él indica, sino ya en el tardo-franquismo. Preguntarse si «podría ser que la ideología y la política fascistas fomentaran hasta cierto punto los estudios antropológicos»⁷ y asegurar que la antropología social «tanto en sus principios ideológicos como en sus objetos de estudio, coincidía en muchos aspectos con el programa fascista español»⁸, es un sinsentido casi surrealista (o, simplemente, una estupidez). Por si hubiera alguna duda sobre su posición, Brandes realiza una comparación entre la dictadura franquista y otras dictaduras del mismo corte. Según él, en las dictaduras argentina y chilena «se impuso una represión feroz sobre las ciencias sociales en general, lo que incluyó la antropología social. En Italia, durante la época de Mussolini, la antropología social no logró ocupar un lugar comparable al que este campo de estudio tuvo en España y nunca ha logrado ocuparlo»⁹. De la dictadura alemana ni hablemos. Sólo en la *Península Ibérica*, tanto en España como en Portugal, *la antropología social*, tal como entendemos la disciplina hoy en día, *adquiere su mayor fuerza durante un*

4 I. Moreno: «Trabajo de campo antropológico en el sur de Europa y colonialismo científico: el caso de Andalucía». *13th European Congress for Rural Sociology. Abstract*, pp. 96-98, Braga, 1986. Lo fundamental de este texto estaba ya publicado anteriormente, aunque apenas tuvo repercusión hasta que fue presentado en un congreso internacional y en inglés: «La Antropología Cultural en Andalucía: estado actual y perspectivas de futuro», en VV.AA.: *Antropología Cultural de Andalucía*, pp. 93-107. Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1984 y «La doble colonización de l'antropologia andalusa i perspectives de futur». *Quaderns de l' Institut Català d'Antropologia*, 5, pp. 69-84.

5 Davyd Greenwood: «Las antropologías de España: Una propuesta de colaboración». *Antropología*, 3, p. 31, nota 21.

6 D. Greenwood: o. c., p. 26.

7 S. Brandes: «El nacimiento de la antropología social en España», en L. Díaz Viana, O. Fernández Álvarez y Pedro Tomé (coords.) *Lugares, Tiempos Memorias. La Antropología Ibérica en el siglo XXI*, p. 28.

8 S. Brandes: o. c., p. 33

9 El juicio de nuestro hombre sobre la antropología italiana, que sitúa muy por detrás de la española, antes y ahora, sólo puede basarse en el más profundo desconocimiento. ¿Conoce Brandes la influencia de Gramsci sobre un sector significativo de la misma? ¿Sabe quién fue De Martino? ¿Ha leído algo, o al menos le suenan los nombres de Luigi Lombardi Satriani, Tulio Tentori o Amalia Signorelli, por no citar muchos otros? El proverbial desinterés de la mayoría de quienes pertenecen a las antropologías centrales sobre lo que se produce en las «periféricas», incluidas las europeas no hegemónicas, les lleva a hacer afirmaciones sin ninguna base.

periodo fascista»¹⁰. Y más adelante vuelve a remachar la misma idea cuando dice que «la antropología social, propiamente dicha, nace y florece en España durante la dictadura»¹¹.

Quiero hacer notar que nuestro autor no sólo realiza una constatación: que la antropología social nace —¿o renace?; este sí que hubiera podido ser un debate de cierto interés— bajo la dictadura de Franco, sino que afirma que es en el franquismo cuando adquiere «mayor fuerza», cuando «florece». Y vuelvo a subrayar que no sitúa este florecimiento —habría que decir, mejor, (re)nacimiento— en los años sesenta y primeros setenta del siglo pasado, en la etapa del tardofranquismo, sino «después de la guerra, un momento decisivo en el desarrollo de la antropología social en el Estado español»¹². ¿Cuál es la razón para que el régimen amparara e impulsara, según Brandes, la antropología? Según él, porque ello ayudaba a invisibilizar los conflictos de clase, poniendo en primer término el carácter pluriétnico de España. Para ello, el franquismo, en sus años de fascismo más totalitario, echaría mano y apoyaría la antropología social.

Por lo que se ve, el exilio de quienes luego serían parte fundamental de la antropología mexicana —durante mucho tiempo, quizá la más importante del mundo al margen de las antropologías hegemónicas—, o desarrollarían su carrera académica en otros lugares, no es cuestión que para Brandes merezca tenerse en cuenta. Ni tampoco el desmantelamiento institucional de la práctica totalidad de las ciencias sociales y su sustitución por la ideología del nacionalcatolicismo. La *prueba* que nos brinda del supuesto interés del franquismo por la antropología es la creación, en 1944, dentro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (una creación fascista que vino a sustituir a las existentes en la República), de la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (RDTP), que «aunque no fue creada precisamente como un órgano de la antropología o la etnología, llegó a serlo en pocos años»¹³. La revista, según él, «formaba parte de un proyecto nacional y existía para definir y construir una idea de la nación» a la que se plegó la antropología española o, por mejor decir, los antropólogos¹⁴. Brandes cita diversos colaboradores de esa «sólida y respetada Revista» (!) para intentar demostrar su razonamiento, pero cualquiera que conozca siquiera sea superficialmente el estado de las ciencias sociales y las humanidades en la España de los años cuarenta sabe perfectamente que, simplemente, estas no existían. La filosofía más escolástica, una muy determinada filología clásica, la más pedestre Historia del arte, una Historia triunfalista y nostálgica del Imperio, e incluso la teología, ocupaban en la universidad, y en la sociedad, el ámbito que en otros lugares tenían la sociología, la antropología, la psicología o la historiografía. Aquí, estas, y en especial la antropología, simplemente habían sido desmanteladas. Sólo la figura, singular por muchas razones, de Julio Caro Baroja podría señalarse como un cierto puente entre la época prefascista y la del *segundo nacimiento* de la antropología en España; nacimiento al que, por otra parte, él contribuyó muy poco personalmente, dado que en los años en que se estaba produciendo se autodefinía como «un hombre que, después de creer que iba a ser arqueólogo, antropólogo y otras cosas más, muy propias de la sociedad moderna, se convenció de que era aprendiz de humanista, a la antigua, y que en esta vía tenía mucho que hacer»¹⁵.

10 S. Brandes: o. c., p. 28. Las cursivas son nuestras.

11 S. Brandes: o. c., p. 30. Las cursivas son nuestras.

12 S. Brandes: o. c., p. 31.

13 S. Brandes: o. c., p. 37.

14 Brandes: o. c., p. 37.

15 J. Caro Baroja: *La ciudad y el campo*. Barcelona, 1966, p. 10. En el mismo libro, más adelante, vuelve a insistir sobre esto: «yo no soy, ni por vocación, ni por profesión, un sociólogo o un antropólogo social estricto. Soy —simplemente— un aficionado a la

Es una flagrante contradicción que Brandes utilice a ciertos folcloristas y eruditos para demostrar el «florecimiento» de la antropología ¡desde los años cuarenta!, cuando en su propio texto afirma, refiriéndose a la época anterior a la Guerra Civil, que «los folcloristas de entonces no pueden considerarse en ningún caso antropólogos sociales modernos»¹⁶. ¿Los de la posguerra, en pleno nacionalcatolicismo, sí lo eran? ¿Podemos tomar en serio la afirmación de que, en pocos años tras su creación en 1944, la RDTP «llegó a ser un órgano de la antropología o la etnología»¹⁷. ¿Cómo pudo serlo de una antropología o etnología sin antropólogos ni etnólogos? ¡Qué locura! Y, significativamente, mientras se sobredimensiona hasta límites inaceptables la mencionada revista, ninguna alusión a *Ethnica*, creada en 1971, que sí fue emblemática de buena parte de la antropología que se comenzaba a hacer en España en los años de su *segundo nacimiento*. No sé si esta no mención se debe al enorme desconocimiento de Brandes o a su empeño en que, desde los años iniciales de la posguerra, la antropología «floreció» gracias al fascismo. ¿No habría que decir, mejor, que (re)nació a pesar de la dictadura, en los últimos años de esta?

También, cómo no, echa mano Brandes de los Coros y Danzas de la Sección Femenina de la Falange, y de los libros de fotografías y enciclopedias sobre trajes, pueblos, castillos o paisajes de España, para tratar de demostrar el presunto interés del franquismo por la diversidad cultural —él llega a decir «la etnicidad ligada al territorio»¹⁸—, con lo que pretende demostrar la confluencia de objetivos, e incluso de intereses, entre franquismo y antropología. Una relación de la que parece sugerir, nada menos que la aparición en la Península Ibérica, «dentro del dominio de los símbolos [...] (de) un sistema casi totémico: el toro ha llegado a simbolizar a Castilla, el burro a Cataluña, la vaca a Galicia y el gallo a Portugal»¹⁹. Brandes no debe ser aficionado al fútbol, porque entonces hubiera también incluido en la lista a los *leones de San Mamés*, que es como se denomina frecuentemente al Athletic Club de Bilbao. Sin comentarios.

¿Dónde está la clave del *razonamiento* de Brandes? Según él, en que «el régimen franquista fomentaba el interés por la diversidad étnica (!!), una diversidad interpretada oficialmente como parte de la herencia cultural del Estado como un todo [aunque] la diversidad étnica no implicaba diversidad religiosa»²⁰. Está claro que para nuestro ingenio norteamericano la etnicidad consiste en los bailes, vestidos y alimentos típicos completamente descontextualizados. ¿Protegió, quizá, el franquismo las lenguas diferentes al castellano o las despreció, o incluso prohibió, a favor de la mil veces nombrada como lengua del Imperio? ¿Quién puede defender, con un mínimo de seriedad, que el fascismo español estaba interesado en fomentar la diversidad étnica? Él dice que sí porque ello diluía el asunto de los conflictos de clase. ¿Olvida Brandes que estos conflictos habían sido *resueltos* mediante una guerra y la feroz represión, cercana al genocidio, que continuó durante toda la época fascista, sobre todo en las décadas de los cuarenta y cincuenta? Alguno de los grandes amigos que tiene Brandes en España debería haberle informado que una de

Historia y a las Humanidades, que no pretende sacar de sus trabajos consecuencias científicas de valor general» (p. 34). Estas afirmaciones no significan que, objetivamente, haya que disminuir la importancia de la figura de don Julio en la antropología española, pero sí explican su ausencia del proceso de su institucionalización de esta.

16 Brandes: o. c., p. 31.

17 Brandes: o. c., p. 37.

18 Brandes: o. c., p. 41.

19 Brandes: o. c., p. 45.

20 Brandes: o. c., p. 35

las frases más definidoras del régimen era que este preferiría una España «antes roja que rota». Entonces quizá hubiera evitado el ridículo de decir lo que dijo en el XII Congreso de Antropología, y de escribir lo que queda escrito en sus actas.

No hace falta ser un experto, y ni siquiera haber cursado alguna asignatura de la licenciatura o el grado de antropología, para saber que, contrariamente a lo que afirma Brandes, la disciplina no existía en España cuando, muy lentamente, y con obstáculos de todo tipo, pudieron darse los primeros pasos para intentar su «segundo nacimiento». Sobre el surgimiento y desarrollo de la antropología en España existen diversos textos que hubiera sido obligado consultar antes de ponerse a escribir alegremente hasta caer en una grosera falsificación de la historia. Para la segunda mitad del siglo XIX existen trabajos desde hace ya cuarenta años, como los de Carmelo Lisón²¹ e Isidoro Moreno²². Fermín del Pino tiene otro texto sobre los antropólogos que tuvieron que exiliarse tras la Guerra Civil y su actividad, en algunos casos decisiva, para el avance de la disciplina en varios países²³. Joan Prat ha publicado varios libros y artículos sobre el desarrollo de la(s) antropología(s) en España²⁴. José Alcina nos dejó narrados, en más de una ocasión²⁵, sus esfuerzos por introducir los estudios antropológicos en la Universidad de Sevilla en los años sesenta, mediante la creación de un Seminario de Antropología Americana, adscrito a la cátedra de Historia de América Prehispánica y Arqueología Americana, y el desarrollo de un proyecto de investigación sobre «Etnología de Andalucía Occidental», en 1963-1964 (en el que tuvimos participación, con mayor o menor intensidad, varios de quienes fuimos entonces sus alumnos).

Recuerdo, en primera persona, la importancia que tuvo en este proceso la celebración del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas de 1964, inaugurado en Barcelona, continuado en Madrid y clausurado en Sevilla, con Luis Pericot como presidente y Alcina como secretario general. Era la primera vez que volvían a España algunos de los exiliados, lo que supuso, además del encuentro entre americanistas —con gran presencia de antropólogos— del exilio exterior y del interior, un respaldo internacional a quienes, en muy difíciles condiciones, trataban de abrir camino a la disciplina con la oposición, e incluso el desprecio, de los intelectuales o pseudointelectuales orgánicos del franquismo²⁶.

21 C. Lisón Tolosana: «Una gran encuesta de 1901-1902 (Notas para la Historia de la Antropología Social en España)». *Revista Española de la Opinión Pública*, XII (1968), pp. 83-151. También en C. Lisón (1971) *Antropología Social en España*, Siglo XXI, Madrid.

22 I. Moreno Navarro: «La antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones». *Ethnica*, 1 (1971), pp. 107-144; «La investigación antropológica en España», en VV.AA. *Primera Reunión de Antropólogos Españoles. Actas, Comunicaciones, Documentos*, pp. 325-333. Sevilla, 1975; y o.c. (1984).

23 F. del Pino: «Antropólogos en el exilio», en *El exilio español de 1939*, vol. VI, pp. 13-155. Taurus, Madrid, 1978.

24 J. Prat: «Una aproximación a la bibliografía antropológica en España», *Ethnica*, 13 (1977), pp. 131-171; *Antropología y Etnología*. Vol. 2 de Román Reyes (ed.) *Las ciencias sociales en España. Historia inmediata, crítica y perspectivas*. Ed. Complutense-Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Madrid, 1992; Prat (coord.) «Trenta anys de literatura antropológica sobre Espanya. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 4-5 (1985-1986); J. Prat, U. Martínez, J. Contreras e I. Moreno (comp.) *Antropología de los Pueblos de España*. Taurus, Madrid (1991); J.M. Comelles y J. Prat, «El estado de las antropologías. Antropologías, folklore y nacionalismos en el Estado español», *Antropología*, 3 (1992), pp. 35-61.

25 J. Alcina: *Memoria acerca del trabajo de investigación sobre «Etnología de Andalucía Occidental»*. Sevilla, 1964 (sin publicar); «La antropología americanista en España: 1950-1970». *Revista Española de Antropología Americana*, 7 (1972), pp. 1-18; y «Etnología de Andalucía Occidental'. Un proyecto de investigación veinte años después». *Homenaje andaluz a Julián Pitt-Rivers, El Folklore Andaluz*, vol. 3 (1989), pp. 79-90.

26 Las causas históricas de la no institucionalización de la Antropología y el estado en que se encontraba a finales de los años sesenta en las pocas universidades en que el título de alguna asignatura incluía la palabra Etnología, son el núcleo de un artículo del propio Esteve, publicado en 1969: «La Etnología española y sus problemas», en *Etnología y Tradiciones Populares*, pp. 1-40. Zaragoza.

A partir de mediados de los años sesenta, aprovechando algunas coyunturas y con muy pocos apoyos, la antropología comienza un muy lento proceso de visibilización en la universidad y en otras instituciones, principalmente en Madrid y Sevilla, y poco tiempo después en Barcelona. La figura de Claudio Esteva, formado como antropólogo en la ENAH de México, fue en aquellos años central, sobre todo al conseguir, desde la dirección del Museo Nacional de Etnología (creado en el siglo XIX), la puesta en marcha de una Escuela de Estudios Antropológicos subvencionada por el Instituto de Cultura Hispánica. Aunque sólo funcionó tres cursos (1965-66, 1966-67 y 1967-68), las promociones que estudiamos en ella —graduados en Historia de América, Historia General u otros campos, procedentes principalmente de las tres universidades citadas, aunque también de otros países—, con una práctica final de trabajo de campo en el Pirineo aragonés, fuimos el núcleo de lo que se ha dado en llamar «la segunda generación de antropólogos»: Manolo Gutiérrez, Joan Frigolé, Jesús Contreras, Pilar Sanchiz, Miguel Rivera, Josefina Roma, Salvador Rodríguez y yo mismo, entre otros²⁷.

Fue entonces, en la segunda mitad de la década de los años sesenta, y en torno básicamente a Claudio Esteva, José Alcina y Carmelo Lisón (este último tras su regreso de Gran Bretaña, donde había estudiado y presentado su tesis), cuando puede decirse que (re)comienza la antropología en España. Tras su experiencia en el Museo y la Escuela de Antropología, Esteva pasa a ocupar en Barcelona la primera cátedra (en esos años Agregaduría) de Antropología Cultural que se crea en una universidad española, y pone en marcha algunas asignaturas dispersas de carácter antropológico, creándose en torno a él el «núcleo catalán». Y consigue también poner en marcha la ya citada revista *Ethnica* en 1971, como publicación periódica del nuevo Centro de Etnología Peninsular que logra establecer en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (26). Tras su traslado a Madrid, Alcina trabajaría hasta conseguir una subsección de Antropología dentro de la especialidad de Historia de América, durante unos años con la colaboración de Lisón, hasta que este se instalara en la Facultad de Políticas y Sociología, donde más tarde se crearía la especialidad de Antropología Social. Y el «núcleo sevillano» —Alfredo Jiménez, con estudios en Pensilvania y especializado en Etnohistoria, como Pilar Sanchiz, además de Salvador Rodríguez y yo mismo— inició el (re)nacimiento de la antropología en Andalucía (la Sociedad Antropológica Sevillana fue creada en 1871, aunque de ella no existía memoria alguna)²⁸.

Existe un consenso general para considerar la «Primera Reunión de Antropólogos Españoles», celebrada en Sevilla a finales de enero y principios de febrero de 1973, como el primer eslabón en la institucionalización de la antropología en España. A ella asistieron, junto a etnólogos-antrólogos sociales, antropólogos físicos y arqueólogos-antrólogos, lo que se reflejó en la organización de la reunión en cinco áreas (Arqueología antropológica, Etnohistoria, Antropología social y Etnología, Antropología biológica y Antropología aplicada). Las intervenciones científicas no llegaron a veinte, incluidas las ponencias, que estuvieron a cargo de José Alcina, Alfredo Jiménez, Carmelo Lisón, José

27 En una entrevista publicada en el nº 24 de *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana* (octubre 2002), Esteva relata con detalle las vías utilizadas para conseguir algunos de estos importantes logros. Véase también Comelles-Prat, o. c. (1992), especialmente las notas 41, 42 y 50.

28 Como escribió Alcina, al menos en lo que respecta a Sevilla: «El segundo nacimiento de la Antropología en España se ha producido de una manera absolutamente original e increíble, que es la de que una rama especializada (la Antropología americana, especialmente el estudio de las culturas indígenas prehispánicas) haya nacido, por así decirlo, de la nada y tenga hoy que dar origen al tronco del que debió nacer». (J. Alcina, o. c., 1972).

Pons y Claudio Esteva. El presidente de la reunión fue el histórico Luis Pericot, el vicepresidente Manuel Ballesteros y el secretario Isidoro Moreno. Todos los trabajos, además de un primer directorio, fueron publicados posteriormente²⁹.

Cualquiera que conozca mínimamente la evolución posterior de la institucionalización de la disciplina sabe que el modelo «norteamericano» de una especie de Antropología *integral*, que comprendía junto a la Antropología social o cultural (o Etnología), la Antropología física, la Arqueología, la Etnohistoria y la Lingüística, entró pronto en crisis, y que desde el I Congreso de Antropología (Barcelona, 1977) el resto de ramas quedaron prácticamente desgajadas. Quizá no podía ser de otra manera, aunque ello supusiera algunos costes y escisiones.

También está reconocida la importancia que tuvo la organización territorial del Estado contenida en la Constitución de 1978 como base para el interés de (algunos) poderes políticos en fundamentar, mediante la antropología, la existencia de hechos culturales diferenciales desde los que desarrollar o reivindicar el autogobierno. No voy ahora a detenerme en esto porque excede de la intención de esta aportación. Lo que sí quiero subrayar es que, aunque sigue siendo en gran medida cierto lo que escribían en 1993 Josep Maria Comelles y Joan Prat de que «está por hacer una historia seria de la antropología realizada en España»³⁰, para acercarse a la misma existen no pocos materiales publicados que no justifican en modo alguno interpretaciones (o mejor, especulaciones) como las de Brandes.

Lo que sí resulta evidente es que no tiene respetabilidad alguna la afirmación de que la antropología, en España, *nace y florece* con el franquismo, en la fase más acen tuadamente fascista del régimen. Respecto al presunto nacimiento *ex novo*, ya escribió en 1992 Joan Prat lo siguiente: «La densa tradición antropológica y folklórica que se había desarrollado en el Estado español a partir de la segunda mitad del siglo XIX quedó truncada por la guerra civil [...]. Los máximos representantes del discurso antropológico y del folklórico fueron represaliados u obligados a exiliarse. Los primeros no gozaron de las simpatías del nuevo régimen por sus ideas ilustradas, evolucionistas y antidogmáticas, mientras que los segundos fueron acusados de fomentar el separatismo»³¹. Y sobre el supuesto florecimiento, podríamos también asumir lo señalado por José Luis García: «Cualquiera que conozca el proceso reciente de institucionalización académica de la antropología en los años sesenta, sabe que este hecho no tuvo lugar por necesidades infraestructurales de ninguna naturaleza [y menos aún, yo diría, por conveniencias ideológicas del franquismo] sino más bien por la puesta en práctica de estrategias individuales que, utilizando redes sociales, académicas y personales, culminaron con relativo éxito el proceso de implantación y crecimiento»³².

Si no fuera porque las disparatadas ideas de Brandes fueron expuestas en la conferencia inaugural del congreso emblemático de la antropología (o antropologías) española(s), y están contenidas en un libro —con lo que existe el riesgo de que algunos pretendan hacerlas pasar por simples hipótesis tan respetables como otras—, mejor sería hacer un gesto de conmiseración ante tanta ignorancia, sin perder el tiempo en contra-

29 *Primera Reunión de Antropólogos Españoles. Actas, Comunicaciones, Documentos*. Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1975.

30 J.M^a Comelles y J. Prat: o. c., 1992, nota 42, p. 57.

31 J. Prat: o. c., 1992, p. 15.

32 J.L. García García: «Causas estructurales o estrategias particulares en la configuración de la antropología en España». *Antropología*, 3 (1992), p. 94.

decirlas. O, en todo caso, podríamos haber enviado privadamente al colega una lista de libros y artículos sobre el desarrollo de la antropología en nuestro país desde la segunda mitad del siglo XIX hasta hoy, que él parece desconocer al excluir de su bibliografía a los autores y textos más relevantes. Pero ninguna de estas dos opciones —indiferencia o condescendencia— resulta posible porque equivaldrían a conceder respetabilidad a una grosera falsificación de la historia de nuestra disciplina. De aquí que hayamos optado por no mirar hacia otra parte ni por ejercer una hipócrita «cortesía académica», sino por denunciar lo que, en el mejor de los casos, es una inaceptable frivolidad, y en el peor, la construcción de una especie de estigma o *pecado original* sobre la(s) antropología(s) de España. Y ninguna ocasión más adecuada para hacerlo que el homenaje de reconocimiento a quien quizá haya sido, hasta hoy, el máximo estudioso de esta historia. Quien, por cierto, no figura citado en el desdichado artículo de Brandes.

La historia vista des de dins de la pel·lícula¹

JOSEFINA ROMA
Universitat de Barcelona

Fa dos anys, un grup de científics assistents a un congrés a Nova Zelanda es va trobar amb una processó de gent «disfressada» —contarien després— de figurants de *El Senyor dels Anells*, recorrent amb unció els llocs per on s'havia rodat la pel·lícula sobre la saga de Tolkien.

Aquest no és un fet aïllat, ni aquelles persones estaven boges, ni eren gaire diferents de nosaltres. La seva actitud era reverent i, a l'hora, protagonista, ja que es sentien creadors d'una història amb la què s'identificaven i en la que volien romandre. Dins d'aquella història havien trobat uns mites fundacionals diferents dels que els oferia la vida quotidiana, dels que ja se n'havien desil·lusionat. No els agradava la història de la que procedien i els feia basarda el futur que els preparava aquesta mateixa història. Els nous mites fundacionals adquirien l'aspecte d'antics mites recuperats, a partir dels quals podien redreçar el curs de la història, més d'acord amb les seves aspiracions.

De fet, el cinema ha provocat sempre en l'espectador la sensació d'una certa participació, des de la locomotora que avançava contra el públic en les primeres projeccions, fins el Cinerama o, avui en dia, les 3D. Però el fenomen sobre el que vull reflexionar és el canvi que fa que el públic tingui la capacitat d'esdevenir, d'espectador de primera fila, en actant i fins i tot creador de la pel·lícula. Per acompanyar aquesta reflexió comptarem amb diversos fenòmens com a pilars que sustenten aquesta transformació. En primer lloc, s'han de tenir en compte certa novel·la actual, les representacions festives dels drames d'origen tan tradicional com recent, els jocs de rol, els videojocs i l'escenificació rigorosa, en persona, fins a implicar la museologia actual.

Un altre moviment implicat és el dels pelegrinatges, sagrats i profans, les rutes turístiques i els parcs temàtics. Finalment, analitzarem el fenomen psicosocial de la incomoditat i l'inconformisme davant la història rebuda i apresada per saltar a una història recreada i redirigida.

Aquesta capacitat no és exclusiva del cinema; de fet, hi existeix una tendència i una necessitat de penetrar en la narració que també ha arribat als relats escrits, les novel·les —sobretot, les dirigides a uns lectors joves, infants i adolescents— que tracten de

¹ Aquesta recerca està feta en el marc del projecte FFI2009-08202/FILO del Ministerio de Ciencia e Innovación.

provocar aquest efecte, a on es mostren un ventall de possibilitats i camins per a triar, tot fent que el lector es senti protagonista; és fins i tot ell qui tria el següent episodi, fet que també el condiona en cada nova cruïlla de camins a seguir, fins arribar a un final «dissenyat» pel mateix lector.

Són novel·les per a joves que es van posar de moda en els anys 80 i 90 del segle xx, amb títols com «Fes la teva pròpia història». Un exemple que hauríem de tenir en compte, que ha estat traduït als dibuixos animats, i que podria servir como iniciació als nens en aquest procés, és el de la interpretació de les rondalles infantils de Roser Capdevila, *Les Tres Bessones*, amb la seva introducció de les bessones en les rondalles i narracions conegudes, tot oferint una incursió actual i inconformista al *Vet ací que una vegada...*

La festa i els Drames d'Origen

S'ha produït també, en els darrers anys, un desplegament portentós de les representacions històriques amb persones reals, de les quals els mercats medievals són potser l'exemple més comú i immediat. No neixen *ex novo*, ja que els Drames d'Origen tradicionals tenen un fonament proper. Moltes poblacions y grups representen aquells episodis de la seva història sagrada que van tenir la força de despertar el poble i fer-lo vencedor d'unes circumstàncies negatives o del perill de destrucció total, de manera que es van convertir en l'orgull i la senyera de la seva identitat. La representació d'aquests drames, als quals cada grup va anar afegint nous fets i personatges gloriosos, definidors de la identitat, fins a l'actualitat, constitueix un procés viu, en el que la comunitat incorpora nous fets. També constitueix el nucli del que les noves generacions han d'aprendre, i del que els forasters assistents s'han de sentir admirats, i fins i tot envejosos.

Els Drames d'Origen tradicionals són ben coneguts a Catalunya, començant per les representacions de La Passió de Crist, de la que cada any en sorgeixen nous exemples, o la de Els Pastorets, així com un munt de representacions sorgides al llarg del temps fins a l'actualitat; totes elles uneixen la població, que es revesteix (no pas disfressa) i s'introdueix en el context gloriós que li confereix la identitat. En altres llocs, com a Alcoi, la representació de Moros i Cristians arriba al màxim d'esplendor barroc, i el revestiment dels personatges pot arribar a acompanyar els actants fins i tot a la sepultura, ja que molts volen ser enterrats com el personatge que van representar en aquesta vida paral·lela de la festa, com si es tractés de l'hàbit d'una confraria religiosa.

Tots els Drames d'Origen s'assimilen a la festa. Però, per què a la festa? Doncs perquè la festa ofereix el marc adequat, és el llinard on es dona el pas del quotidià cap al temps fora del temps, on tenim la possibilitat de repensar-nos a nosaltres mateixos i a la nostra societat, i encara més, aquesta entrada al caos primigeni —no pas al desordre, sinó al moment previ a la Creació— ens dona la oportunitat de canviar-ho tot, la nostra posició davant dels altres i el que impedeix que la nostra societat sigui com desitjaríem. Aquesta és la funció de la crítica social dins de la festa i per aquesta raó han caigut tantes prohibicions del poder sobre ella. La possibilitat de renovació, de creació, acompanya l'impuls festiu. Per això, els Drames d'Origen es situen en el centre de la festa.

No és casual, doncs, que els Drames d'Origen, definidors de la identitat de grup, s'hagin multiplicat exponencialment: el Ball d'en Serrallonga, els Pessebres Vivents, la

Misteriosa Llum de Manresa, el Timbaler del Bruc, l'origen de la Bandera Catalana, el bandoler Toca-Sons, Sant Josep Oriol, la història de Pere Boter, i una llarga llista que es segueix ampliant any rere any.

A aquest fenomen hem d'afegir l'interès de totes les poblacions per a pujar al podi de les representacions rectores del moment. Així, seguint el model dels Moros i Cristians d'Alcoi, sorgeixen els Romans i Cartaginesos de Cartagena, els mateixos Moros i Cristians de Lleida, guiats per una única cita de Joan Amades com tota justificació històrica; la recreació de la *Baetulo* romana o de *Tarraco* —a Badalona i Tarragona, respectivament—, la recreació de la història de Sant Jordi a Montblanc, les Festes Renaixentistes de Tortosa i moltíssimes altres, unes més riques, les altres més casolanes, segons les possibilitats de cada comunitat.

Arrossegats per aquest moviment, els museus, centres d'interpretació i rutes turístiques han teatralitzat el seu contingut per atraure els visitants, a vegades de forma molt realista, com aquella *Ruta de los Bandoleros* de Sierra Morena en que s'assaltava als turistes, que fins i tot no veien clar que tot havia d'acabar bé.

Ja no n'hi ha prou, als museus, amb l'objecte i la imaginació del visitant, ni amb la recreació d'escenes immòbils, ni amb la sortida dels objectes fora de les vitrines. Es pretén guanyar al visitant per la representació del protagonista del museu, tot fent de guia, arrossegant el públic a un entorn llunyà i diferent, tot fent-li participar d'una vida que la representació teatralitzada pretén transmetre als objectes exposats.

El pelegrinatge

Una de les formes d'introduir-se en un entorn sagrat és el pelegrinatge, el viatge per excel·lència. Tal com han fet de sempre els Llibres Sagrats, com la *Bíblia*, i més particularment els *Evangelis* —i la resta de llibres sagrats de les tradicions religioses, així com les històries sagrades orals—, també les novel·les i pel·lícules han donat origen i propiciat moviments de pelegrinatge cap a llocs *sacralitzats*, als llocs on es va rodar tal episodi d'una pel·lícula (els escenaris del *Codi da Vinci*, Nova Zelanda, el castell de Loarre, a Osca, etc.). De fet, aquest fenomen ja es contemplava a Estats Units, que des de fa temps han presentat els seus estudis i escenaris de pel·lícules, així com els llocs relacionats amb llurs protagonistes, com a veritables mites d'identitat, perquè aquesta és la seva pròpia mitologia.

De les tres classes de pelegrinatge que distingien Eade i Sallnow, això és, el pelegrinatge centrat en un lloc, en un personatge i en un text, a les quals vaig afegir en el seu moment el pelegrinatge centrat en el manament diví, Bowman (1991) es referia al pelegrinatge centrat en un text quan parlava de com l'anada de pelegrins cristians a Jerusalem i als llocs on va viure, va patir i morir Crist, es configurava en l'actualitat com un pelegrinatge del text escrit, tot descrivint un moviment a través d'una sèrie de textos, recitats o llegits pel cap del grup, en els llocs apropiats, amb els llocs sants enfilats en un itinerari que segueix la vida de Crist, tal i com se'ns narra en els Evangelis, ja que el propòsit del pelegrinatge era verificar i materialitzar les Sagrades Escripures, fer-les reals i extraure'n el màxim del seu contingut, més que no pas visitar els llocs *per se*. La geografia sagrada del pelegrinatge esdevé més rellevant perquè il·lustra un text ple d'autoritat. Els llocs sagrats són visitats com a il·lustracions del text, què és en definitiva la font última de poder. El poder de la paraula supera al poder del lloc i al del personatge, en aquest context.

El pelegrinatge a Terra Santa afavoreix la inspiració per a tornar renovellats als seus llocs d'origen i amb les seves vides plenes d'energies espirituals, segons l'apertura individual, encara que s'hagi fet el pelegrinatge dins d'un grup organitzat. Cada lloc té una importància *per se*, no tan sols perquè allí es va donar una acció determinada, sinó per la inspiració que produeix en les vides dels pelegrins. D'aquesta manera, els llocs serveixen per a dotar de corporeïtat les seves vivències. I entre els grups cristians, els dels cristians sionistes, que fins i tot assisteixen a les festes del calendari jueu, encara fan un pas més, ja que consideren que s'introdueixen dins la història del poble jueu, tot participant en el projecte diví de redempció. La seva participació en les festes jueves es fa tan completa com es pot, fins i tot obtenint una benedicció especial dels propis ancians jueus, cosa que els fa entrar en *communitas* amb el mateix poble jueu. Els pelegrinatges són viatges cap el sagrat, imaginat i definit per la pràctica cultural. D'aquesta manera, els centres de pelegrinatge no poden defraudar, ja que allí es troba el que s'esperava.

Amb el pelegrinatge als llocs exactes on es va rodar una pel·lícula, on la història va apropiarse d'aquest paisatge, que els fidels han interioritzat, es pretén tornar a sentir, però també tenir la possibilitat de continuar aquell moment màgic, tot demostrant que va ser real i que pot seguir sent-ho.

Els jocs de rol

Un altre component essencial que s'ha de tenir en compte quan pensem en aquesta irrupció dins de la pel·lícula i aquest canvi d'espectador a protagonista —i gairebé director i guionista—, és el fenomen dels jocs de rol, tant els d'ordinador com, encara més, els que recreen moments i períodes històrics, amb empreses com Legendaria, per posar un exemple. En ells, sorgits sovint d'una pel·lícula anterior —només hem de recordar com moltes pel·lícules treuen a continuació de l'estrena el seu propi joc de consola—, s'ofereix la possibilitat de modificar personalment la trajectòria de l'argument, en solitari o en grup, cosa que promou una entrada a un altre mon, en el que es pot crear el futur i fins i tot refer el passat, la qual cosa adquireix una força d'atracció tal que pot generar addicció.

El joc de rol que recrea una època històrica o una pel·lícula emblemàtica, tipus *La Guerra de les Galàxies*, requereix un esforç personal d'adaptació per a confeccionar-se els vestits, tant pel que fa als teixits com a la realització, que estiguin autèntics, així com pel que respecta a l'armament i d'altres complements. L'equip i el coneixement tècnic i del moment històric que s'encarna han d'ésser exhaustius, arribant en la reproducció de *El Senyor dels Anells* a dominar (parlar i escriure) el llenguatge *èlfic* que va crear Tolkien per a aquesta saga.

La periodicitat de les trobades d'aquest tipus no tan sols representa una amortització de tota aquesta despesa, sinó la possibilitat de retrobar-se amb el període rector de la seva devoció. Hi ha trobades de fidels que canvien cada cop la circumstància històrica representada, però pel davall de totes aquestes trobades rau la voluntat d'incardinar-se en un període que atreu la imaginació del practicant per la possibilitat d'oblidar totes les etapes històriques posteriors fins als nostres dies.

Els parcs temàtics

Tot aquest mon de devots especialitzats té lloc i es dona també, previ pagament d'entrada, en un parc temàtic. Allí es pot entrar, sense una preparació especial, a un mon que reconstrueix el paisatge i l'entorn requerit per al període històric representat. Ens trobem amb una nova versió dels Zoos Humans de començaments del s. xx, amb la seva recreació del *Far West* i Buffalo Bill com a heroi, o d'una tribu ashantí en la seva vida quotidiana, observables per un públic àvid d'exotisme. En alguns d'aquestos parcs ha passat que els que interpretaven una dansa pròpia estimada, la veuen convertida en divertiment de qui ha pagat la seva entrada. En molts casos, la teatralització del paisatge fa recrear un mon de pel·lícula tot fent la il·lusió de ser introduït pels personatges autèntics a unes emocions que ja es van produir quan es va contemplar la pel·lícula, però que tenen una duració estable. No podem construir nosaltres mateixos la història, sinó simplement embotir-nos en la pantalla mentre els altres actuen al nostre voltant. La nostra percepció és menys efímera que en els films 3D, però no permet una interacció massa intensa.

Tot això ens mostra una necessitat generalitzada de reencantament del mon. No s'està d'acord en com s'ha produït el desenvolupament de la història, i aquest inconformisme cerca un nou cantar de gesta, un nou mite, que tingui els ingredients d'un mon desaparegut, sagrat, la sacralitat del qual coincideix en un gran nombre de persones. A Europa i les seves migracions existeixen diversos períodes privilegiats: la Edat Mitjana i l'època prèvia a la romanització o la cristianització, que a vegades, com passa en els països nòrdics, han coincidit en gran mida.

L'historiador Anderson assenyalava, i Francesc Mira el segueix en el seu argument, com en la Edat Mitjana hi havia hagut un darrer moment d'unitat dels pobles a través d'una de les seves classes. Efectivament, de les tres grans classes socials existents, la noblesa era exogàmica pel que fa a la geografia però endogàmica de classe. Un rei, per exemple, podia casar-se ben lluny de les seves fronteres, fent-ho —això sí— amb algú de la seva classe. Un exemple el tenim en santa Oròsia, que en aquells temps aparentment obscurs i sense comunicacions, de l'Alta Edat Mitjana, va viatjar des de Bohèmia per a casar-se amb un príncep aragonès del Pirineu (encara que el resultat va ser de mort a mans de no cristians, no voldria fixar-me en la casuística, sinó en el radi de matrimoni i en la comunicació de la classe noble entre països llunyans). Els burgesos i mercaders, també tenien un radi de matrimoni molt ampli, encara que sempre dins de la seva mateixa classe.

Només els pagesos estaven lligats a un territori, ben limitat, del que havien d'extreure'n tot el seu coneixement i subsistència. El seu radi de matrimoni era molt curt, tant de classe com geogràfic. Estaven obligats a interactuar amb el medi d'una forma total. Aquesta és la raó de la peculiaritat local en la Edat Mitjana. La classe realment compromesa amb l'entorn, a la força, va ser la pagesia, què després faria les delícies dels folcloristes en el s. xix, perquè representava la localització diferenciada de la cultura.

Aquesta simbiosi amb el terreny, el paisatge local, el seu imaginari, els seus mites, es contraposa a la globalització de la industrialització, en la que la destrucció de l'entorn i del sistema social local sembla abocar a una catàstrofe col·lectiva. Fruit d'aquest context apocalíptic, tan emprat pels folcloristes, entre la primera i la segona guerra mundial apareixen escriptors, com Tolkien o Lewis (*Cròniques de Narnia*), que tenien una necessitat vital de reencantament del mon i la seva fugida cap a la saga, la llegenda i el mite és paradigmàtica. I aquestos escriptors són un exemple entre molts d'altres que intenten aquesta fugida.

Religions derivades

Què hi té a veure el cinema amb aquest fenomen? Quan les possibilitats tècniques ho han permès, la traducció en pel·lícules dels seus llibres ha constituït la plasmació del seu ideal, portat a tots els sentits i arribant als que no havien llegit les seves obres. Amb aquestes pel·lícules s'ha cristal·litzat un moviment nascut en paral·lel a unes formes específiques religioses, que després embolcallaran la manifestació de les religions derivades de realitzacions filmiques, com les ja mencionades *El Senyor dels Anells* o *La Guerra de les Galàxies*, que compten amb milers de fidels.

Efectivament, el sorgiment, a començaments del s. xx, de diverses formes de neopaganisme a Europa i a Amèrica va significar la tornada enrere de la mirada a la història, per a refer-la, tot prescindint de la evolució cultural que s'havia anat produint en un moment determinat, considerat clau per al trencament amb el món anterior, que pot ser, segons els casos, la expansió de l'Imperi Romà o la cristianització. Es volia enllaçar amb les antigues religions, de les que no se'n tenien prou coneixements, degut precisament a la cristianització, en un intent de refer la història, ja que la real els resultava menys atractiva i, fins i tot, insuportable.

Aquest nou moviment religiós comprèn un neopaganisme i també una neobruixeria. Es presenten a sí mateixos com una manifestació contemporània de l'antiga religió, que Margaret Murray (1931) va descriure com el culte de la bruixeria en l'Europa Occidental. Encara que el neopaganisme i la neobruixeria són uns moviments molt heterogenis i eclèctics, tant per les creences com pels rituals, i malgrat que des dels seus començaments es va voler enllaçar amb una religió de la natura, com romànticament descrivia Michelet la bruixeria antiga, és més una manifestació d'esoterisme, màgia i ritual, així com de pinzellades de la tradició hermètica. De fet (Susan Greenwood, 1998), la idea de què el neopaganisme i la nova bruixeria fossin la continuació de les pràctiques paganes de la gent de la ruralia antiga, no és més que una construcció romàntica, basada en autors del s. xx, com Gerald Gardner. També s'ha de dir com a fet curiós, que després es repetirà en Tolkien i Lewis, que moltes d'aquestes fugides al passat precristià o prerromà van tenir com a protagonistes autors procedents del món acadèmic. Gardner era antropòleg, i Margot Adler, també (*The Spiral Dance*, 1979). Aquesta associació amb el món universitari s'ha perllongat per diverses generacions.

Hi ha un cert solapament entre el neopaganisme, la neobruixeria i el moviment *New Age*. El neopaganisme s'ha descrit com una religió basada en l'adoració de la natura i en les antigues tradicions religioses autòctones, encara que de fet es privilegien les cultures cèltiques, germàniques i escandinaves. Al Regne Unit es creu que hi ha al voltant de 50.000 neopagans. A Espanya, molts menys, però el seu nombre està creixent, i assisteixen a les trobades mundials de les religions. Les seves creences bàsiques combinen el neoanimisme, l'espiritisme, el panteisme i el politeisme, encara que en alguns moviments, entre ells la neobruixeria, s'accentua el culte a la Deessa Mare. Es descriu com la religió de la immanència, oposada a la transcendència del cristianisme.

Una altra línia central d'aquestes religions és l'ecologisme, que abomina de la dominació sobre la natura per part de l'home, així com de tota la ètica del capitalisme. Només cal recordar com Tolkien detestava la destrucció dels boscos i la proliferació de maquinària industrial (l'al·lusió a aquest fet en la tornada dels *hobbits* a casa seva per a trobar-se amb la proliferació de fàbriques i maquinària destruint l'antic entorn idíl·lic ho palesa a la perfecció).

La tercera característica del neopaganisme és la definició de l'antiga religió, i sobretot de la bruixeria, com la religió de la Deessa, amb una espiritualitat femenina oposada a les religions patriarcals com el judaisme, el cristianisme o l'islam.

El neopaganisme també atorga una gran importància a la descentralització, en front de les grans religions universalitzants, i es centra més en la comunitat, tot defugint la jerarquia. La celebració de rituals amb una litúrgia complexa segueix els equinoccis i els solsticis, i també les grans festes cèltiques. La màgia es veu com un atansament a les forces subtils i invisibles que governen i discorren a través dels elements, i això és més important que els dogmes o les doctrines canòniques. D'aquesta manera, l'experiència personal es dirigeix cap a la comunicació amb altres realitats, altres persones no humanes, com postula l'animisme actual. No sols déus, sinó esperits, fades, fauna espiritual i poders implícits en animals, plantes i éssers aparentment inanimats. El món es vist com el lloc on es manifesten poders i forces.

Podríem pensar que el ventall d'éssers extrets de les mitologies cèltiques, nòrdiques i germàniques posaria als seguidors del neopaganisme en l'avantsala d'un panceltisme o pangermanisme proper a idees promogudes pel nacionalsocialisme, però el cert és que els neopagans van xocar amb aquella ideologia per ser contraris a la industrialització.

En aquest context, Tolkien, professor universitari i gran lingüista, que dominava la formació dels mites i les antigues llengües de Gran Bretanya i Irlanda, així com les velles literatures escandinaves, escriu les seves obres, en les que no hi manca el mite de la Creació, a partir del *Silmarilion*, on arriba a la perfecció i la força dels antics cants de gesta. Va defugir els mites germànics, ja que parlaven dels seus enemics polítics en les dues guerres mundials, que ell va patir, i es va apropar, sobretot, a les antigues tradicions cèltiques i nòrdiques, amb els seus nans, elfs, druides i poders màgics. Però la seva reconstrucció mítica, que fins i tot renova la geografia sagrada, ha tingut, amb l'ajut del cinema, una transcendència remitificadora, paral·lela a la recopilació de la mitologia germànica a les partitures de Wagner.

El seu reencantament del món conserva un atractiu que s'aixeca davant d'una història que ha anat per mal camí, i que ell redreça voluntariosament en la seva obra, tot recollint el poder de l'acció, centrada en una Edat Mitjana, prerromana, precristiana, en una Terra Mitja on els reis encara van a primera fila a les batalles i són capaços de guarir amb el seu poder d'ungits, tal i com passava amb l'antic Carlemany.

Tolkien va assumir una actitud diferent a la lamentació i desesperació de molts escriptors del seu temps, com a sortida-fugida a la situació històrica que els va tocar viure. Va donar als seus escrits de ficció la possibilitat d'esdevenir una eina per al reencantament del món. Així, l'home no el veu com una víctima d'un destí, sense possibilitat de triar, ni de caminar per d'altres camins. No era la seva única acció possible, la de reaccionar davant de les escomeses d'un entorn agressiu. L'home pot modificar el seu entorn i a sí mateix, en llibertat, i pot edificar-se i edificar el món. No es tracta, doncs, de quedar-se immobilitzat per la por. Es va dirigir, com tot poble fa en els moments tràgics, cap als mites, cap a l'origen de tot, al substrat (tan estimat pels filòlegs) de la història.

Considerava que tot té un sentit, no sols una causa i un efecte, i la literatura també el tenia. I es va basar en la literatura com a eina per a sortir del món sense un futur digne que se li presentava al davant. Era la literatura la que portaria a una reconstrucció. La literatura havia d'obrir la porta a una vella-nova mitologia.

El seu inconformisme amb la història es va accentuar amb les dues guerres mundials que li va tocar patir. I en els seus escrits, sobretot en l'anàlisi de les rondalles meravelloses, afirma que aquestes eren manifestacions veritables perquè estaven construïdes amb els elements de veritat i moral religiosos, encara que no els mostressin de forma explícita. Amb la literatura posseïa una eina primordial per al reencantament del món malgrat la mateixa trajectòria del món.

En aquest pensament rau una de les fonts més poderoses que transmeten les pel·lícules basades o derivades d'aquestes obres literàries per a produir entusiasmes, i fins i tot nous moviments religiosos, per als quals les pel·lícules i obres literàries que les han generat són les seves veritables Sagrades Escripures, com passa per exemple en *La Guerra de les Galàxies*, pol veritable d'atracció per la força màgica que encomana, per la seva espiritualitat, les seves iniciacions i el seu desplegament per mons llunyans.

Lelement capital és el mite heroic sorgit des dels orígens com a eina per a la configuració soteriològica del futur.

Lanhel de certitud que ens trobem en una narració rau en la seva capacitat de fer-nos albirar la realitat de forma més completa que el nivell de la lògica aparent de les coses. Però també en la seva capacitat de proporcionar goig. Tolkien es pregunta que sentiríem si descobríssim que els contes són veritables, que el seu contingut és històricament cert, sense perdre el seu significat mític.

En la creació literària i filmica es busca construir un món nou, tornant a recuperar aquella visió primigènia del mite com a Història Sagrada, tornant a anomenar-ho tot, tornant la vida i el sentit a totes les coses que ja l'havien perdut. No oblidem l'especialitat lingüística de Tolkien, que fa la seva obra molt més convincent. La creació literària tindrà doncs la virtut d'alliberar totes les coses de la presó on les havíem posades tot retornant-los la vida. I això explica l'interès de Tolkien i tants altres de crear un corpus mitològic per a Anglaterra, que la va depassar i es va universalitzar, doncs constituïa un veritable mite per a molta gent.

Aquest fenomen es multiplica en pel·lícules rectores com *La Guerra de les Galàxies*, *Dune*, *Star Trek*, *Stargate*, *Matrix* (en menor grau que les obres literàries que les van originar, podem trobar *Les cròniques de Narnia*, *La brúixola daurada*, etc.), i altres que han construït mites creacionals, sortides d'un entorn ofegador, lluites d'alliberament. I algunes han desenvolupat la seva facultat mítica per a formar noves religions.

La capacitat d'entrar en la pel·lícula per a reescriure la nostra història ha generat també una intervenció dels fidels en la construcció dels guions de nous episodis de les sagues, interactuant fins i tot amb l'autor i guionista, i corregint i redreçant la seva història. Així sembla que va passar amb el darrer llibre de la sèrie de *Harry Potter*, l'autora del qual potser el volia fer morir, però el clamor dels lectors i devots li va fer remuntar aquesta mort per a donar-li un final menys tràgic per al protagonista.

Aquest fenomen ha estat aprofitat pels productors i guionistes de *Stargate*, que van proposar als fidels la redacció d'una de les darreres etapes de *Stargate Universe*.

Fins i tot, els fidels han pres el relleu d'actors i guionistes, i tot replegant fons entre ells, han arribat a produir una incursió en la història d'*El Senyor dels Anells*, amb la filmació en un parc de Gal·les de la narració sobre la vida d'Àrathorn, el pare d'Àragorn, un dels seus protagonistes, amb un resultat prou satisfactori i alhora transparent dels sentiments de fidelitat a la història i de participació litúrgica en el seu desenvolupament.

Aquest desplegament d'antecedents, variants, des de la contemplació a la participació fins a la encarnació religiosa, ens fa veure de forma dramàtica el descontentament que part de la humanitat sent davant de la seva pròpia història, i que a través del cinema tracta de connectar amb un altre mite d'origen, no del tot aliè, retrobat o refundat en aquells aspectes que es volen perpetuar, i l'adhesió al qual hauria de portar-nos a la transformació de la història i, per tant, del futur.

A través d'aquesta breu reflexió he volgut mostrar tots aquests moviments no com a fenòmens exòtics i llunyans, sinó molt propers a universals psicossociològics dels nostres temps.

Bibliografia

- ADLER, M. (1986), *Drawing Down the Moon*. Boston. Beacon Press.
- BECKFORD, J.A. (1986), *New Religion Movements and Rapid Social Change*. London. Sage.
- CARPENTER, H. (1993), *Cartas de J.R.R. Tolkien*. Barcelona. Minotauro.
- DAWSON, L.L. (2003), *Cults and New Religion Movements*. Oxford. Blackwell.
- FERNANDEZ BIGGS, B. (2003), *Tolkien y el reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile. Univ. Católica de Chile.
- GARDNER, G. (1988), *Witchcraft Today*. N.Y. Magickal Child.
- GROTTA, D. (1992), *J.R.R. Tolkien*. Santiago de Chile. Andres Bello.
- HARVEY, G. (2005), *Animism*. London. Hurst and Co.
- LEWIS, C.S. (2000), *La abolición del hombre*. Santiago. Andrés Bello.
- LUHRMANN, T. (1989), *Persuasions of the Witch's Craft*. London. MacMillan.
- STARHAWK (1979), *The Spiral Dance. A Rebirth of Ancient Religion of the Great Goddess*. N.Y. HarperCollins.
- STEINER, G. (2001), *Nostalgia del Absoluto*. Madrid. Siruela.
- TOLKIEN, J.R.R. (2001), *El Silmarillion*. Barcelona. Minotauro.
- (1964), *On Fairy Stories*. In *Tree and Leaf*. N.Y. HarperCollins.
- WILSON, A. N. (1993), *C.S. Lewis. Biografía*. Santiago. Andrés Bello.

La crítica a Frazer i a l'etnocentrisme segons Wittgenstein: Apunts per a un diàleg¹

IGNASI TERRADAS SABORIT
Universitat de Barcelona

Dedicat a en Joan Prat, amb molts bons records

Vegem directament què diu Wittgenstein sobre Frazer i el seu etnocentrisme, sobretot per reivindicar un aspecte de la filosofia wittgensteiniana que posseeix una capacitat crítica, molt útil per als fonaments epistemològics de l'antropologia social i cultural. Altres aspectes d'aquesta filosofia han estat emprats per diversos antropòlegs, però em sembla que ho han fet d'una manera massa indirecta o massa específica, si estem interessats en els plantejaments epistemològics bàsics de l'antropologia.² Això, malgrat algunes interpretacions més fonamentals, com les de Peter Winch³ o David Rubinstein,⁴ força diferents entre elles. Aquesta influència dispar de Wittgenstein en l'antropologia (i en les ciències socials en general) es pot entendre pel caràcter de la mateixa obra de Wittgenstein i per la varietat d'interpretacions filosòfiques a les quals ha donat lloc.

El meu interès per l'obra de Wittgenstein prové del fet que el que podríem anomenar la seva imaginació etnològica resulta més propera a la literatura etnogràfica que moltes teories antropològiques. Aquestes, encara que poden posseir més informació etnogràfica que la que utilitza Wittgenstein, la retallen i redueixen al seu gust. I, a més,

1 Em baso en la versió anglesa d'A. C. Miles i Rush Rhees: Wittgenstein, Ludwig (1971), «Remarks on Frazer's «Golden Bough», *The Human World*, vol. 3. S'han fet lectures força diverses del text de Wittgenstein. Així, es pot veure: Rhees, Rush, «Introductory note», en el text de Wittgenstein ja citat. Rudich, N.; Stassen, M. (1971), «Wittgenstein's implied Anthropology: Remarks on Wittgenstein's notes on Frazer», *History and Theory*, vol. 10, núm. 1. Bouveresse, J. (1977), «L'animal cérémoniel. Wittgenstein et l'Anthropologie», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Zengotita, Th. De (1989), «On Wittgenstein's Remarks on Frazer's Golden Bough», *Cultural Anthropology*, vol. 4, núm. 4. Per la meua part, situo l'interès de l'obra de Wittgenstein pels antropòlegs a partir de la següent consideració: Com és que moltes de les reflexions de Wittgenstein (aquestes es produïren l'any 1931) resulten tan pertinents per a les revelacions etnogràfiques que amb prou feines sorgien en la seva època?

2 Cf. Needham, R. (1975), «Polythetic classification: convergence and consequences», *Man*, vol. 10, núm. 3. Das, Veena (1998), «Wittgenstein and Anthropology», *Annual Review of Anthropology*, vol. 27. Des d'una perspectiva teòrica més àmplia.

3 Winch, P. (1972), «Understanding a Primitive Society», a Winch, P., *Ethics and Action*. Londres, Routledge & Kegan Paul. Vegeu també Skorupski, J. (1978), «The meaning of another culture' beliefs», a Hookway, Ch.; Pettit, Ph. (ed.), *Action and Interpretation*. Cambridge, Cambridge U. P.

4 Rubinstein, D. (1981), *Marx and Wittgenstein*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

en general podem dir que l'antropologia «postmoderna» ha emprat Wittgenstein per exagerar *a priori* el relativisme (exagerant també algunes idees de Winch) i no pas per ponderar-lo amb les etnografies a la mà.

1. Demem el concepte d'etnocentrisme a William Graham Sumner (1840-1910).⁵ Sumner va definir el concepte d'etnocentrisme (cap al 1906) com «the technical name for this view of things in which one's own group is the center of everything, and all others are scaled and rated with reference to it».⁶ Sumner va caracteritzar més concretament l'expressió de l'etnocentrisme dient: «Cada grup nodreix el seu propi orgull i vanitat, es vanta de la seva superioritat, exalta les seves divinitats i mira amb menyspreu els forasters. Cada grup creu que el seu tarannà popular [*folkway*] és el més assenyat, i és propens a burlar-se del que tenen els demés».⁷

Els primers exemples que cita Sumner són de pobles primitius, però aviat parla dels gentils per als jueus, dels bàrbars per als grecs, romans i àrabs. I parla també de l'etnocentrisme nacionalista de la seva època a Rússia, Alemanya i els Estats Units. Diu que en aquests països el seu Estat es considera líder de civilització, i que als Estats Units els hispans, portuguesos i italians són anomenats *dagos*, un terme de menyspreu. Sumner presenta el patriotisme modern com l'antítesi del catolicisme medieval. Defineix el patriotisme com la lleialtat al grup cívic, al qual un hom pertany per naixement o per qualsevol altre vincle.⁸ Sumner creia que l'Estat modern no havia fet altra cosa que absorbir el vassallatge i la fidelitat personals del període senyorial i feudal. «Per a l'home modern, el patriotisme ha esdevingut un dels seus primers deures i un dels sentiments més nobles», diu Sumner.⁹ Parla també del xovinisme com del patriotisme degenerat en un vici. El caracteritza com «l'autoafirmació truculenta i fanfarrona». Diu que «produceix el domini de consignes i frases que supleixen els raonaments i la consciència per determinar el comportament».¹⁰

2. Amb les *Remarques sobre «La branca daurada» de Frazer*¹¹ (1931), Wittgenstein fa veure que la crítica a l'etnocentrisme no suposa un relativisme radical, ni un despreniment o anul·lació de totes les perspectives que es puguin haver conegut o intuït en la pròpia cultura, en la pròpia societat. I dic intuït, ja que Wittgenstein suggereix que la crítica a l'etnocentrisme és una perspectiva que es pot adquirir en la nostra societat, però que no és dominant, i que en certs sentits va a contrapèl de les idees més habituals o establertes.

Wittgenstein ens apropa amb molta lucidesa al següent itinerari: el d'una persona que veu que hi ha unes tendències bàsiques per organitzar la vida en comú i dotar-la de sentit, i que entre aquestes tendències bàsiques se n'escull una en detriment de les altres, detriment que és ignorància respecte a una altra societat que hagi triat, precisament, com a dominant, la forma de vida social que ha estat descartada en la societat de pertinença o referència. Així, Wittgenstein estableix la seva crítica des de la imaginació d'altres valors i formes de vida perfectament creïbles i possibles de concebre des de la nostra: ara bé, ho fa

5 Sumner, W. G. (1979), *Folkways and Mores*, Sagarin, E. (ed.), Nova York, Schocken Books.

6 Id. *op. cit.* p. 13.

7 Id. p. 13.

8 Id. p. 15.

9 Id. p. 15.

10 Sumner, *op. cit.*, p. 15.

11 A. C. Miles i Rush Rhees: Wittgenstein, Ludwig, «Remarks on Frazer's «Golden Bough» (1971) (1931), *The Human World*, vol. 3.

criticant en detall i valorant l'efecte, la força o el poder de la interpretació hegemònica, etnocèntrica –desconstruint, si es vol, l'etnocentrisme. Diu Wittgenstein: «Hem de començar amb l'error i trobar la veritat en ell mateix», «Hem de descobrir la font de l'error».¹² En el discurs etnocèntric hi ha una veritat que es troba quan es va a la font del error.

3. En principi la crítica de Wittgenstein a Frazer s'adreça a l'etnocentrisme que fa que Frazer s'obstini a interpretar la màgia present en altres pobles com a ciència frustrada, equivocada, irracional. Wittgenstein fa veure que el que passa realment és que aquests altres pobles també apliquen la raó empírica o lògica, i que nosaltres també apliquem la creença màgica més del que ens pensem (la mateixa teorització de Frazer és màgica: es basa en associacions metafòriques i metonímiques),¹³ però en situacions i per a coses que distingim específicament (com la poesia). Així, per exemple, no cal «sortir» de la pròpia cultura per admetre que el llenguatge poètic i el seu context, sense tenir objectius científics, conté veritats pròpies de la representació poètica del món.

La crítica wittgensteiniana fa veure que en màgia i religió «no hi ha errors» (la creença no es debat amb la certesa empírica sinó amb veritats afectives). En canvi, Frazer jutja les pràctiques màgiques i religioses com a errònies (supersticioses). Wittgenstein troba fora de lloc que, per exemple, s'esperí eficàcia material d'un ritual que sembla que ha de portar pluja. És per això que reflexiona sobre els actes «màgics» que en la nostra cultura no pretenen una eficàcia causal. Aquest és el cas, per exemple, quan es besa el retrat d'una persona estimada: «Òbviament això no es basa en la creença que tindrà un efecte determinat sobre l'objecte que representa el retrat. El que es busca fent això és un altre tipus de satisfacció, i s'assoleix d'aquesta manera. O inclús podem dir que no es busca res en especial, que actuem d'aquesta manera i que per això ens sentim satisfets».¹⁴ Aquesta és la interpretació que Wittgenstein oposa a Frazer. Amb això Wittgenstein estableix dues coses: que la causalitat en el ritual no és la causalitat física (no es bateja, posem per cas, per rentar una criatura),¹⁵ cosa que seria l'objecte amant de la ciència, i que inclús no cal parlar de causalitat moltes vegades, sinó de resposta ràpida a un estímul, de reacció psicològica immediata. Llavors l'acte satisfà un impuls psicològic, no cerca causar una acció externa objectiva (que es pot veure com a «objectiva» o «realista» en el llenguatge ordinari).

4. És a dir, que Wittgenstein sosté clarament que l'indígena que per una banda satisfà un impuls o reacció màgica satisfà també una causalitat física en totes les seves obres materials que no existeixen com a rituals imbuïts de religiositat, o que són consemblants. Aquesta afirmació s'accepta fàcilment, però és oblidada constantment en les interpretacions antropològiques amb tirada a imaginar massa bruixeria, poesia o ètica en la ciència¹⁶ i a esperar massa raonabilitat o realisme causal de la religió. Això ha de fer pensar.

¹² Wittg., *op. cit.*, p. 28.

¹³ Aquesta és una de les perspectives de partida de Max Gluckman i l'Escola de Manchester d'antropologia social. Cf. «The Marett lectures» de Max Gluckman, i altres articles a Gluckman, M. (ed.) (1972), *The allocation of responsibility*, Manchester, Manchester University Press.

¹⁴ Wittg., *op. cit.*, p. 31.

¹⁵ Aquí podríem pensar en interpretacions etnocèntriques –no vull assenyalar autors, que després se'n penedeixen– que busquen en una pragmàtica econòmica, ecològica o política (vàlida en la nostra societat, i encara segons èpoques o modes) la interpretació d'actes que tenen lloc en una altra societat sense les nostres dèries de cost-benefici, productivitat, dominació ideològica o «equilibri dietètic».

¹⁶ Així, entre els suggeriments de Gluckman o Frankenberg i els de Bruno Latour hi ha un salt considerable. Cal pensar en la direcció històrica de si realment la ciència o la política, posem per cas, s'omplen sempre de recursos típics de la bruixeria (incoent-hi tant els semiòtics en general com els específicament burocràtics) o si això té a veure amb determinades èpoques històriques en les quals el fenomen es pot explicar segons interessos contingents ben coneguts.

5. Per Wittgenstein els fenòmens de la màgia es construeixen segons unes possibilitats del llenguatge i una idea de simbolisme. Així, el món de la màgia i de moltes creences religioses (i estètiques en general) es basaria en un fenomen del llenguatge, que la descripció d'un desig és també la descripció de la seva realització (la màgia descriu un desig, el representa mentre l'expressa).

6. Tota la crítica de Wittgenstein a Frazer queda resumida quan diu: «¡Quina vida espiritual més estreta que trobem en Frazer! ¡Que impossible és per a ell comprendre una forma de vida diferent de l'anglesa de la seva època! Frazer no pot imaginar un sacerdot que no sigui bàsicament un capellà anglès de la nostra època amb tota la seva estupidesa i beneiteria». ¹⁷ La crítica de Wittgenstein a l'etnocentrisme és més planera i expressiva que la de molts antropòlegs que han de recórrer a abstraccions «filosòficament» correctes, i que d'aquesta manera perden la possibilitat d'una crítica a l'etnocentrisme vàlida per al mateix sentit comú. ¹⁸

7. Aquesta crítica general a l'etnocentrisme per part de Wittgenstein és també una crítica a la concepció de la ciència i la religió en l'època victoriana. Es tracta d'una concepció molt restringida dels fenòmens religiosos i estètics, i alhora massa generalitzadora o imperialista d'algunes idees científiques. La combinació d'una experiència religiosa molt restringida amb el caràcter expansiu o imperialista dels mètodes científics —segons Wittgenstein— és la que duu Frazer a titllar de supersticiosos o crèduls els indígenes.

8. La «causalitat sagrada» o la manca de causalitat entre coses sagrades (Wittgenstein parla de la forma en què aquestes pràctiques es troben ordenades o organitzades) la podem imaginar perfectament a partir d'experiències nostres. Inclús si només les imaginem —diu Wittgenstein— gairebé segur que les trobarem en un lloc o altre. Afegeixo que tenen el que Lévi-Strauss diria una sensibilitat i intel·ligibilitat universals. Wittgenstein parla de naturalitat. Així, segons Wittgenstein, «les explicacions de Frazer no poden ésser explicacions si finalment no apel·len a alguna inclinació en nosaltres mateixos». ¹⁹ Per exemple: «Com pot la semblança del foc amb el sol no haver suscitat alguna impressió en el despertar de la ment humana? Però no pas perquè «el primitiu no la pot explicar» (la semblança). ²⁰ Aquesta és precisament la superstició estúpida de la nostra època (fer religió, fer dogmes del que no sabem explicar, no pas fer mites del que ens impressiona, com per exemple es feia a l'antiguitat grega). Anem al gra de la qüestió: hi ha alguna explicació que faci menys impressionant la semblança? (Sempre que ens fixem en ella perquè ens impressiona, s'entén). Wittgenstein diu que això es pot donar per a qualsevol fenomen que una persona o un grup de persones tria perquè els impressiona. L'actitud humana que es fixa en determinades coses impressionants desvela una forma de ser i de fer que fa dir a Wittgenstein que l'home és un animal cerimonial. Aquest és un component bàsic de la religiositat.

9. Diu Wittgenstein que podríem escriure un llibre d'antropologia dient al començament: «Quan veiem la vida i el comportament dels homes damunt la terra, veiem que, a part del que podem anomenar activitats animals (com l'alimentació, etc.), també es duen a terme altres accions que tenen un caràcter peculiar i que poden anomenar-se

¹⁷ Wittg., *op. cit.*, p. 31-32.

¹⁸ Així, veiem com Vinogradoff va incloure la crítica a l'etnocentrisme en la seva perspectiva del sentit comú en la cultura jurídica (cf. Terradas, I (2008), «Vinogradoff: retorno a un sentido común», a *Justicia Vindicatoria*. Madrid, CSIC).

¹⁹ Wittg., *op. cit.*, p. 32.

²⁰ Wittg., *op. cit.*, p. 33.

rituals». ²¹ Però aquests rituals no són una «ciència falsa», una «falsa medicina», etc., com pretén Frazer. Aquests rituals no equivalen a opinions sobre la causalitat física i la seva eficàcia: constitueixen tota una altra experiència humana i posseeixen el seu propi llenguatge (en podem dir el llenguatge de les creences i processos rituals, diferenciat del llenguatge de l'observació i experimentació científiques).

10. Ens trobem davant de tot un llenguatge diferent: inclús jo puc parlar el llenguatge sense tenir la creença, perquè busco una impressió o sentiment que és independent de la creença, per més que hi estigui associada (per exemple gaudir d'una estètica litúrgica sense creure en Déu). En el ritual més viscut destaca sobretot la vivència de la impressió, el sentiment que desperta el ritual en ell mateix. Llavors la creença és quasi només un suport o marc secundari per al ritual. La necessitat sembla ésser més la del ritual que la de la creença: aquest és el sentit de l'animal cerimonial al qual es refereix Wittgenstein.

11. Wittgenstein s'irrita amb la migradesa de Frazer perquè només entén el ritual com a manifestació de la creença: és com dir que una cosa (un fet, una situació) no pot fer plorar, sinó que només «la seva creença» és la que fa plorar. Wittgenstein ens recorda el contrari: és una relació, una acció, una determinada visió de l'objecte de la creença (de la divinitat) el que habitualment produeix el plor, no la simple idea de la fe. D'aquí ve el dinamisme propi del ritual. En aquest sentit Wittgenstein s'acolliria a la distinció entre cerimonial i ritual dient que les característiques del cerimonial com a aital poden ser més decisives per la forma del ritual, que les absorbeix, que no pas per la creença o mite en si, que fa que el cerimonial sigui reconegut convencionalment en l'antropologia com a ritual.

Per Wittgenstein els «salvatges» entenen millor el llenguatge del ritual i de l'espiritualitat que «el salvatge de Frazer»: «Frazer is much more savage than most of his savages». I segueix: «Les seves explicacions dels costums primitius són molt més grolleres que el sentit d'aquests mateixos costums». ²²

12. Hi ha coses semblants (un cercle i una el·lipse) però això no vol dir necessàriament que una d'elles procedeixi de l'altra: la semblança és un primer parentiu o associació entre les coses, res més. ²³ Ara, pot esdevenir-se tota una mitologia que les uneixi: la creença en el destí és una d'aquestes unions, com la creença que la nostra ànima viu o s'ha quedat en algun indret determinat. I sí que aquestes creences poden revelar estats emocionals: així, el destí s'articula —es concatena en el llenguatge— per expressar un ànim pessimista o bé optimista davant la vida. Això és pròpiament una mitologia que ja es troba dipositada en el nostre llenguatge, de tal manera que amb una imatge mitològica podem generar un estat d'ànim o un canvi en la ment. En aquest cas sí que l'efecte de la mitologia equival al d'un ritual.

El combat a mort pel sacerdoti de Nemi seria un ritual amb prou poder com a aital; la idea que primer calia arrancar la branca daurada per arrabassar l'ànima del sacerdot podia ajudar a expressar un estat d'ànim, però *no explicava* per què calia combatre i a més fer-ho a mort.

13. Vegem un altre aspecte. Si es fa un ritual «per demanar pluja» quan «ja toca ploure» (per l'estacionalitat) és perquè la trigança de la pluja causa ansietat i expressar el desig del que es vol pot alliberar d'aquesta ansietat. Wittgenstein enceta una psicologia de l'etnologia. O bé, en la línia de Winch, considerant la teoria d'Evans Pritchard, es trac-

²¹ Wittg., *op. cit.*, p. 33.

²² Wittg., *op. cit.*, p. 34.

²³ Wittg., *op. cit.*, p. 35.

taria més aviat d'una semiòtica de l'etnologia. La qüestió important és que representar la pluja vol dir representar el desig de la pluja, i que es fa com un ritual d'advent, quan, per l'estacionalitat, ja ha d'arribar la pluja. I que no es fa quan no toca —en plena època seca. Per això, per Wittgenstein, el ritual és més a prop de l'expressió d'un desig plausible, naturalment plausible, que no pas de la realització d'una màgia miraculosa. Tot això es diu bé amb la revisió de Philippe Descola²⁴ sobre la relació entre naturalesa i cultura, ja que en la interpretació de Wittgenstein apareix més el desig que la naturalesa es manifesti «amb naturalitat», «quan toca», que no pas que es demani un miracle. La «naturalesa» tindria, doncs, la seva raonabilitat, moralitat inclús, tindria la seva cultura.

14. En qualsevol cas, cal una crítica a l'etnocentrisme per disposar-nos a comprendre una altra forma de vida. Com a mínim, com diu Peter Winch: «Seriously to study another way of life is necessarily to seek to extend our own —not simply to bring the other way within the already existing boundaries of our own».²⁵

15. Entrem ara a la segona part de les reflexions crítiques de Wittgenstein a la *Branca daurada* de Frazer. Tracta de la retòrica de Frazer i de la retòrica d'un ritual, una cerimònia o «joc seriós».²⁶ Wittgenstein estableix una distinció crucial: la impressió del relat d'un ritual (el de Frazer amb la seva retòrica «gòtica») o la impressió d'un ritual per a qui hi és present són coses molt diferents, i afecten molt la seva explicació (o hipòtesi explicativa).²⁷ Wittgenstein ens diu que qualsevol explicació resulta molt feble davant les *impressions*. Per entendre aquesta dificultat ens proporciona un referent de l'experiència viscuda: «A algú que es troba desfet per una dissort d'amor qualsevol hipòtesi explicativa no l'ajudarà gaire, no li donarà pau».²⁸

16. Wittgenstein troba que Frazer es val molt de la força de la impressió en el seu relat. Els fets són evocats amb una retòrica interpretativa que causa una impressió singular. Wittgenstein ens diu: «Poseu el relat del rei del bosc de Nemi junt amb l'expressió 'la majestat de la mort' i veureu que són una mateixa cosa».²⁹ És a dir, que Wittgenstein ens fa notar quin és el caràcter de la impressió del relat de Frazer. Aquest és característic del romanticisme «gòtic». L'antiguitat hi apareix com un temps estètic per a l'actualitat, no pas, més rigorosament, com *un altre* temps. Tradueixo uns fragments de l'obra de Frazer³⁰ per veure més directament l'acció de la impressió que destaca Wittgenstein: «En l'antiguitat aquest paisatge boscos era l'escenari d'una tragèdia estranya i recurrent... Un lligam subtil s'establí entre la bellesa natural del lloc i els obscurs crims que sota la màscara de la religió es van perpetrar aquí; crims que, després de transcorregudes diverses èpoques, encara donen un toc de malenconia a aquests boscos i aigües plàcides, com un alè fred de tardor en un d'aquests dies brillants de setembre, quan diem que sembla com si encara no s'hagués pansit cap fulla».

Així, Frazer ens va introduint en l'escenografia d'un *locus amoenus et terribilis*: «El llac de Nemi es troba, ara, com en els temps antics, enfonsat en les entranyes del bosc;

24 Descola, Ph. (2005), *Par delà nature et culture*, París, Gallimard.

25 Winch, P., *Understanding a primitive society*, op. cit., p. 33.

26 Com els de Huizinga a *Homo Ludens* (1955) (1938), Boston, Beacon.

27 Wittgenstein, L., *Remarks on Frazer's «Golden Bough»*, op. cit., p. 30.

28 Wittg., op. cit., p. 30.

29 Wittg., op. cit., p. 30.

30 Frazer, J. G. (1894), *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, Nova York, Macmillan and Co., Cap. 1r, «The Arician grove», p. 2.

és on a la primavera les flors silvestres exhalen tota la seva frescor, tal com feien, sens dubte, fa dues mil primaveres. Descansa tan pregonament en el vell cràter que, gairebé mai, el vent no aconsegueix pertorbar la superfície plàcida i clara de les seves aigües. Les carenes que l'encerclen per totes bandes, menys per una, cauen abruptament fins arran de l'aigua, curulles d'una vegetació ufana. Només al vessant nord s'hi obre una petita planura entre el llac i el peu de la muntanya. Aquí fou l'escenari de la tragèdia. Aquí, en el cor de les muntanyes boscoses, sota el declivi abrupte, actualment coronat pel poble de Nemi, Diana, la deessa silvana, va tenir-hi un vell i famós santuari». «Aquí, fins al declivi de Roma, s'hi va acomplir un costum que tot d'una ens transporta des de la civilització a la salvatgeria. En el bosc sagrat hi havia un arbre al voltant del qual, a qualsevol hora del dia, i probablement fins ben entrada la nit, rondava una figura sinistra. Duia una espasa nua a la mà i estava sempre a l'aguait, cautelosament, com si en qualsevol instant pogués ésser sorprès per un enemic. Era un sacerdot i un assassí, i estava pendent d'un home que més aviat o més tard el mataria, i així li arrabassaria el seu sacerdoci. Aquesta era la regla del santuari. Qui aspirés al sacerdoci només podia obtenir-lo matant el sacerdot i, havent-lo mort, es mantindria en el ministeri fins que fos mort al seu torn per un altre de més fort o arterós. I a més del sacerdotal, aquest ofici precari comportava també un títol reial; però segurament cap altra testa coronada havia experimentat tanta inseguretat i tants malsons com aquesta. Any darrere any, tant a l'estiu com a l'hivern, amb bon temps o mal temps, el sacerdot no podia deixar de fer la seva solitària vigilància... La més petita vacil·lació en la seva habilitat per defensar-se o en la seva fortalesa significava un perill segur. Uns cabells ja grisos el podien sentenciar a mort. El blau de somni dels cels italians, l'ombra motejada dels boscos d'estiu amb les brillantors intermitents del sol, no podien harmonitzar amb aquesta figura greu i sinistra. Ens hem de representar aquesta escena com l'hauria pogut percebre un vianant descuidat en una nit feréstega de tardor, quan les fulles mortes han caigut en tous gruixuts i les bufades del vent semblen entonar una elegia per l'any moribund. És un quadre ombriu, fet per acompanyar una música malenconiosa, amb la fondata del bosc mostrant-se fosca i tallant, de front a un cel baix, un cel de tempesta, amb la fressa del vent enmig de les branques, amb el cruixit de les fulles en ser trepitjades, amb l'oneig vibrant de l'aigua freda en la riba del llac, i en primer terme, aturant-se i movent-se entre la mitja llum i les fosques, una figura negra a la qual a voltes la llum de la lluna, travessant l'enteranyinat de les branques, fa brillar colpidorament un metall que duu damunt l'espatlla.» Així crea Frazer la impressió romàntica i «gòtica» per a la interpretació del ritual entorn del *Rex Nemorensis*, rei i sacerdot del temple de Diana a Nemi. Frazer escriu tot això abans d'haver estat a Nemi! Però la impressió literària ja està creada, també per als viatgers!³¹

17. Una pàgina després Frazer contradiu completament aquesta escena (influïda per la versió d'Estrabó) i parla més d'acord amb Pausànies i Servi:³² «*Only a runaway slave*

31 Frazer es pot considerar també un autor tardà del viatge romàntic a Itàlia, en plena època simbolista. Ens restaura l'objectiu exòtic del viatge romàntic amb més misteri encara, malgrat la paròdia crítica de Heine que podia semblar que acabaria amb el tòpic.

32 Les fonts són: Pausànies, *Description of Greece*, Jones, W. H. S. (ed.) (1969), Londres, William Heinemann, Corint, XXVII, 2-5, XXXII, 1-3, i altres referències en el mateix text. *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, Thilo, G.; Hagen, H. (ed) (1961), Hildesheim, Georg Olms, p. 30, núm. 136. Estrabó, *Géographie*, tom III, Lasserre, F. (ed.) (1967), París, «Les Belles Lettres» (Budé), v. 3, 12. Virgili, *Énéide*, llibres V-VIII, Perret, J. (ed.) (1982), París, «Les Belles Lettres» (Budé), llibre VI. Cf. també els mateixos comentaris de Frazer a l'obra de Pausànies (XXVII, p. 251). Musti, D.; Torelli, M. (1997), *Pausania, Guida della Grecia*, llibre II, La Corinzia e l'Argolide, Fondazione Lorenzo Valla. Rizzo, S. (1995), *Pausania, Viaggio in Grecia, Guida antiquaria e artistica*, Milà, Rizzoli.

was allowed to break off, if he could, one of its boughs» —de l'arbre amb la «branca daurada» o vesc, o el que fos—. «Success in the attempt entitled him to *fight the priest in single combat.*» Pausànies parla de *monomachia* i Servi de *monomachia*. És a dir, que ambdues fonts parlen de combats singulars que més aviat eren públics, com ho eren a Nemi en temps de Calígula. Això és un costum consistent en la condició de l'esclau fugitiu en el dret romà.³³ Només la gladiatura li podia atorgar una llibertat precària. El rei-sacerdot de Nemi podria haver estat una institució de refugi per als esclaus fugitius, però amb l'obligació d'acollir-s'hi a través d'un combat de gladiatura. Que Calígula forcés el combat ens revela la característica de gladiatura pública d'acord amb el dret romà per a esclaus i per a esclaus fugitius.³⁴

18. Respecte a la interpretació que fa Frazer de diverses festes i rituals populars en els quals apareix la insinuació o simbolització de sacrificis humans i canibalisme, Wittgenstein parla «de l'ambient d'una manera d'actuar».³⁵ Relacionat amb això, es pregunta Wittgenstein: què és el que fa veure un costum com la resta o el residu d'un altre, un costum d'ara com si necessàriament hagués de procedir d'un passat antic? No podria haver existit sempre igual (essent antic o modern)? Per què evoca una diferenciació «cap a l'antiguitat»? Aquí Wittgenstein, abans que res, enceta una resposta d'antropologia social i jurídica sobre el costum: diu que si el costum persisteix amb una forma que veiem repetir-se, sense modificacions importants, durant un temps perllongat, això significa que és un costum social, creat per una societat, no pas per una sola persona: «festivals of this kind are not so to speak haphazard inventions of one man but need an infinitely broader basis if they are to persist». I afegeix: «Si jo intentés inventar un festival aviat s'acabaria o es modificaria de manera que pogués correspondre a la inclinació general de la gent».³⁶

19. Però, per què l'antiguitat? Per Frazer l'antiguitat resulta fascinant i alhora «superada» per la civilització. Frazer és molt més evolucionista que Morgan:³⁷ creu molt més en l'antitesi entre antiguitat i civilització. Però Frazer s'entreté i vol entretenir-nos amb la fascinació de l'antiguitat, precisament pels costums que critica com a salvatges, bàrbars i, sobretot, cruents. Fa pensar, per analogia, en l'entreteniment i fascinació de Bachofen pels costums del dret matern, per acabar —o «haver d'acabar»— dient que el patriarcat els supera a causa de la seva espiritualitat superior.

20. Wittgenstein ens diu que el que apareix com a «sinistre», «profund» i «terrible» en el relat de Frazer no té a veure amb el caràcter de la seva realitat històrica (desconeguda en principi, tot són hipòtesis) sinó amb una necessitat de representar-la pel present i en termes d'un llenguatge del present. Això ens permet explicar directament per què Frazer distorsiona algunes fonts (Pausànies, Servi), en dilata d'altres i hi fantasieja (Estrabó) i es contradiu entre unes i altres: el lector a penes se'nadona, fascinat per l'estil del seu romanticisme gòtic, amb detalls molt naturalistes, per part d'algú que no havia visitat encara l'escenari que semblava conèixer tan bé. És el triomf d'un estil literari sobre

33 Sobre l'estatut dels esclaus al dret romà en general i sobre els esclaus fugitius en particular resulta esclaridor consultar el dígest de Justinià: D'Ors et alii, *El Dígesto de Justiniano*, Pamplona, Aranzadi (1968-1975).

34 La crítica historiogràfica a l'obra de Frazer és copiosa. Destaco Smith, J. Z. (1973), «When the bough breaks», a *History of Religions*, vol. 12, núm. 4. Beard, M. (1992), «Frazer, Leach and Virgil: the Popularity (and Unpopularity) of the Golden Bough», a *Comparative Studies in Society and History*, vol. 34, núm. 2. Cook, A. B. (1902), «Review: The Golden Bough and the Rex Nemorensis», a *The Classical Review*, vol. 16, núm. 7. Bennett Pascal, C. (1976), «Rex Nemorensis», a *Numen*, vol. XXIII, fasc. I.

35 Wittg., *op. cit.*, p. 40.

36 Wittg., *op. cit.*, p. 40.

37 Que ho esdevingué en bona part forçadament. Cf. Trautman, Th. (1987), *Lewis Henry Morgan and the invention of Kinship*, Berkeley, University of California Press.

la facticitat documentada. No ens ha d'estranyar, doncs, que Frazer hagi estat l'antropòleg que més consideració ha rebut per part de la literatura, i que més influència hi ha exercit. El fet de trobar una influència anàloga, encara que menor, per part de Lévi-Strauss podria posar-nos en la pista d'un triomf i d'un preu consemblants.³⁸

21. Wittgenstein: «Aquest caràcter profund i sinistre no resulta obvi des del coneixement històric de l'acció externa, sinó que es dona per una imputació derivada de la nostra pròpia experiència».³⁹ Diu que és com si veiem una persona que parla a una altra sobre una cosa trivial, inofensiva, però que ho fa amb un to de veu i amb una expressió a la cara que espanten: llavors la impressió que això ens produeix pot ser molt pregona i molt seriosa. És a dir, que Wittgenstein dona compte de com, per exemple, una expressió que acompanya un joc infantil (un costum folklòric en el cas de Frazer, i insistim: Frazer hi afegeix encara la seva pròpia expressió, hi afegeix unes reminiscències sinistres) és la responsable de la interpretació atribuïda a un passat terrible, perquè sense aquesta expressió estranya no es desvelaria cap altra dificultat per explicar-ho en el present. L'etnocentrisme treballa llavors en la direcció d'allunyar allò que molesta en el present perquè resulta moralment inacceptable o massa cruel (sigui la crueltat o la sexualitat infantils, l'amenaça de mort en una juguesca o la formulació d'un desig caníbal). L'etnocentrisme projecta llavors tot això a un temps molt remot. I només accepta que es conservin algunes d'aquestes intencions entre gent «primària» i «rústega», com entre els pagesos i pastors de l'Escòcia que el mateix Frazer evoca (encara que diversos dels costums en qüestió eren més aviat observats pels senyors, pels *landlords*!).

22. El que impressiona, conclou Wittgenstein, no és el possible, només possible, origen històric (antic) d'un costum que sembla estrany i sinistre, sinó l'enorme probabilitat que l'origen sigui antic. És a dir, que la nostra imaginació es veu encesa pel fet de descobrir, d'intuir aquest possible origen: una mena de «truculència antiga» o «crueltat original» (com també passa amb el tema del «pecat original»). Llavors, és la força d'aquest suggeriment el que genera l'efecte del terror original i no pas el fet costumari actual en ell mateix. I encara que aquest suggeriment de terror vagi junt amb expressions que no ho són, i que són més explícites i abundoses, no obstant això, l'evocació de l'acció més tenebrosa s'enduu la palma de la nostra atenció.

A partir d'aquesta observació podem veure el recorregut temporal al revés: des de l'actualitat es foragita cap al passat quelcom que ara, precisament ara, s'ha volgut evocar. I així podem parlar d'una imaginació etnocèntrica que desplaça cap a un passat antic o ahistòric (és la línia de l'estigma genètic) el que en realitat ha sorgit en una evocació o insinuació del present. La barbàrie més sinistra es pot afirmar en un present a través d'una insinuació, i al mateix temps es pot negar traslladant-la a un passat remot. O bé, tractant-se de fets històrics cronològicament coneguts, si han tingut lloc en un passat recent, es representen amb una ruptura que equival a més endarreriment en el temps. Així, per exemple, la barbàrie nazi s'acostuma a representar amb més ruptura —com si el seu temps fos més antic— que un fet cultural amable, inclús anterior, com pot ser una moda cultural dels anys 1920. Les memòries familiars manifesten més continuïtat i capacitat de reactualització en una cosa que en l'altra.

38 Em refereixo especialment als seus reduccionismes i filtracions etnogràfiques per la seva metodologia estructuralista a *Les estructures elementals del parentiu* i a les *Mitològiques*, i a les seves metonímies i metàfores culturals a *Tristos Tròpics*.

39 Wittgenstein, L., *op. cit.*, p. 40.

23. Wittgenstein acaba les seves interpretacions del festival de Beltane⁴⁰ coincidint una vegada més amb l'antropologia (i la psicoanàlisi!) quan diu que també podem estar davant d'un «practical joke»⁴¹ en què, per riure, es fa servir un simulacre de crueltat. Però sembla que aquest simulacre resulta inofensiu per a la majoria de la gent. Ara bé, per què no ho és per a Frazer i per als seus lectors convençuts? Ells busquen una realitat cruel darrere de la possible insinuació de crueltat (que no queda clara per als mateixos actors de la festa o cerimònia). Això pot derivar de la perversió en la mirada, no en el fet observat en ell mateix. La insinuació de crueltat no té per què emergir en els nens o adults que engresquen la festa.

Però, sigui com sigui, el que es fa derivar cap al passat pot ser en molts casos un element del present que es vol apartar del mateix. No és un misteri per descobrir en un passat antic, sinó una insinuació que es vol encobrir o mig encobrir en el present.

24. Fixem-nos més en aquesta operació: quan presenciem un costum o una festa i hi ha un detall o un aspecte que sembla terrible, que evoca una crueltat «fora de lloc», llavors es fa més acceptable o comprensible si pensem que procedeix del passat, que no pertany de cap manera a l'actualitat.

Podríem dir, doncs, seguint Wittgenstein, que estem davant d'un efectisme. La insinuació d'una acció cruel que fa un costum actual —d'un sacrifici humà, d'un acte caníbal, d'una tortura inusitada— no s'ha d'explicar tal com fa Frazer, dient que aquesta insinuació de crueltat o aquest símbol d'un acte caníbal procedeix d'un passat en què es feia, sinó que, com diu Wittgenstein, aquesta insinuació, per més que convidi a ser interpretada com a reminiscència d'un passat cruel, és en realitat un fenomen del present. Per tant, cal comprendre una insinuació o atmosfera de crueltat, d'horror, o l'evocació, més o menys velada, d'intencions perverses o sinistres com a fenòmens del present. Això pot ser produït, per exemple, pel caràcter de les persones que celebren l'acte en qüestió, pel que connoten amb els seus gestos, paraules i posats. És una expressió del present i obté tot el seu sentit en el present de l'acció. La insinuació traslladada al passat seria en tot cas un símbol que viu en un present. Això caracteritzaria una colla d'accions lúdiques, festives o religioses. D'aquesta manera Wittgenstein ve a coincidir amb la reacció de Malinowski, Radcliffe-Brown i altres antropòlegs contra el conjecturalisme dels evolucionistes. Malinowski ho aplicà sobretot a la seva teoria de la màgia.⁴² Però Wittgenstein no arriba a aquesta conclusió mitjançant el treball de camp i la construcció etnogràfica realista, sinó a través de l'observació crítica del prejudici: de per què i com es fa possible atribuir al passat el que forma part del present. Wittgenstein s'acosta molt a la teorització de la màgia que fa Malinowski: pel seu àmbit carismàtic, pel seu poder com a ritual exercit per determinades persones i amb determinades expressivitats. L'acceptació de la màgia no vindria de les fórmules màgiques i prou, sinó del mode personal d'expressar-les, del to de veu i de l'acció corporal del mag. Així, el misteri «del passat» es formaria en una expressió del present. És a dir, quan algú evoca el passat amb determinades expressivitats que creen la vivència actual «com a misteri».

25. Tenim rituals paradigmàtics per observar aquest trasllat màgic al passat d'una expressió amb sentit per al present. Així succeeix amb la missa i amb totes les comme-

40 *Op. cit.*, p. 38 i s.

41 Cf. Devereux, G. (1961), *Mohave ethnopsychiatry*, Washington, Smithsonian Institution. En els casos de Devereux els «practical jokes» són practicats en la realitat, afectant les persones. No són únicament representacions cerimonials.

42 Cf. Malinowski, B. (1935), *Coral gardens and their magic*, Nova York, American book company, esp. vol. II.

moracions de la passió, mort i resurrecció de Crist. Els esdeveniments se situen en un passat històric, concretament en el temps de l'antiguitat clàssica de Roma. La fe expressa la necessitat de fer reviure un passat cruel i redemptor, de manera simbòlica, però amb empatia pel sofriment del seu protagonista. Els sacerdots i pastors cristians administren aquestes creences i sentiments amb una relació especial (sacramental) entre passat i present. Un passat que serveix per inserir un misteri molt cruel, i esperançador alhora, per al present. Aquest misteri es va encarnar en la distància de l'antiguitat, i encara més endarrere trobem els orígens del temps de la Terra, de la seva creació en un gran disseny diví; hi trobem també, molt significativament, el poder de la majestat tremenda de Déu (el tema d'un *Rex tremendae maiestatis*) aliat amb un poble concret de la Terra. Però l'antiga crueltat del Déu venjador amb el seu poble escollit ja no contamina l'actualitat. I tampoc és el mateix que l'Església celebri la passió d'un Crist crucificat fa pocs dies que fa vint segles. Quan s'ha imaginat en temps més recents (Dostoievski en l'episodi del «Gran inquisidor»; Kazantzakis en *El Crist de nou crucificat*), llavors, desapareix el misteri i s'imposa una realitat actual, i és quan precisament es descobreix més la realitat social de la religió (amb interessos, conflictes). Llavors es troba perfectament en el present tota la crueltat que s'havia transferit a un passat fundacional.

26. Així, l'etnocentrisme pot aferrar-se a una creença (com la de la passió de Crist per redimir els pecats dels homes) mantenint-la allunyada del present, i mostrant, no obstant això, el seu poder per al present: uns sacerdots representen el poder de la redempció ara, la salvació depèn de la conformitat amb la seva celebració del terrible sacrifici del fill de Déu. Però aquest sacrifici només es reproduïx incruentament de forma sacramental (en l'eucaristia) i la seva realitat cruenta pertany a un passat històric, cada cop més llunyà.

27. Així doncs, encara que l'encarnació i la passió històrica de Crist haguessin tingut lloc en l'antiguitat, la commemoració i reactualització del sacrifici del fill de Déu fet home, com la d'una *crueltat necessària* (l'única opció de redempció per a la providència divina), és una necessitat actual per a les esglésies cristianes. I és aquest aspecte de crueltat necessària el que colpeja la ment i la sensibilitat del fidel quan assisteix a la commemoració del sacrifici del fill de Déu i es commou.

Emfasitzar la *crueltat necessària* és la necessitat d'un present de la religió cristiana, és el seu sermó o «discurs». ⁴³ Seguint la lògica descoberta per Wittgenstein, aquesta necessitat de crueltat com a necessitat del present és un ingredient important de la vigència de la religió, i s'evoca cap a un passat, mitjançant el poder sacerdotal. Aquest poder és el d'un mag que evoca coses cruels i terribles del passat en un ritual fàcticament pacífic en el present.

28. *El fet que una cosa pugui semblar estranya, misteriosa o terrible pot dependre d'una insinuació que l'acompanya.* Llavors dependrà de la impressió que ens fa aquesta insinuació perquè arribem a creure que ho és. Així, pot fer-nos poca impressió o molta. A més, tant pot ser que, en un missatge, la impressió de la insinuació que l'acompanya sigui creada pel receptor o per l'emissor, o per ambdós. Això ens pot dur a qüestions interessants o curioses: què fa que el missatge d'un polític o financer avui en dia sembli sinistre? Quina insinuació l'acompanya? També la d'un passat amb fets horribles? Però, què hi ha de cert en el present, tant del fet en ell mateix com de les insinuacions que l'acompanyen i de les impressions que aquestes causen?

⁴³ En temps més propers a l'esdeveniment històric de Crist, un cop establert el cristianisme com a Església, ja existia l'anamnesi sacramental de la passió i mort de Crist, i per tant ja existia un present ritual separat d'un passat històric.

Autobiografies, memòria
i sistemes de representacions



© José Pascual

Biografía, sentido y narración¹

JOAN J. PUJADAS
Universitat Rovira i Virgili

Narrar historias es una actividad estrictamente humana que se practica desde la noche de los tiempos. Las evidencias más tempranas de esta actividad, que durante la mayor parte de la andadura del *homo sapiens* en la Tierra se generó mediante la tradición oral, las encontramos —en el caso de Occidente— en obras como *La Iliada* o *La Odisea* homéricas, que se remontan a inicios del I milenio a. C. y que se transcribieron y fijaron textualmente hacia el siglo VIII a. C.

Otros textos trascendentales en la configuración de la cosmovisión y los valores de los pueblos y culturas provienen, así mismo, de la tradición oral, lo que supone la existencia de un largo eslabón multigeneracional y multiseccular, a lo largo del cual las narraciones han ido creciendo y transformándose, a la luz de la experiencia humana, hasta quedar fijados con el tiempo como dogmas de fe. Tal es el caso de la *Biblia* judeocristiana o del *Corán* islámico, por citar dos casos evidentes y bien próximos.

Las narraciones mitológicas, asociadas a la cosmovisión y al sistema religioso, producidas por cada sociedad humana se basan en tradiciones legendarias destinadas a explicar de manera didáctica y comprensible el universo, su origen, las fuerzas de la naturaleza, así como el sentido de la vida, el lugar que cada pueblo ocupa dentro de la creación y, casi siempre, para señalar el lugar que le corresponde a cada persona dentro del sistema social. Su origen y transmisión secular es fundamentalmente oral, aunque en la mayoría de los casos esa tradición queda fijada en un determinado momento de forma escrita, para constituir así el acervo básico de las *escrituras* en las que se funda el dogma religioso de cada sistema simbólico. Igualmente míticos son los personajes mediadores (*profetas, héroes, dioses*), mediante los cuales esas narraciones de la tradición oral se convierten en verdades reveladas, revestidas desde entonces de una sacralidad que niega la naturaleza mítica y que hipostasian el origen popular, tradicional y acumulativo de estos relatos. Esta hipóstasis es, por tanto, generadora de un canon, de un texto fijado y transformado en su

1 Este texto, si bien toma en consideración el conjunto de la obra de Joan Prat en materia de biografías y autobiografías, hace especial hincapié en dialogar con la que, a todas luces, es una de las obras mayores en la literatura sobre el tema: *Los sentidos de la vida*. Su publicación, en 2007, constituyó un gran acontecimiento, que marca un antes y un después en los debates en torno al método biográfico. Con este artículo de presentación de la tercera sección del libro de *Homenaje* que le dedicamos sus amigos y colegas no pretendo más que mostrar brevemente el sinfín de sugerencias y de inspiración que generan la lectura y relectura de este clásico de las ciencias sociales.

naturaleza, destinado a multiplicar su eficacia simbólica. Y todo canon es, al mismo tiempo, expresión de los valores y prácticas hegemónicas en toda sociedad en un determinado momento de su historia.

La producción de relatos como expresión de la subjetividad individual y como producto cultural

Joan Prat ha dedicado una parte muy significativa de su andadura profesional tanto al análisis de la cultura popular —especialmente, en relación con la vida ritual, los ciclos festivos, las devociones marianas y, de manera general, con la religiosidad popular— como a trazar, dentro de su interés por los orígenes y la historia de la antropología, las circunstancias y peculiaridades del folclorismo en el ámbito español —y sobre todo catalán—, elaborando las conexiones existentes entre esa *misión rescate* de la tradición oral y los intereses nacionalistas y románticos de las burguesías urbanas letradas. Me parece por ello acertado intentar explorar las conexiones y las influencias de esa rica y variada experiencia investigadora, que se corresponde con sus veinticinco primeros años de vida profesional, con su trayectoria más reciente, que se ha centrado en el análisis de lo biográfico como expresión (y reivindicación) de su búsqueda del sujeto en el análisis antropológico:

[...] el interrogante que vislumbro como más satisfactorio podría ser [el de] la relación entre Individuo y Sociedad, el vínculo entre Sujeto y Cultura se materializa a través de la *máscara* y a través de la *vida*, porque detrás de la máscara se oculta, bulle y palpita la vida (Prat, 2007: 293).

Hasta hace poco más de cien años los procesos de transferencia y de reproducción cultural en cada sociedad venían vehiculados por la tradición oral, a través de una extensa gama de géneros, como son los cantos, oraciones, leyendas, fábulas, conjuros, mitos, cuentos, refranes o romances. Junto a estos géneros, llamémosles tradicionales, tenemos que añadir otros no menos significativos, como son los rumores, las denominadas leyendas urbanas y la extensa producción audiovisual, que ya nos remiten a otros contextos, lejos del amor del hogar rústico o de la cabaña selvática, que parecen ser las representaciones en que tópicamente se tiende a ubicar la tradición oral.²

Éste constituye, sin duda, el marco adecuado para situar la producción de narraciones autobiográficas. Y esto es así no porque las autobiografías no convivan con la escritura, ya que muchas autobiografías se han escrito —desde hace siglo y medio, principalmente— por los propios protagonistas sin pasar por una fase de narración oral, sino porque la narración de la propia historia de vida se nutre discursivamente de los moldes narrativos que provienen de los diferentes géneros de la tradición oral, ora el cuento, ora la leyenda, ora el mito:

[...] la invitación a contar la propia vida [...] desencadena en el narrador un patrón lingüístico y narrativo concreto aprendido en la infancia y en la escuela. Las estructuras interiorizadas en el proceso de socialización se convierten en una segunda naturaleza

² No me parece desacertado mencionar la manera en cómo dos géneros de la contemporaneidad (el comic impreso y audiovisual, por un lado, y el cine, por otro) conectan en muchos casos con la tradición narrativa oral de carácter legendario y mítico: desde *Superman*, *Batman*, el *Capitán Trueno* o *Tarzán* a los personajes robotizados y superhéroes del cine como *Terminator*, *Iron Man*, *Indiana Jones* o *Harry Potter*.

[...] conformadas por disposiciones en gran medida inconscientes y perdurables que organizan el comportamiento. Estas narraciones autobiográficas deben adecuarse a ciertas reglas formales y, mientras que el informante refiere una narración culturalmente inducida, los investigadores recogen o recogemos los testimonios aplicando también unas convenciones de tipo académico y cultural que, a menudo, también permanecen latentes y sin explicitar. El resultado de esta doble combinatoria es claramente que el mundo autobiográfico es un mundo culturalmente construido en el que el yo, la capacidad de elección, el libre albedrío, la individualidad y la máxima según la cual 'la estrella soy yo', prácticamente desaparecen en la concepción sociocontextual (Prat, 2007: 248).

Según mi punto de vista, es cierto que las narraciones autobiográficas, mucho más que otro tipo de estructuras orales o textuales, nos remiten a un contexto social determinado, a una época histórica y a unos constreñimientos culturales, aunque filtrados individualmente a través de la experiencia vital particular y a través de los ambientes y las rutinas de la vida cotidiana de cada sujeto. Desde este punto de vista, tales textos son la expresión de una subjetividad que organiza la realidad circundante en torno a unas determinadas imágenes o construcciones sociales, que el sujeto toma de los contextos socioculturales en los que se inscribe y en los que adquiere sentido su propia narración vital.

Más allá de una concepción de los relatos de vida como clichés donde el contexto sociocultural determina y ahoga la subjetividad de la propia experiencia, como sugiere la crítica de Prat, me gustaría corroborar la hipótesis de que la narrativa autobiográfica posee, por un lado, unas claras inscripciones contextuales que la ubican en una época, en un lugar y en un segmento social determinado, pero, así mismo, que todo relato autobiográfico parece estar dotado de los suficientes elementos de diferenciación e individualización para convertirlo en una pieza narrativa única e idiosincrática, y a la vez reconocible como expresión de la oralidad y del simbolismo de una tradición cultural específica.

Algo que me gustaría elucidar en las páginas siguientes es saber si esta doble combinatoria inscrita en los relatos autobiográficos, la contextualizadora y la idiosincrática, constituye un rasgo particular del modelo sociocontextual de Prat o si, por el contrario, también está presente en los modelos providencial e individualista. Hay que precisar a qué se refiere Prat cuando habla de estos tres modelos:

Según la hipótesis implícita de los próximos capítulos, los modelos se vinculan y entrelazan entre sí por similitud, familiaridad, por el tipo de imitabilidad que expresan, y se agrupan en una especie de configuraciones filosóficas más abstractas y generales que es lo que denominaré *concepción*, o más específicamente *concepción histórica del yo*, o, *tout court*, *concepción del yo*. Ésta, como su homónima la concepción del mundo, posee unos rasgos explicativos y evocativos mucho más potentes que los del modelo, y la tesis que voy a desarrollar [...] es que podemos hablar de tres grandes concepciones históricas del yo —la providencial, la individualista y la sociocontextual—, cada una de las cuales engloba sus propios modelos (Prat, 2007: 115).

No hay duda de que el énfasis de Prat se sitúa claramente, por lo que respecta a la doble combinatoria contextualizadora e idiosincrática que proponía hace un momento, del lado de la segunda. Si cada una de las tres concepciones históricas del yo le permiten clasificar y ordenar toda la producción autobiográfica, quiere decir que es la voluntad de narrar la propia experiencia por parte de un sujeto —partiendo de una triple opción de

fijar el yo por relación al mundo—, y no los medios narrativos o la urdimbre textual con la que se construyen tales relatos, la dimensión elegida para analizar y clasificar el inmenso acervo de producción autobiográfica.

Sin embargo, quiero sugerir que también puede resultar interesante el análisis de esta dimensión contextualizadora, que sitúa el relato autobiográfico como un género más de la tradición cultural de la sociedad. Aun situándonos simplemente en el ámbito de los recursos formales y discursivos, la influencia o las resonancias de los diferentes géneros de la tradición oral en la estructuración de las narraciones autobiográficas puede intentar explicarse analógicamente a como Kristeva (1969) proponía abordar las conexiones entre cada narración particular y el acervo acumulado en cada tradición literaria. Ella sugería que cada narración era, a la vez, texto e *intertexto*; esto es, un relato único y específico aunque, al mismo tiempo, un relato descifrable e inteligible en un marco de referencias directas o implícitas a otras obras pretéritas, que marcaban su influencia y aportaban unos moldes lingüísticos concretos.

La narración biográfica frente a otras expresiones de literatura oral

Partiendo, pues, de este modelo de *interpretación intertextualista*, se puede decir que por medio de todo texto se construye una interpretación autónoma de unos hechos, de un estilo de vida o de cualquier otro aspecto de la realidad, pero que todo «autor» tiene, entre su subjetividad creadora y la realidad referencial a la que aluden los hechos narrados —que es, a su vez, una construcción social—, una serie de filtros que se inscriben en su texto, en forma de una red más o menos laberíntica de referencias «literarias», que pueden ir desde el estilo, el uso de determinados moldes lingüísticos o la estructuración del relato, hasta la recreación de escenas o secuencias de otros relatos, o bien al uso (muy cargado referencialmente) de determinadas categorías, conceptos o valores que pueden adoptar la forma de estereotipos o, como mínimo, de convenciones de carácter cultural.

Todo texto posee, así pues, sus antecedentes, que hay que buscar no solo buceando entre las motivaciones o necesidades expresivas individuales, sino también en relación a los «medios» de que dispone cada sujeto para la exteriorización de sus vivencias y deseos³. Estos medios expresivos, de tipo gramatical y estilístico, pueden ser categorizados como *pre-textos*; es decir, como todo el conjunto subyacente de narraciones y estructuras sintagmáticas que constituyen el universo expresivo por medio de y a través del cual un sujeto organiza el *discurso de su experiencia de vida*.

Para ilustrar esta idea elaboré hace años un ensayo en el que mostraba los paralelismos existentes entre la literatura oral de los *evuzok* y la narración del proceso iniciático de un curandero de este grupo camerunés, a partir de la etnografía publicada por Mallart (1983). Por un lado, la narración de un cuento infantil nos muestra la existencia de una serie de valores que se introducen de forma didáctica: (1) cómo a través del sueño se puede conectar con el mundo de los muertos (en este caso la comunicación de un padre con sus hijos huérfanos), (2) el deber de la obediencia hacia los mayores, (3) la peligrosidad

³ Es indiscutible que, por lo que respecta a los medios y recursos expresivos, no pueden compararse los de un Agustín de Hipona o los de un rey como Jaime I el *Conquistador* con los de un campesino de Numidia del siglo v o los de un soldado catalán del siglo XIII, respectivamente. Además, los primeros escribieron ellos mismos sus memorias y autobiografías, o bien las dictaron, frente al analfabetismo de los segundos. De aquellos ha quedado registro hasta nuestros días y de los segundos no tenemos noticia.

de abrirse al conocimiento sin las cautelas prescritas en el proceso ritual de iniciación, regulado por los mayores. Veamos esta narración:

[...] Una vez tres hermanos huérfanos, pobres y desafortunados, vieron a su padre en un mismo sueño. Consolándolos por su desgracia, les dijo que al romper el alba fuesen a la selva, donde encontrarían, al pie de un árbol llamado *adjab*, tres paquetes, uno para cada uno, pero que no los abrieran hasta volver al poblado. Los dos hermanos mayores no hicieron caso de la prohibición y en el camino de vuelta abrieron sus paquetes, viendo, boquiabiertos, como se les esfumaban todos los bienes que había dentro. El hermano pequeño, en cambio, obedeció a su padre y no lo abrió hasta haber vuelto a casa, contemplando, boquiabierto, cómo salían de su paquete una serie de mujeres, esclavos, lanzas, colmillos de elefante y animales domésticos. Gracias a todos estos bienes, el hermano pequeño sucedió a su padre y se convirtió en el jefe de un gran linaje, ocupando el sitio que le hubiese correspondido al hermano mayor. (Mallart, 1983: 36-37, cit. en Pujadas, 1996: 282).

Como narración infantil de carácter didáctico este cuento *evuzok* posee un carácter aleccionador y ejemplarizante, centrado en la figura del hermano pequeño, con paralelismos que lo pueden acercar a sus equivalentes europeos, recogidos y fijados desde su origen popular por autores como Perrault o Grimm (Tamés, 1990; Uría, 2010; Uther, 2012). Al mismo tiempo, lo que resulta sumamente significativo es comprobar cómo este simple molde narrativo está presente, casi de manera isomórfica, en la narración autobiográfica que el curandero Mba Owona dicta a Mallart. Esta narración corresponde a tres momentos del largo proceso de iniciación de Owona, desde su infancia hasta el momento en que se hace acreedor de todos los secretos que contiene la *danza a los espíritus*. Esta secuencia temporal coincide con tres apariciones de los seres sobrenaturales que representan el mundo del conocimiento. Se trata del mundo de los antepasados muertos. Son ellos quienes eligen al futuro curandero, quien por medio del trance se especializará en la mediación entre los dos planos de la realidad, obteniendo del inframundo los conocimientos y la experiencia de los antepasados, que le guiarán en su misión terrenal de protección, ayuda y tutela de los miembros de su grupo.

En la primera aparición, cuando Owona contaba con 8 años, unos hombrecillos —que representan los espíritus *minkug*, los antepasados del pueblo vecino, los *pigmeos*— se le aparecen en una visión cuando dormía en la cocina de la casa de su tío materno, junto a su madre. Los espíritus no le dejan hablar, mostrando así su autoridad; le acompañan un buen rato y le hacen entrega de un paquete de hierbas para que lo guarde.

En la segunda aparición, que se produce unos días después, mientras Owona se dirige desde la escuela a un campo cercano al poblado en busca de su madre, la visión del muchacho le pone en contacto de nuevo con los hombrecillos *minkug*, quienes de nuevo le prohíben hablar y acercarse a la cerca que da entrada a una casa, de donde salen unas voces que sugieren una reunión de personas cantando y bailando. Uno de los espíritus de los antepasados pigmeos se acerca a él, le friega el cuerpo y la cara con unas hierbas y le pide que mantenga la aparición en secreto, ya que es todavía muy joven y no está preparado para relacionarse con ellos.

En la tercera aparición, que se produce en Yaundé unos años más tarde, cuando Owona está a punto de empezar a cursar estudios superiores, los mismos seres irrumpen

frente a él, al atardecer, cuando el joven Owona va camino de su casa. En la narración señala que pierde el mundo de vista frente a la visión de los espíritus *minkug*. Éstos le señalan que ya ha llegado el momento de ponerse a trabajar y que debía dejar de estudiar. Se muestran imperativos y el muchacho no puede replicarles. Desde el día siguiente a la aparición, Owona deja la escuela y espera, en vano, una nueva aparición. Ya nunca más volverá a ver a los espíritus *minkug*, porque desde entonces estos mediadores desaparecen y él se enfrenta, ya preparado, a una relación con los espíritus de los propios antepasados *evuzok*, esto es, con los *bekon*.

La hipótesis formulada sobre los paralelismos existentes entre las dos estructuras narrativas (el cuento y el proceso iniciático) parece confirmarse. En ambos casos es el espíritu de un antepasado quien se muestra a los niños, orientando su futuro, ordenando y dando instrucciones sobre cómo proceder. Se muestra así la jerarquía de la edad y del estatus, la prevalencia de los mayores y de los difuntos sobre los jóvenes y sobre los vivos, algo coherente con el carácter gerontocrático de una sociedad campesina. En ambos casos, además, la clave del futuro se encuentra envuelta en un paquete, que es el símbolo del conocimiento y del bienestar. En el discurso iniciático se trata de un paquete de hierbas, emblema del saber especializado del futuro curandero. En el caso de los hermanos del cuento, los paquetes que cada uno localiza por medio de las instrucciones del padre atesoran su propio futuro y su bienestar. Tanto Owona como el hermano pequeño del cuento son obedientes y la impaciencia no les hace incumplir las instrucciones, de lo que se desprende un final positivo para ellos: la adquisición del estatus de curandero, en un caso, y la jefatura del linaje, en el otro (Pujadas, 1996: 277-283).

Establecida la relación intertextual entre cuento y relato iniciático, quisiera ahora volver sobre la cuestión de cómo se construye el sujeto en la narración de Mba Owona, esto es, cuál es el modelo del yo que le podemos atribuir al curandero *evuzok*. Partamos de la hipótesis de la posible adecuación del discurso iniciático de Mba Owona al modelo providencial del que habla Joan Prat:

Seguir la llamada a la conversión supone siempre la distinción entre un antes y un después [...]. El ideal del camino, itinerario o proceso de iniciación, como diríamos en términos antropológicos, es el de hacer emerger al hombre nuevo a través de la *apázēia*, es decir, aquella renuncia radical del propio deseo y la acción que se le asocia, borrar las decrepitudes, pecados e imperfecciones del hombre viejo. En el camino iniciado por el santo pueden tener un cierto papel los directores espirituales o confesores [...] pero, en definitiva, el guía no es tanto el maestro iniciático [...] sino el mismo modelo e ideal de perfección con el que el santo se identifica: Cristo Jesús. Es él quien, en cada momento, indica el camino que habrá que seguir (Prat, 2007: 141-142).

El relato de Owona muestra algunos de los rasgos que aparecen de manera constante en las biografías de los líderes religiosos o fundadores estudiados por Prat: (1) la excepcionalidad de la personalidad del «elegido», que puede hacerse patente desde el mismo momento del nacimiento, o incluso antes, por medio de sueños, horóscopos o profecías diversas; (2) las pruebas por las que ha de pasar el elegido antes de introducirse en la vida pública (tentaciones, ayunos, penitencias, retiros y pruebas iniciáticas diversas); y (3), la

recepción de la señal definitiva que le ordena acometer la misión para la que ha sido creado, que, nuevamente, suele darse en forma de sueños o visiones (Prat, 2007: 116)⁴.

En un escrito anterior (Prat, 1992-1993), tras analizar las biografías de los fundadores de ocho organizaciones religiosas (iglesias, órdenes o sectas),⁵ constata:

Es evidente que los paralelismos que existen a nivel de estructura narrativa no son atribuibles al azar y sí a un deseo de amoldar las biografías de los fundadores a un armazón preexistente que tiene unos componentes atemporales y míticos de primer orden. Para decirlo en otras palabras: nos encontramos frente a un proceso de 'invención del líder' o de su 'producción social' que parece fundamentarse en un tipo de planteamiento circular y tautológico del siguiente estilo: sólo pueden ser líderes y fundadores religiosos aquellos personajes cuya vida cumple y se amolda a un conjunto de requisitos y, complementariamente, únicamente aquellos individuos que cumplan estos requisitos serán percibidos como fundadores de instituciones o de sectas religiosas (Prat, 1992-1993: 96).

Parecería, pues, fuera de toda duda que el relato iniciático de Mba Owona se ajusta plenamente a ese modelo de construcción del yo, denominado providencial según la clasificación de Prat. Este modelo de construcción del sujeto se basa en la idea de predestinación y es el modelo hegemónico desde la Antigüedad clásica hasta la Revolución Francesa, pero es también el modelo prevalente en otras muchas sociedades (no occidentales) hasta la actualidad⁶.

Siguiendo a Weintraub (1991), Prat subraya la correspondencia de ciertos tipos ideales de persona que corresponden a cada época histórica. Junto al modelo de los líderes y fundadores religiosos, estudiado directamente por el autor, Prat selecciona otros tres modelos o arquetipos que corresponderían a la misma clase de sujeto providencial: el rey cristiano medieval, el inquisidor y el artista.

Para ejemplificar el primer arquetipo, Prat sigue a Josep M. Pujol (1994) en su ensayo sobre *El llibre dels feits*, texto basado en la transcripción de la narración oral dictada por Jaime I *el Conquistador* a inicios del siglo XIII:

La Edad Media, nos dirá Pujol (1994: 7), se interesaba por los papeles que las personas ejercían en la escala social y muy poco por sus individualidades. El rey no habla de sí mismo como hombre singular, sino como rey, designado directamente por Dios [...]. Así pues, el *rei en Jaume* construirá su relato aislando aquellos hechos de su vida que tengan un interés ejemplar y que sean dignos de recuerdo y, claro está, olvidando otros. De esta forma, todos los episodios, desde los inicios en Monzón, parten de la idea central de la monarquía cristiana medieval, según la cual el rey es el representante de Dios y debe garantizar la paz y la justicia para su pueblo y para su reino. (Prat, 2007: 121).

4 Junto a estos elementos citados, existe un cuarto paralelismo claro entre las narraciones biográficas de los santos cristianos y el relato del proceso de iniciación de Mba Owona. Tanto unos como otro, en tanto que seres elegidos, tienen el privilegio de estar en contacto directo con la divinidad y demás seres que habitan el inframundo: Jesús en un caso, los espíritus de los antepasados en el otro.

5 Los ocho grupos religiosos estudiados son la orden benedictina, el Císter, la fe bahá'í, los Testigos de Jehová, los Brahma Kumaris, los Hare Krishna, el Opus Dei y el grupo Gnosis.

6 Charles Taze Russell (fundador de los Testigos de Jehová, norteamericano), Siyyid `Alf-Muhammad (fundador de la fe bahá'í, iraní) y Lekhray Khubchand Kripalani (fundador de los Barhma Kumaris, nacido en la India) realizaron su labor fundadora en la segunda mitad del siglo XIX. Por su lado, Bhaktivedanta Swami (creador de los Hare Krishna), José María Escrivá (fundador del Opus Dei) y Aleister Crowley (fundador de la Ecclesia Gnóstica Católica), desarrollaron su actividad en pleno siglo XX.

Prat, reseñando el texto de Caro Baroja (1997) sobre la figura del inquisidor, hace la mención de la prevalencia de las imágenes arquetípicas por encima de la realidad. Esto se fundamenta en el hecho de que los inquisidores más conocidos son también los más antipáticos o terroríficos, como Torquemada, el cardenal Espinosa o Fernando Valdés. El arquetipo, pues, se convierte en modelo y «es tan potente que conforma, recorta y aplasta a los individuos de carne y hueso sobre los que se proyecta y a los que doblega con sus exigencias» (Prat, 2007: 123).

Un tercer arquetipo, sintetizado por Prat, es el del artista en el Antiguo Régimen, de acuerdo con el análisis publicado por Margot y Rudolf Wittkower (1982). Frente a las imágenes estereotipadas que caracterizan a los artistas como seres egocéntricos, caprichosos, románticos, rebeldes, informales, licenciosos, estrafalarios, obsesionados por su trabajo y de difícil convivencia, los autores pretenden documentar históricamente cuándo, dónde y por qué se fueron creando estas imágenes estereotípicas y hasta qué punto la construcción social de esta diferencia tiene el valor de una búsqueda de sentido a la biografía de unas personas tocadas por el genio creativo y, por ello, diferentes. Los autores citados, y con ellos Prat, concluyen que no existe una respuesta definitiva para el tema de la personalidad creativa. El modelo estereotipado prevalente, esto es, la imagen del artista, no es si no «una mezcla de mito y realidad, de conjeturas y observaciones, de ficción y experiencia» (Wittkower, 1982: 275).

Este conjunto de arquetipos nos ilustra el modelo hegemónico de construcción del sujeto basado en la idea de predestinación, en la que el sujeto se aparta del destino de las masas a partir de un don, de una peculiaridad, que viene dada desde el nacimiento, lo que nos remite a una concepción elitista o aristocrática de la sociedad, propia del Antiguo Régimen. La modernidad, cuyo inicio suele datarse de manera convencional con la Revolución Francesa, inaugura una nueva etapa caracterizada por una forma diferente de conciencia histórica, que es plenamente compatible con la aparición de un nuevo género narrativo al que denominamos propiamente autobiografía. En este sentido, veamos lo que propone Weintraub:

[...] el género autobiográfico tomó una forma definida y rica cuando el hombre occidental adquirió una mayor y más profunda comprensión histórica de su existencia. La autobiografía asume así una función cultural significativa alrededor del año 1800. La creciente importancia de la autobiografía es, entonces, una parte de la gran revolución intelectual caracterizada por el surgimiento de una determinada forma moderna de conciencia histórica a la que denominamos historicismo (Weintraub, 1991: 18).

Bajo términos como *hypomnemata*, *comentarii*, *vita*, *confesiones* o *memorias*, se esconden otros tantos géneros, próximos a la autobiografía, pero que carecen del atributo esencial de la construcción del sujeto en la modernidad, su autonomía personal⁷. Las sujeciones y mediaciones religiosas, la inflexibilidad de un orden social estamental, dominado por la ley natural o divina, dan paso a la libertad, a la autodeterminación del nuevo sujeto de la era burguesa: el *ciudadano*. Más allá de las semblanzas biográficas escritas por terceras personas, los *pretextos* autobiográficos de la Antigüedad, la Edad Media y el Renacimiento se reducirían a un «breve fascículo», frente al «grueso volumen» que supondría componer una bibliografía sobre los textos autobiográficos de los siglos XIX y XX (Weintraub, 1991: 18).

⁷ Lo mismo sucede con los *res gestae*, a los que corresponde el ya citado *Llibre dels feits* de Jaime I el Conquistador.

Si la autobiografía es la expresión de las vivencias del «hombre libre», que narra autónomamente unos hechos a partir de su experiencia subjetiva e introspectiva, en el género memorialístico «la mirada del escritor se dirige más hacia el ámbito de los hechos externos que al de los interiores» (Weintraub, 1991: 19).

Aunque no puede trazarse una línea clara que delimite memorias y autobiografías, es cierto que en el género autobiográfico el énfasis se pone en la lectura, en la interpretación, en el significado que atesoran unos sucesos acontecidos, guardados en la memoria, que son narrados de manera que se aporta sentido y direccionalidad a la articulación entre las diferentes secuencias de la peripecia vital reconstruida.

Ese sentido que aportan las narraciones biográficas constituye un artificio, elaborado *ex post facto*; esto es, una lectura teleológica que sirve de justificación o explicación a la deriva vital, al valor y a las consecuencias de los actos que han orientado las diferentes etapas del curso vital. Este fenómeno de dotación de sentido y direccionalidad constituye el elemento central de lo que Bourdieu (1989) denomina *ilusión biográfica*⁸.

Sugiero que la *ilusión biográfica* acerca, agrupa, llena de complicidades, tanto al yo providencial como al individualista. Tanto en las narraciones de santos y fundadores, como de reyes y artistas, así como en las autobiografías de las personas públicas y de las personas de éxito de la modernidad, encontramos ese nexo compartido, esa búsqueda de sentido que marca una dirección, diciéndole al lector: «solamente podía ser así», o bien «fue inevitable que las cosas sucedieran de esta manera», o bien «yo lo viví de esta manera».

Por el contrario, las diferencias en cuanto a concepción histórica del yo separan la producción autobiográfica elaborada desde el modelo providencial respecto al individualista. El tiempo anterior a la modernidad es un tiempo cíclico, que es compatible con un orden social, el estamental, que se estructura a partir del criterio de la inmutabilidad de la ley natural o divina. Por su parte, el modelo individualista proyecta en las narraciones autobiográficas un tiempo nuevo y es el reflejo de un orden social en ebullición, que deja espacio para el desarrollo del genio individual, que no se atiene a ningún molde preestablecido, a ningún constreñimiento natural o divino en el que un yo triunfante oscurece el entorno social y los contextos culturales que sirven de marco o de tramoya a la dramatización de la memoria.

Recuperación de la oralidad: la historia oral como misión de rescate de otras voces autobiográficas

Pero, ¿qué sucede con el discurso autobiográfico arraigado en el yo sociocontextual? Las narraciones autobiográficas correspondientes al yo providencial y al yo individualista se han escrito a partir del propio impulso del sujeto narrador desde su singularidad elitista —entendida como predestinación o fruto del propio impulso individual—, mientras que el yo sociocontextual adquiere la forma de un narrador que, a petición de un científico social —y sin compartir necesariamente las razones y los motivos para narrar su vida—, dicta a aquél un relato biográfico que luego el otro editará, publicará y, en su caso, interpretará.

⁸ Este mecanismo ilusorio, según Bourdieu, constituye sin embargo el motor de toda narración autobiográfica, ya que nadie está dispuesto a narrar hechos o sucesos vitales sin dotarlos de sentido (explicación o justificación). El narrador hilvana «su» historia, que se basa en hechos, pero, sobre todo, en el significado que esos hechos poseen para él.

La construcción de la memoria, junto con las formas de afirmación de la identidad individual y las manifestaciones del «yo» reflejadas en las autobiografías y en otros tipos de documentos personales, nos muestran una pluralidad de voces y de sensibilidades en la interpretación de la realidad social que contrasta vivamente con el «canon» literario e ideológico que ha sido hegemónico hasta hace bien poco. La voz de los sin voz, por usar la expresión de Thompson (1989), esto es, de las personas subalternas por criterios de raza, religión, sexo o clase, genera un enorme enriquecimiento, tanto en el trabajo histórico como en el etnográfico, así como en el de otras ciencias sociales, sirviendo a la vez de impugnación de los modelos autoritarios y unidireccionales de interpretación social.

El género autobiográfico elitista, correspondiente a los modelos del yo providencial e individualista, ha tenido siempre su expresión escrita, mientras que las voces de la «gente corriente» no han sido recogidas y compiladas hasta tiempos bastante recientes⁹. Existe un paralelismo claro, que debería ser explorado de manera sistemática, entre las recopilaciones de la cultura popular por parte del folclorismo romántico europeo y las recopilaciones autobiográficas realizadas en escenarios, digamos, «exóticos» del territorio estadounidense, en que personajes híbridos, medio periodistas, medio etnógrafos, recogían esbozos biográficos de los líderes y jefes indios, vencidos por el avance imparable de los colonos y militares en el Lejano Oeste norteamericano. Me refiero a ese género conocido como los *Indian Portraits*, tan característico del siglo XIX en Estados Unidos (Pujadas, 1992)¹⁰. Esta tradición decimonónica se transfiere, al menos en Estados Unidos, a las primeras generaciones de antropólogos profesionales. Hasta mediados del siglo XX, y con muy pocas excepciones, la etnografía norteamericana es una etnografía consagrada a los propios indígenas domésticos, y todos los grandes profesionales de la disciplina publican, como mínimo, una historia de vida o autobiografía de una persona indígena¹¹.

De forma paralela, desde el campo de la sociología el impulso de la Escuela de Chicago hacia la experiencia subjetiva de las personas se expresa no solamente mediante la recopilación y edición de autobiografías, sino mediante un amplio abanico de recopilación documental, conocido como método de los *documentos personales*. Por otro lado, la obra más característica de esta Escuela, *El campesino polaco*, publicada por W. Thomas y F. Znaniecki (1958), sirve de punto de encuentro entre dos grandes tradiciones sociológicas, centrales para trazar la historia del método biográfico, la norteamericana y la polaca¹².

9 Esta afirmación, de todos modos, tal vez debe ponerse en cuarentena, ya que, tal como destaca Amelang (2003), existe desde los siglos XIV y XV lo que él denomina *autobiografía popular*. Se trata de una gran variedad de registros de tipologías variadas pero con contenidos u orientación autobiográfica, escritos por campesinos, artesanos u obreros. Este género se consolida en el siglo XVIII y tiene su máxima eclosión en el siglo XIX. De todos modos, este tipo de escritura autobiográfica ha quedado inédita o se ha perdido irremisiblemente, y tan solo recientemente su testimonio ha sido objeto de interés por parte de los historiadores, especialmente por parte de la *microhistoria*, que tiene su referente más indiscutible en el libro de Carlo Ginzburg *El queso y los gusanos* (1981).

10 Junto a este género semiperiódístico aparecen las primeras autobiografías indígenas en profundidad, como la de Ellis (1861) sobre los *ottawa*, de Grinnell (1889, 1892) sobre los *pawnee* y los *blackfoot*, de Welch (1841) sobre los *seminole*, entre otras. Mención aparte merecen tres obras que están consideradas las mejores de esta inmensa bibliografía y que se corresponden con las biografías de tres personajes indios: el *sauk* Black Hawk (Drake, 1854), el *nez percé* Joseph (Howard, 1881) y el joven *sioux* estudiado por Eastman (1902). Para ampliar la información sobre estos trabajos de la etapa preprofesional de la etnografía norteamericana, véanse las extensas bibliografías sobre el tema en las obras de Kluckhohn (1945) y Langness (1965).

11 En la primera mitad del siglo XX la recopilación de testimonios y narrativas autobiográficos ocupó un lugar significativo en la producción de los principales maestros: Kroeber (1908) publicó sobre los *gras ventre*, Mintz (1979) la autobiografía de un cordador de caña dominicano, Opler (1921, 1938) sobre los apaches, Radin (1920, 1926) sobre los *winnebago*, Sapir (1921) sobre los navajos, Steward (1934) sobre los *paiute*, y, en fin, White (1943) sobre los *acoma*. Mención aparte merece la obra de Oscar Lewis, dedicada toda ella al enfoque biográfico y testimonial, que le sitúa como el gran referente internacional en este campo.

12 Esta segunda escuela sociológica de la Universidad de Poznan se centró en la convocatoria de concursos de autobiografías, dirigidos a diferentes sectores de la sociedad polaca, llegando a recopilar miles de historias de vida que sirvieron de base empírica para su investigación social (Pujadas, 1992).

Contemporáneamente, tanto en la historia oral —incluyendo escuelas específicas como la microhistoria y la historia de las mentalidades— como en diversas corrientes cualitativistas en sociología, y también en antropología social, la recopilación masiva de testimonios biográficos como fundamento empírico de una investigación ha ido adquiriendo una gran vigencia. Son numerosos los archivos de historia oral donde se recopilan testimonios y narraciones biográficas. En Tarragona, el *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* atesora muchos centenares de esbozos biográficos e historias de vida, como sucede en Andorra con el *Arxiu d'Etnografia d'Andorra*. Algunas obras colectivas, producidas en un ámbito muy cercano, como las de Funes y Romani (1985), Comas d'Argemir *et alii* (1990), Prat *et alii* (2004) o Martínez y Roca (2004), abordan temas tan variados como el consumo de estupefacientes en el ámbito carcelario, los valores y la ideología de la condición de ama de casa, la influencia de la religión en la vida personal o las experiencias migratorias a partir de recopilaciones muy amplias de testimonios biográficos, por medio de la modalidad de *historias de vida* o de *esbozos biográficos*.

Se mire como se mire, el papel de la narración biográfica en los usos que le damos desde las ciencias sociales difiere en lo sustancial de la función catártica y teleológica (ilusoria) de las autobiografías. El sentido (los sentidos) de las trayectorias vitales —incluyendo los rasgos de la narratividad *emic* de los sujetos— cumple para el antropólogo o el historiador el papel de documentación testimonial orientada a dar sentido, no a una vida particular, sino a comprender un problema, a contestar a una pregunta, a caracterizar a un colectivo humano en una época, en un contexto social, cultural, de género, de edad.

El yo autobiográfico, con sus adiposidades motivacionales e identitarias, es deconstruido y fragmentado por el científico social. El «yo» autorial es sustituido por el «ellos» colectivo. El sentido de la vida que se aloja en la narración autobiográfica en primera persona da paso al establecimiento de registros intertextuales, elaborados con finalidades comparativas. La trayectoria única e idiosincrática cede su lugar a la caracterización de trayectorias colectivas (típicas o arquetípicas) que permiten al investigador introducir su propio sentido (interpretativo en este caso) mediante ese proceso que Bertaux y Bertaux-Wiame (1980) denominaron la *saturación informativa*.

Sin duda, las trayectorias individuales —despojadas de los motivos y de la teleología particular con que el sujeto interpreta su propia vida— permiten al analista crear mapas e itinerarios que nos remiten a procesos sociales, a tendencias, al descubrimiento de regularidades en las trayectorias de los colectivos humanos construidos como objeto de estudio, que nos conducen a la comprensión de fenómenos sociales y a generalizaciones. La validez del discurso biográfico no se mide aquí, en este plano analítico, por lo que tiene de particular e irreductible, sino por todo lo contrario, por lo que tiene de patrón de conducta generalizada e interpretable. El testimonio constituye, así pues, la materia prima del documento que nos lleva a comprender e interpretar. Hemos eliminado o abandonado la coherencia interna y el testimonio en primera persona para reducir las vivencias particulares a indicadores de patrones genéricos de comportamiento. La cuestión, en fin, se ha de medir en términos de legitimidad social y de validez científica. Esto, por supuesto, constituye un campo abierto para seguir investigando y reflexionando. Y esperamos nuevas aportaciones de Joan que nos ayuden a mantener el debate abierto.

Referencias

- ALLPORT G. W. y POSTMAN L. (1953), «Psicología del rumor», Buenos Aires, Editorial Psiqué.
- AMELANG, James (2003), *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna* Madrid, Siglo XXI.
- BERTAUX, D. y BERTAUX-WIAME, I. (1980), *Enquête sur la boulangerie artisanale en France*, París, CORDES, 2 vols.
- BOURDIEU, Pierre (1989), «La ilusión biográfica», *Historia y Fuente Oral*, núm. 2, pp. 27-33.
- CARO BAROJA, Julio (1997), *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid, Alianza Editorial.
- COMAS D'ARGEMIR, Dolors et alii (1990), *Vides de dona: treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars (1900-1960)*, Barcelona, Alta Fulla.
- DRAKE, B. (1854), *The Great Indian Chief of the West: or Life and Adventures of Black Hawks*, Cincinatti, Applegate and Co.
- EASTMAN, Ch. A. (1902), *Indian Boyhood*, Nueva York, McClure, Phillips & Co.
- ELLIS, E. S. (1861), *The Life of Pontiac, the Conspirator, Chief of the Ottawas*, Nueva York, Beadle & Co.
- FUNES, J.; ROMANÍ, O. (1985), *Dejar la heroína: vivencias, contenidos y circunstancias de los procesos de los procesos de recuperación*, Madrid, Cruz Roja Española.
- GINZBURG, Carlo (1981), *El queso y los gusanos*, Barcelona, Ed. Muchnik.
- GRINNELL, G. B. (1889), *Pawnee Hero Stories and Folk Tales*, Nueva York, Forest and Stream Publishing Co.
- (1892), *Blackfoot Lodge Tales*, Nueva York, Charles Scribner's Sons.
- HOWARD, O. O. (1881), *Nez Percé Joseph, an Account of his Ancestors, his Lands, his Confederates, his Enemies, his Murders, his War, his Pursuit and Capture*, Boston, Lee and Shepard.
- KLUCKHOHN, C. (1945), «The Personal Document in Anthropological Science», en Gottschalk, L. et alii: *The Use of Personal Documents in History, Anthropology and Sociology*, Nueva York, Social Science Research Council.
- KRISTEVA, J. (1969), *Sémeiotiqué. Recherches pour une sémanalyse*. Paris, Seuil.
- KROEBER, A. L. (1908), «Ethnology of the Gros Ventre», en *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 1, núm. 4, pp. 196-222.
- LANGNESS, L. L. (1965), *The Life History in Anthropological Science*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.
- MARTÍNEZ, L.; ROCA, J. (2004), *Recomençar la vida. Una memòria del procés migratori de les dones a Reus (1950-1970)*, Reus, Arxiu Municipal.
- MATO, Daniel (1995), *El arte de narrar y la noción de literatura oral*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- MINTZ, S. (1979), *Taso. La vie d'un travailleur de la canne*, París, Maspero.

- OPLER, M. (1938), «A Chiricahua Apache's Account of the Geronimo Campaign of 1886», en *New Mexico Historical Review*, núm. 13, pp. 360-386.
- (1921 [1941]), *An Apache Life-Way*, Chicago, The University of Chicago Press.
- PEÑA, F. JAVIER (2002), «El renacimiento de la biografía», *Edad Media. Revista de Historia*, vol. 5, pp. 39-66.
- POZAS, RICARDO (1952), *Juan Pérez Jolote, biografía de un totzil*. México, Fondo de Cultura Económica.
- PRAT, JOAN (2002-2003), «Fundadors religiosos: reflexions sobre un patró hagiogràfic i mític», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm. 9, pp. (Volum monogràfic dedicat al tema: *Antropologia de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris*).
- (Comp.) (2004), «I... això és la meua vida. Relats biogràfics i societat», Barcelona, CPCP-TC, Colección Temes d'Etnologia de Catalunya, vol. 9.
- (2007), *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*, Barcelona, Eds. Bellaterra.
- PUJADAS, JOAN J. (1992), *El método biográfico. El uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas
- (1996), «Memoria individual y memoria colectiva. La construcción de la identidad», en MÉNDEZ, Leticia (Comp.), *Identidad. Análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*. México, UNAM, pp. 276-289.
- (2000), «El método biográfico y los géneros de la memoria», *Revista de Antropología Social*, núm. 9, pp. 127-158.
- PUJOL, JOSEP M. (1994), *Jaume I. Llibre dels fets*, Barcelona, Teide.
- RADIN, P. (1920), «The Autobiography of a Winnebago Indian», en *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, núm. 16, pp. 381-473.
- (1926), *Crashing Thunder. The Autobiography of an American Indian*, Nueva York, Appleton & Co.
- ROBIN, RÉGINE (1989), «Literatura y biografía», *Historia y Fuente Oral*, vol. 1, pp. 69-85.
- SAPIR, E. (1921), «The Life of a Nootka Indian», en *Queens Quarterly*, núm. 28, pp. 232-243, 351-367.
- STEWART, J. (1934), «Two Paiute Autobiographies», en *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, núm. 33, pp. 423-438.
- TAMÉS, ROMÁN (1990), «Del cuento oral a la narrativa infantil de autor», en CERRILLO, P. ; GARCÍA PADRINO, J. (Comps.), *Literatura infantil*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.
- THOMAS, W. y ZNANIECKI, F. (1958): *The Polish Peasant in Europe and America*, Nueva York, Dover Pub., 2 vols. [ed. orig. 1918-1920, 5 vols.].
- STECKBAUER, SONJA (1996), «La voz andina con nuevas formas de expresión escrita frente a la modernidad», *Société Suisse des Américanistes*, vol. 59-60, pp. 185-180.
- THOMPSON, P. (1989), *The Voice of the Past. Oral History*, Oxford, Oxford University Press.

- URÍA, Paloma (2010), «Érase una vez...», *Página Abierta*, núm. 210 <Publicación electrónica, URL: <<http://www.pensamientocritico.org/paluri1010.htm>>, último acceso 20-2-2012>.
- UTHER, Hans-Jörg (2012): «200 Jahre 'Kinder und Hausmärchen' der Brüder Grimm», *Revista de literatura oral popular*, núm. 1, Tarragona, Publicacions URV.
- WEINTRAUB, Karl (1991), «Autobiografía y conciencia histórica», en Loureiro, A. (Comp.), *La autobiografía y sus problemas teóricos*. Barcelona, Anthropos, pp. 18-33 [Colección Suplementos Anthropos, núm. 29].
- WELCH, A. (1976 [1841]), *A Narrative of the Early Days and Remembrances of Ocoala Nikkanochee, Prince of Econchatti, a Young Seminole Indian, Son of Econchatti-Mico, King of the Red Hills, in Florida...*, *Written by his Guardian*, Londres, Hatchard and Son.
- WHITE, L. (1943), «Autobiography of an Acoma Indian», en *Bureau of American Ethnology Bulletin*, Smithsonian Institution, Washington D.C., núm. 136, pp. 326-337.
- WITTKOWER, Rudolf; WITTKOWER, Margot (1982), «Nacidos bajo el signo de Saturno. El carácter y la conducta de los artistas: una historia documentada desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa», Madrid, Cátedra.

Retorno a *Un hombre*. Perspectiva interpretativa basada en Weber

JOAN FRIGOLÉ
Universitat de Barcelona

Wright Mills concibió la sociología como el «estudio de la biografía, de la historia y de los problemas de su intersección dentro de la estructura social» (1961: 147), y afirmó que el «estudio social que no vuelva a los problemas de la biografía, de la historia y de sus intersecciones dentro de la sociedad, ha terminado su recorrido intelectual» (26). Estimulado por esta cita, me propongo ampliar la perspectiva interpretativa sobre *Un hombre* (1998) mediante el uso de algunos conceptos de Max Weber.

Sin pretender resumir el relato, quiero recordar que el protagonista se socializó en una familia de estatus en el sentido que Douglas (1978) da a este término, por oposición a familia personal, y en una sociedad estratificada y jerárquica con unas formas y rituales de autoridad y subordinación entre padres e hijos, y entre propietarios de la tierra y aparceros y obreros agrícolas, que desde joven consideró arbitrarios y frente a los cuales desarrolló una actitud de rechazo que fue modelando su personalidad.

He elegido el retorno a *Un hombre* por dos razones. La primera, porque el estudio de los relatos personales y los sentidos de las vidas de las personas ha sido un aspecto muy significativo en la trayectoria investigadora y docente de Joan Prat, como ponen de relieve sus publicaciones de los años 2003, 2004 y 2007, y en segundo lugar porque él hizo referencia a *Un hombre* en varios textos suyos.

La interpretación del relato intentó dar respuesta a la pregunta «¿qué significaba ser hombre en la condición social que le tocó vivir al protagonista?» (Frigolé, 1998: 15). Destaqué la dimensión cultural de la masculinidad a la vez que su proyección social y política: «El cumplimiento del deber (como esposo, padre, trabajador, etcétera) y la igualdad (no ser más, pero tampoco aceptar ser menos, tener derecho al trabajo, a vivir y demás) son dos caras de la misma moneda, dos dimensiones fundamentales de esta concepción de *hombre*. Posteriormente, su adscripción política las sanciona y legitima, les da justificación teórica, formulación práctica. Pero no las crea de nuevo o de la nada [...]. La ideología política no oscurece la concepción de *hombre*. Esta concepción es un terreno firme donde construir su identidad global, en la cual la dimensión política será

uno de los rasgos más importantes, pero esta dimensión política no es tanto el resultado de superponer algo nuevo como el de prolongar o desarrollar algo preexistente. Por eso cuando habla en contextos políticos, su discurso y sus referencias son también morales y no meramente políticas». (Frigolé 1998: 406-407).

La concepción del relato, inspirada por relatos como los de Mintz (1974) y Nash (1992), es fundamentalmente histórica y etnográfica, aunque con algunas matizaciones: «La sucesión de los episodios del relato no está regida por una cronología rigurosa sino aproximada [...]. Así pues, en la medida en que el orden es a veces aproximado, no es posible establecer una relación muy precisa entre acontecimientos [...]. La imposibilidad de reconstruir todos los nexos específicos entre episodios es una de las cosas que impide hacer una lectura en términos totalmente causales e históricos. Ello no implica sin embargo la lectura del relato en términos puramente simbólicos, como despliegue de ideas o valores [...]. El relato explicita la voluntad innegable de veracidad y de precisión. En este sentido sus episodios y datos han de leerse con actitud realista, haciendo énfasis en las relaciones posibles entre los diversos niveles de la realidad y, por otra parte, con actitud receptiva a la importancia de las metáforas y las conexiones analógicas.» (Frigolé, 1998: 404).

Las notas etnográficas e históricas que enmarcan y complementan el relato permiten establecer relaciones con diversos aspectos de la sociedad y la política de la España en la que el protagonista vivió. Pretendo señalar ahora una dimensión más general del relato mediante la aplicación de los conceptos de Max Weber racionalización, disciplina racional, devoción y carisma. El relato revela la emergencia de la consciencia de un individuo que, basándose en su propio juicio, rompe con la autoridad de la tradición, de lo establecido e impuesto. Revela también unos esfuerzos de racionalización de la vida familiar, de las relaciones laborales, de la ética, de la vida política, etc., que fueron borrados por la dictadura franquista. Plantea cuestiones teóricas y éticas por parte de un obrero rural a partir de la reflexión sobre su práctica laboral y política.

No se puede obviar el ataque a la línea de flotación del relato personal hecha por Bourdieu cuando lo califica de «ilusión biográfica y retórica» y afirma que «producir una historia de vida, tratar la vida como una historia, es decir, como el relato coherente de una secuencia significativa y orientada de acontecimientos, es quizás sacrificarla a una ilusión retórica.» (1989: 28) Para contrarrestar esta desvalorización de los relatos personales, he buscado apoyo teórico en Boltanski y Thévenot: «Tomar el sentido de la justicia seriamente requiere la ruptura con los enfoques estrictamente causales considerados a menudo esenciales por las ciencias básicas. Estos enfoques ignoran el compromiso con el bien que mueve a las personas e ignoran la cuestión de lo que es justo, dejándolo a la atención concienzuda de los investigadores. Éstos considerarán un obstáculo la idea de que las personas son movidas por una preocupación por el bien, porque dificulta la tarea científica de descubrir las causas objetivas de la acción humana [...]. Nuestra tarea ha sido la de construir un modelo en el que las visiones normativas de las personas puedan ser consideradas en su totalidad.» (2000: 208).

Boltanski y Thévenot formularon un modelo teórico llamado «órdenes o convenciones de valor» (1991 y 1999), cuyo objetivo principal era «proporcionar un instrumento con el que analizar las operaciones que las personas realizan cuando hacen uso de la crítica, tienen que justificar las críticas que producen, se justifican a sí mismas frente las críticas que reciben o colaboran en la búsqueda de un acuerdo razonado. El objeto privilegiado del modelo se compone de situaciones que están sometidas al *imperativo de*

la justificación». (2000: 208-209). Identificaron seis convenciones de valor construidas históricamente con sus formas de valoración respectivas: Comercial (precio y valor económico); Cívica (interés colectivo); Doméstica (estima); Pública (mirada); Inspiración (creatividad); Industrial (productividad). La tipología de las convenciones de valor permite analizar situaciones diversas en el relato, que remiten a distintos órdenes de valor.

En el relato queda clara la referencia a uno de los tipos de convención definidos por estos autores, la Cívica:

Forma de evaluación: *Interés colectivo*

Formato de la información: *Formal*

Relación elemental: *Solidaridad*

Calificación humana: *Igualdad*

El protagonista del relato tiene como referente básico la lucha por la clase trabajadora —el interés colectivo—, que el programa del partido socialista concreta —información formal—. Su compromiso ético y político define su relación elemental —de solidaridad— con sus compañeros y los trabajadores en general y su estricto sentido del deber a cumplir y de honradez («No aprovecharse») deriva de su creencia en la igualdad.

En el relato, «*el imperativo de la justificación*» se prolonga más allá de las situaciones que marcaron una vida, situaciones ya pasadas, pero no del todo, y que arrastran la necesidad de justificación, que apelan a principios de valor e implican nociones de justicia e injusticia.

El modelo de Boltanski y Thévenot no reduce las demandas de justicia hechas por las personas a ideología. El protagonista, desde el presente de las conversaciones que fueron la base del relato, a través de la referencia a su vida pasada y presente y también a la de otras personas, critica la sociedad y la política, y justifica sus críticas por referencia a ciertos principios generales. Sus críticas y justificaciones hacen referencia a situaciones concretas y están enmarcadas en una trayectoria. Desde situaciones concretas se remonta a principios generales, a órdenes generales de valor que tienen su concreción en conceptos y también en metáforas. El protagonista critica las injusticias y construye explícitamente la norma de justicia que justifica sus críticas. En relación al ámbito laboral la formula en términos de «cumplir, de rendir en el trabajo, pero también pagar adecuadamente», una norma de justicia moderada, y cuando reivindica la igualdad —«yo no soy más que mis compañeros»—, lo hace en el ámbito en el que se ubica este valor, el ámbito cívico, donde se lleva a cabo su compromiso social y político.

El enfoque de las convenciones de valor permite desplazar el centro de interés desde el «postulado del sentido de la vida» (Bourdieu) al del sentido de las críticas y su justificación en relación a un orden moral, tomando en cuenta la trayectoria del protagonista así como también su presente. Las críticas y su justificación por parte del protagonista, tomando como base y pretexto episodios de su vida pasada y presente y las condiciones en que transcurre, se refieren a un proyecto de racionalización que pretendía modificar las formas y contenidos de las relaciones fundamentales de la sociedad, pero que fue truncado por la dictadura franquista. Examinar el relato desde este punto de vista permite articular mejor el pasado y el presente. Y ello nos remite al objetivo central de Mills: la relación entre biografía, historia y estructura social, a la que se podría añadir la estructura moral.

El proyecto de racionalización de la vida social, económica y política con el que el protagonista se compromete implica la lucha contra el atraso en la mentalidad, el fanatis-

mo religioso y político, el engaño, el autoritarismo y la explotación, y a favor de la justicia social, e implica la exigencia de disciplina, cumplimiento del deber y sacrificio personal.

Perspectiva interpretativa basada en Max Weber

Gerth y Mills comentan que «el principio de racionalización es el elemento más general en la filosofía de la historia de Weber. En efecto, la aparición y caída de las estructuras institucionales, los altibajos que sufren las clases, partidos y gobernantes determinan la tendencia general de racionalización secular. Reflexionando sobre el cambio provocado por este proceso en las actitudes y mentalidades humanas, Weber solía citar la frase de Friedrich Schiller, el «desencanto del mundo». (1972: 67). Esta célebre noción, introducida por Weber en la segunda edición de *La ética protestante* (1920), significa rechazo de todos los medios mágicos en la búsqueda de salvación. Keyes señala que «la racionalización existe por referencia a las condiciones materiales, llamadas por Weber «situaciones de interés», a las que los humanos se enfrentan. Weber no estaba interesado en las ideas en sí mismas, sino en las que se realizan en la práctica [...], que son la base de la acción práctica.» (2002: 235).

Weber escribe sobre las expresiones del racionalismo obrero: «El proletariado moderno, lo mismo que las amplias capas de la burguesía moderna, se caracteriza por la indiferencia o la aversión por lo religioso. La conciencia de depender del propio rendimiento es sofocada o completada por la conciencia de la dependencia respecto de puras constelaciones sociales, coyunturas económicas y relaciones de poder sancionadas por la ley. Por el contrario, es excluido todo pensamiento de dependencia respecto de los procesos cósmicos, meteorológicos u otros fenómenos naturales que pueden interpretarse como mágicos o providenciales [...]. El racionalismo proletario, lo mismo que el racionalismo de una burguesía plenamente capitalista que está en posesión de la fuerza económica —de la que aquél es el fenómeno complementario—, no es fácil que lleve un matiz religioso y no es, sobre todo, fácil que dé origen a una religiosidad. Normalmente la religión suele ser substituida por otros sucedáneos ideales.» (Weber 1977: 389).

Las referencias a lo religioso adoptan diversas expresiones en el relato: «Cuando uno era pequeño decían: “Hijo, pídele pan al Señor. El Señor es el que te da el pan, pide pan al Señor”. Y yo pequeño [...] algunas veces cuando no había [...] subía a la cámara solico y me arrodillaba: “Señor, Señor, dame pan, dame pan”, y no me daba. Luego a luego decía: [...] “¡Me cagüen tu madre y no me das pan y tanta hambre como tengo!”» (71). Otra de las referencias a la religión es a través del término fanatismo: «Estaba entonces la religión tan metida que al más inútil, si se le decía una cosa así en contra, era capaz yo qué sé y ¡un fanatismo!» (71). El protagonista cuenta entre otros casos el siguiente: «Y me acuerdo que a una señora se le murió una hija. [La señora] era la camarera de San Juan [...]. Pues que se murió la hija y entonces, si no la cogen, quiso tirar al santo por el balcón porque se había muerto su hija. El santo, que era de barro, que pesaba como un rayo, San Juan, le iba a su hija. Y así fanatismo nada más.» (83-84). También se expresa mediante la crítica a los curas de pueblo: «Yo le dije a él: “Ustedes la predicán sí, pero no la cumplen”». (180).

Sus ideales los condensa un programa político: «Yo siempre he defendido y defendiendo un programa tan sagrado como el nuestro [del] Partido Socialista, que yo lo reco-

nozco como un programa de los más honrados del mundo, de lo más decente. Ahora, a las personas no las pongo al mismo nivel.» (253).

El protagonista distingue entre tipos de militantes: «Hay quien ha habido que echarle por inmoral. Hay otros que no lo han sentido así, nada más que por la conveniencia. Otros hemos sentido así un amor, un amor, un amor... y hasta hoy.» (197). Lo que es sagrado, puro y recto es el programa, no las personas. El amor por un programa y por unos ideales que el protagonista reitera coincide con la definición que Weber hace del término devoción racional: «La devoción, con su intencionalidad y de acuerdo con su contenido normal, posee un carácter objetivo. Es devoción a una “causa” común, a una “hazaña” de intención racional; no se trata de devoción a una persona como tal, por “personalmente” marcada que se halle, en el caso concreto de un líder fascinante.» (1972: 312).

La disciplina y el cumplimiento del deber son dos referencias frecuentes en el relato. Weber define disciplina racional en los siguientes términos: «Lo decisivo para la disciplina es que la obediencia de una pluralidad de personas sea racionalmente uniforme. La disciplina substituye el éxtasis heroico o la devoción individual, el entusiasmo arrebatado o la devoción por un dirigente como persona, el culto del “honor” o el ejercicio de la habilidad personal como arte, por la habituación a una práctica “rutinizada”. En la medida en que la disciplina evoca firmes motivos de carácter “ético”, ésta presupone un “sentido del deber” y una “conciencia”». (1972: 310- 311).

Disciplina y devoción se complementan en el relato, dan sentido a sus acciones y a las justificaciones a sus críticas, así como a las que él recibe. Es muy consciente de los obstáculos que se oponen a la disciplina y la devoción por una causa y un programa.

El relato hace también referencia al cuerpo concebido como medio para conseguir el ideal. «Que tenemos la desgracia esa que todo es por llenar el estómago, y el estómago hay que tenerlo muchas veces vacío y hacerle sufrir para alcanzar, para que el día de mañana [...]» (358). Se trata del control y sometimiento del cuerpo, no solo como acto personal, sino también dentro del flujo de interacciones, de disputas, luchas, etc. Se trata de un ascetismo corporal que se manifiesta públicamente: «Yo no soy más que mis compañeros», frase que expresa la renuncia al privilegio de un manjar apetitoso en un contexto de carestía y de ausencia de comodidades. «Compañeros, ya os he dado otro poco de ejemplo», frase dicha por un cuerpo roto por la represión franquista, pero con un espíritu entero. El sustrato corporal es el soporte de estas frases. El ideal socialista se compone de ideas que se aprenden con la cabeza, pero que hay que incorporar mediante la disciplina corporal. No se trata sólo de saber, sino de ser. El ascetismo preconizado y practicado es una forma específica de la capacidad de acción del protagonista. Si al comienzo del relato hay referencias frecuentes a un hambre sufrida e impuesta, más adelante el hambre, transformada por la idea, se convierte en un arma de lucha.

El auténtico carisma [...] no evoca un orden establecido o tradicional, ni basa sus pretensiones en derechos adquiridos. El auténtico carisma se fundamenta en la legitimación del heroísmo personal o la revelación personal. (Weber 1972: 322).

Weber opone carisma y disciplina racional. Muy probablemente la vida del protagonista es la apoteosis de la disciplina y de las cualidades éticas del deber y la conciencia, pero el relato lo presenta también como una vida de carisma, de buscador de carisma. El sacrificio por un ideal colectivo. El carisma está basado en la disciplina, la entrega y el sa-

crificio. Una ejemplaridad puesta al servicio del partido y de la clase obrera. El relato pone de relieve un *ethos* y un *pathos* inspirados por la adhesión a un proyecto de racionalización ética y política, pero también por la frustración del mismo.

A través de las citas de Weber se puede mostrar de qué forma la trayectoria de un obrero rural ayuda a entender procesos de racionalización obrera que se oponen al encantamiento del mundo por parte de instituciones religiosas y otras. El protagonista insiste en que las ideas hay que llevarlas a la práctica y por ello plantea el tema de la coherencia mediante la crítica a compañeros y camaradas por la divergencia entre su ideario y su práctica: «Pero nosotros verdaderamente, ese programa del Partido Socialista [...], porque el que es socialista o anarquista, comunista, etcétera, lo que sea, pues las ideas hay que ponerlas a la práctica, porque no diga soy socialista y [...]. Hay que ver lo que tú haces, ¿no es así? Es la práctica lo que [...]. Aquí un sacrificio grande que hay que hacer y el primero que tiene que dar ejemplo a los demás es el que tiene este cargo.» (197). El protagonista se alistó voluntario para ir al frente durante la guerra y le ofrecieron un grado de mando en el ejército. Cuenta su respuesta en los siguientes términos: «¿Yo que no he servido ni he ido al servicio, yo voy a admitir eso? Entonces yo no defiendo verdaderamente ese programa del Partido Socialista, este régimen que queremos implantar. Yo no defiendo eso, yo defiendo entonces mi barriga nada más.» (252).

El relato plantea cuestiones fundamentales de carácter ético-práctico. No es una especulación abstracta, sino sobre problemas políticos y éticos, desafíos éticos y prácticos. Las cuestiones que se plantea y afronta Juan se expresan en contextos particulares y con unas experiencias particulares, pero son universales.

Finalizaré este breve esbozo con dos citas, una sobre la competencia de los actores sociales para formular críticas legítimas y la segunda sobre la conciencia del rumbo de la historia.

Según Boltanski y Thévenot, «los actores son capaces de distinguir entre razones y compromisos legítimos e ilegítimos. Legítimo significa que las razones y los compromisos, al ser confrontados por las críticas, pueden usarse para apoyar acuerdos universalizables.» (2000: 215). Mills afirma: «Pero los hombres [...] rara vez son conscientes de la intrincada conexión entre el tipo de sus propias vidas y el curso de la historia del mundo, los hombres corrientes suelen ignorar lo que esa conexión significa para el tipo de hombres en que se van convirtiendo y para la clase de actividad histórica en que pueden tener parte.» (23).

Juan, el autor del relato, a pesar de su origen humilde, supo y pudo desarrollar ambas competencias.

Bibliografía

- BOLTANSKI, L. y THÉVENOT, L. (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- (1999), «The sociology of critical capacity», *European Journal of Social Theory*, 2 (3): 359-377.
- (2000), «The reality of moral expectations: a sociology of situated judgement», *Philosophical Explorations*, 3: 208-231.
- BOURDIEU, P. (1989), «La ilusión biográfica», *Historia y Fuente Oral*, 2: 27-33.

- DOUGLAS, Mary (1978), *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Universidad.
- FRIGOLÉ, Joan (1998), *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador*. Barcelona: Muchnik.
- GERTH, H. y MILLS, W. (1972), «Introducción. El hombre y su obra», en *Max Weber. Ensayos de sociología contemporánea*. pp. 11-94. Selección e introducción de H.H. Gerth y C. Wright Mills. Barcelona: Martínez Roca.
- KEYES, Charles (2002), «Weber and Anthropology», *Annual Review of Anthropology*, 31: 233-255.
- MILLS, Wright, (1961), *La imaginación sociológica*. México: FCE.
- MINTZ, Sydney (1974), *Worker in the Cane. A Puerto Rico Life History*. New Cork: Norton & Company.
- NASH, June (1992) *I Spent my Life in the Mines. The Story of Juan Rojas, Bolivian Tin Miner*. New York: Columbia University Press.
- PRAT, Joan (ed.) (2003), «Vida, memòria i cultura», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 23.
- (coord.) (2004), «I... això és la meva vida». *Relats biogràfics i societat*. Barcelona: Generalitat de Catalunya. Temes d'Etnologia de Catalunya no. 9.
- (2007), *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- WEBER, Max (1972), *Ensayos de sociología contemporánea*. Selección e introducción de H.H. Gerth y C. Wright Mills. Barcelona: Martínez Roca.
- (1977), *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Vol. 1. México: FCE. (Primera edición en alemán, 1922)

Biografia i etnografia en el camp de les drogues¹

ORIOL ROMANÍ*
Universitat Rovira i Virgili

En aquest article exposo unes reflexions sobre la utilitat de l'etnografia i, més en concret, de les biografies, tant pel que fa al coneixement del fenomen sociocultural que considerem dins el camp de «les drogues» com pel que fa a la intervenció que es pugui fer en relació amb alguns problemes socials relacionats amb el seu ús o consum. Per això, començaré emmarcant la reflexió en les relacions entre etnografia i drogues, faré algunes precisions respecte a les relacions entre etnografia, biografia i tècniques qualitatives i intentaré mostrar la fecunditat de la biografia com a eina analítica i interpretativa en el camp de les drogues per finalitzar amb uns apunts de tipus més general suscitats per les anàlisis anteriors.

1. Etnografia i drogues, un marc on situar-nos

Vull començar recordant que l'etnografia, com a pràctica d'anàlisi de la realitat basada en una interacció intensa i continuada amb el grup que estudiem, es realitza en l'àmbit microsocial, és a dir, allà on es processen de manera dinàmica, i moltes vegades contradictòria, un conjunt de pràctiques socials i de percepcions culturals que poden formar part tant de la reproducció —per un cantó— com de la impugnació —per un altre— de les estructures socials dominants i les percepcions socioculturals hegemòniques, posant-les en contínua tensió. I ho vull recordar perquè, si això pot ser una orientació metodològica molt útil per a l'estudi del conjunt de la vida social, em sembla que ho és de manera especial per a aquell tipus de fenòmens etiquetats negativament, criminalitzats o estigmatitzats, com seria cas el de les drogues.

Aquesta estigmatització ha creat tota una sèrie del que es diu «poblacions ocultes», però que seria més exacte dir d'activitats ocultes practicades per diferents poblacions: el que passa és que en uns casos les esmentades activitats les realitzaran poblacions sobre les quals conflueixen diferents etiquetes mentre que en altres seran practicades per

* President de la ONG Grup-IGIA.

¹ Dedico de tot cor aquest article a en Joan Prat, a qui (com explico en un altre lloc) atribueixo «la culpa» del fet que jo em dediqué professionalment al camp de les drogues. En un llibre com aquest, no podia defugir el tema, encara que relacionant-lo amb un altre que tan proper ens resulta a tots dos com és el de la biografia.

poblacions en principi més normalitzades, «fora de tota sospita». L'estigma que rodeja aquestes activitats crea una sèrie de barreres que fan molt poc útil l'ús de les metodologies i tècniques més clàssiques de la sociologia o l'epidemiologia, tant en el primer cas al qual ens referíem com en el segon. És més, una de les coses que ens ha ajudat a descobrir l'etnografia és precisament que aquest últim tipus de població té més mecanismes per defensar-se respecte als «intrusos», la qual cosa no vol dir que no practiqui conductes «mal vistes», almenys des del discurs que ha estat més hegemònic fins ara, com consumir drogues il·legals.

Malgrat que ja fa uns quants anys que en aquest camp s'han començat a utilitzar tant l'etnografia com les tècniques qualitatives de recerca —pràctiques que permeten obrir portes cap a una visió més complexa i, en definitiva, científica del tema—, encara hi dominen aquelles recerques que, malgrat que poden exhibir de vegades una gran sofisticació tecnològica —sobretot últimament, amb l'auge de les neurociències—, poques vegades han fet la indispensable ruptura epistemològica que exigeix tot plantejament científic, és a dir, la necessària crítica i distanciament del sentit comú dominant. Així, podem veure programes de prevenció, dirigits principalment a la joventut, que es basen en recents descobriments neurocientífics sobre les drogues i que, per tant, tenen tota la legitimitat social que suposa el fet de dir que les seves bases són científiques, però que situen aquest coneixement en un context ideològic que filtra tota la seva interpretació cap a la confirmació del discurs preexistent (bé, de la versió «posada al dia» d'aquest), de vegades fins i tot en contradicció amb algunes de les dades utilitzades.²

Per tal que una etnografia —i no només en el camp de les drogues— sigui al més productiva possible des del punt de vista científic, crec que, a més de tenir algunes característiques que podem qualificar d'inherents a la seva pròpia metodologia (llarga proximitat amb el grup estudiat dins d'una concepció holística de la realitat), cal que sigui plantejada des d'un punt de vista crític i relacional: crític, per tal que ens interroguem sobre allò que ens pot semblar més evident o inqüestionable i ho problematitzem des del punt de vista teòric; i relacional, no només perquè la relació amb els altres és a la base de tota etnografia, sinó perquè la qualitat relacional és la que ens permet interpretar millor, amb totes les seves contradiccions i matisos, els fenòmens de la realitat a diferents nivells, com deien ja fa uns quants anys els membres de l'Escola de Palo Alto.³

Un fenómeno permanece inexplicable hasta que el campo de observación no es lo suficientemente amplio para incluir el contexto en el que el fenómeno se verifica. Si el observador no se da cuenta del desarrollo de relaciones entre un hecho y la matriz donde se verifica, entre un organismo y su ambiente, está delante de algo 'misterioso' o bien es inducido a atribuir a su objeto de estudio ciertas propiedades que el objeto puede no tener [...] El centro de interés ha pasado de la mónada aislada artificialmente a la 'relación' entre las partes de un sistema más amplio. (Watzlawick *et alii*, 1971: 14-15)

2 Un exemple paradigmàtic del que dic seria la campanya de la Fundació Social de La Caixa titulada «Parlem de drogues?», dirigida sobretot al jovent, i als pares i educadors, que fa un parell d'anys que dona voltes per Catalunya i Espanya, i que es pot visitar *online* a <<http://www.hablemosdedrogas.org/ca/home>>.

3 No cal dir que des de la mateixa antropologia hi ha hagut autors que han insistit en aquesta centralitat de la perspectiva crítica i relacional, com Menéndez (2002, 2009).

En un camp com el de les drogues, en què les connotacions sobre allò que es considera bo/dolent o sa/insà⁴ tenen uns forts components emocionals com a base d'unes «fermes creences», l'etnografia ens has permès avançar cap a alguns descobriments significatius. Practicant allò de «ser allà», d'interactuar i parlar quotidianament en diferents llocs dels seus itineraris habituals amb aquells que són etiquetats de consumidors o «camells», i amb els que s'hi relacionen de diverses maneres, d'observar, però també tocar, olorar i sentir..., tot això fa possible (això sí, si al mateix temps hi ha la capacitat de distanciament que ens permeti reflexionar sistemàticament sobre el que estem fent!) copsar la complexitat d'aquests discursos entrelaçats en les seves pràctiques quotidianes, a través dels quals podem comprendre la lògica dels seus itineraris vitals.

D'aquesta manera hem pogut arribar a saber que, més enllà de les etiquetes, hi ha una gran heterogeneïtat de subjectes, grups i formes de consumir, així com de significats del fet de fer-ho, començant per considerar-ho o no un problema, i que, quan és així, poden prendre orientacions molt diverses, per buscar superar-ho o no. Això ens pot ajudar a comprendre per què hi ha consumidors que, malgrat els seriosos inconvenients (econòmics, socials, de salut, etc.) que els suposen els seus tipus de consum, continuïn practicant-los, o a entendre els variats processos assistencials que, en molts casos, han seguit fins a un determinat moment.

Interpretar les pràctiques, no només dels consumidors de drogues sinó dels demés protagonistes que formen part del seu món, en termes de les seves pròpies cultures i les relacions de poder que les connecten, ha permès, també, posar en qüestió un concepte provinent dels plantejaments positivistes de la psiquiatria, la farmacologia i la criminologia, com el de la dependència o addicció, i descobrir la seva base historicopolítica. En tot cas, quan podem considerar que una persona està en una situació de dependència, hem de tenir en compte no sols i de manera aïllada els elements farmacològics implicats, sinó les relacions que aquests tenen amb moltes altres variables que els condicionen i modifiquen, des del seu estat físic i psíquic fins a la identitat que un adquireix essent consumidor d'una o altra droga (o, no cal dir-ho, si es pot considerar «drogoaddicte»), passant per les dosis i tècniques d'ús, les expectatives culturals sobre els seus efectes («efectes esperats»), la identificació amb certes persones, situacions viscudes, rituals específics, un determinat ús de l'espai i del temps..., en fi, tot allò que aquella persona entengui que li pot permetre repetir l'experiència gratificadora del consum entesa com a plaer màxim.

I sobretot, l'aplicació d'una perspectiva etnogràfica i crítica al camp de les drogues ha posat en relleu que els consumidors problemàtics solen ser una part minoritària dels consumidors de tot tipus de drogues, una àmplia part de la població que, al cap i a la fi, realitza una pràctica estructural en les societats humanes. Que de drogues n'hi ha de molts tipus, de legals, d'il·legals o de paralegals. I també ha permès il·lustrar el lloc central que té el plaer en les vides humanes, malgrat que les recerques centrades en les relacions entre drogues i plaer han estat molt limitades (O'Malley i Valverde, 2004), cosa que ens informa d'un altre aspecte que ha fet emergir aquesta perspectiva: el rol central de les polítiques de drogues en els mecanismes contemporanis de control social.⁵

4 Aquí, com és evident, podríem anar ampliant aquestes dualitats conceptuals, i no acabaríem: positiu/negatiu, convenient/inconvenient, normatiu/desviat, etc. .

5 Podeu veure una àmplia referència bibliogràfica d'aquests temes a Romaní (2004); i més actualitzada, a Romaní (2011).

2. Les ambigües relacions entre etnografia i tècniques qualitatives

Abans de tirar endavant, voldria fer un petit incís sobre determinats usos que de vegades s'han fet de les anomenades «tècniques qualitatives», entre les quals destaquen l'etnografia i la biografia. Potser el fet d'anomenar-les d'aquesta manera ja ens hauria de posar en alerta sobre el fet que sembla que estiguem parlant d'unes tècniques intercanviables amb altres tècniques, per exemple de tipus quantitatiu. I em sembla que la cosa no va exactament així: vull dir que un ús coherent de l'etnografia, com abans ja s'ha insinuat, implica un replantejament epistemològic que obliga a superar els plantejaments positivistes ja a partir d'un dels seus primers requisits, que és el de la separació subjecte-objecte, i a fer un seguiment sistemàtic dels intrincats processos enmig dels quals viuen els subjectes amb què es treballa, recollint dades de tot tipus, materials i simbòliques, de les quals podrem captar uns aspectes de manera racional i d'altres de forma sensible. Això implica la capacitat de gestionar les diferents subjectivitats en circulació dins d'aquells processos i les seves interrelacions, inclosa la del mateix etnògraf o etnògrafa, que, en aquesta metodologia, és el principal instrument amb què comptem. I, de forma coherent amb tot això, s'utilitza un tipus d'anàlisi inductiva i dialèctica, en la qual hi ha una realimentació contínua entre treball de camp i producció de teoria.

És a dir, cal subratllar que cada una de les metodologies està lligada a unes determinades exigències teoricoepistemològiques i que, malgrat que per tenir el màxim de coneixement sobre un mateix fenomen ens interressi poder analitzar-lo des de tots els diferents punts de vista possibles, la col·laboració que això requereix s'ha de basar en uns consensos entre les diferents disciplines que hi participen —diguem, per exemple, l'epidemiologia, la història, l'economia política i l'antropologia mèdica si parlem de drogues—, però sense desvirtuar la coherència metodològica de les disciplines en qüestió, sinó partint del màxim rigor en cada una d'elles.⁶ I això últim és el que ara m'interessa en relació amb la nostra disciplina.

Vull recordar que, tal com ens diu un dels veterans en el camp de les etnografies sobre drogues (Agar, 2002), un dels problemes que tenim actualment en aquest camp és la imprecisió de moltes recerques que es reclamen com a qualitatives. Atès el prestigi que ha adquirit l'enfocament qualitatiu, que ha permès alguns descobriments estratègics per a una intervenció més efectiva en conflictes socio-sanitaris relacionats amb les drogues, de vegades s'abusa de l'etiqueta: seguint Agar, en «els vells temps», quan encara no s'havien descobert les possibles utilitats polítiques d'aquest tipus de metodologia, no hi havia cap mena de dubte que parlar de qualitatiu volia dir parlar d'etnografia i, per tant, d'antropologia i treball de camp en el sentit més clàssic del terme, és a dir, d'un treball sobre el terreny de llarga durada en el qual l'observació participant era l'element bàsic —i en el context del qual, per cert, han sortit les biografies. I, en canvi, actualment moltes vegades ens trobem davant d'un cert «qualitativisme» que més aviat sembla voler esquivar les exigències d'un treball rigorós i sistemàtic i en el qual, amb un parell de grups de discussió i alguna entrevista que es diu que és en profunditat, sembla que ja n'hi ha prou. Una actitud reforçada per la coincidència d'interessos entre certes ONG o empreses del tercer sector que busquen el seu espai i administracions (des de l'àmbit local fins a l'internacional) que amb pocs diners volen saber moltes coses.

⁶ El tema de les possibles formes de col·laboració entre diferents disciplines del camp de la salut, tant pel que fa a les drogues com en molts altres aspectes, no és el tema que vull tractar aquí; l'hem plantejat ja al volum coordinat per Haro (2011).

Amb el que acabo de dir no vull negar la utilitat d'una certa recerca qualitativa que podríem qualificar com més «possibilista» que l'etnografia pròpiament dita, i que jo mateix he practicat més d'una vegada. El que reclamo és que hi hagi la claredat científica d'anomenar cada cosa pel seu nom, sabent què és el que hi ha darrere de cada recerca. Precisament en el camp de les drogues hem utilitzat dos instruments qualitius que han mostrat una gran eficàcia per allò que poden oferir, malgrat que la confusió de la qual estem parlant en aquest apartat pugui haver desvirtuat el seu ús. Em refereixo, per un cantó, a les anomenades «etnografies ràpides», amb les quals s'ha aconseguit, a més, una interessant sistematització específica en aquest àmbit (Scrimshaw i Hurtado, 1988; Rhodes i Stimson, 1998; Stimson *et alii*, 1998; Sepúlveda *et alii*, 2002). I per l'altre, als «observatoris etnogràfics», que, ja des dels seus inicis (Preble, 1980; Goldstein *et alii*, 1990), i també quan es van endegar a Catalunya —on l'Observatori de Nous Consums de Drogues en l'Àmbit Juvenil ha durat uns deu anys (Díaz *et alii*, 1998; Pallarés *et alii*, 2007)—, s'assenyalava que no es tractava de substituir la recerca etnogràfica per aquests dispositius, sinó de disposar d'un instrument de detecció i resposta ràpida basat principalment en una xarxa d'observadors i d'informants clau que, juntament amb tot un conjunt de tècniques qualitatives com les esmentades, integren també l'ús d'una àmplia gamma de tècniques quantitatives.

És a dir, aquest tipus d'instruments qualitius poden ser d'una gran utilitat si tenim clar que la seva principal finalitat és la de produir treballs de tipus exploratori, que ens haurien d'orientar assenyalant-nos aquell tipus de recerques en les quals realment valgui la pena aprofundir des d'un punt de vista etnogràfic, pel fet de ser estratègiques, sigui des del punt de vista de la intervenció social o del coneixement científic. El que pot resultar estèril, des de qualsevol dels dos punts de vista ara esmentats, és que ens oblidem del seu caràcter preliminar i caiguem en l'error de considerar els seus resultats com a conclouents.

3. Biografies i drogues, una òptica fecunda

Entrem ara a la part central d'aquest text, en què faré algunes consideracions sobre un dels desenvolupaments metodològics que ens pot permetre una etnografia, com és la biografia,⁷ i les seves virtualitats en el camp de les drogues.

Amb la biografia som davant d'aquella possibilitat de copsar la història social a través de la vida d'una persona, de desenvolupar en un cas concret la intersecció entre biografia i història que Mills (1987) considerava el moll de l'os de la ciència social, ja que en el desenvolupament de la història de la vida d'una persona podem anar coneixent les xarxes socials en les quals ha participat amb les seves diferents relacions personals, els llocs que ha anat ocupant en l'estructura social, les seves percepcions en relació amb el sistema de valors..., en definitiva, podem veure en tota la seva complexitat i vivesa quin ha estat el món d'aquesta persona, interpretat per ella mateixa davant els requeriments d'una altra persona que és qui mena la recerca. Per això no s'ha de perdre de vista que

⁷ Amb això no vull ser maximalista, però està clar que hi ha una relació directa entre la profunditat de la relació etnogràfica entre dues persones com són l'investigador i el biografat i la profunditat de la biografia que en resulti (Romani, 1984). Això no vol dir que no sigui legítim, per exemple, l'ús de diverses biografies focalitzades en un tema, on el que perden en profunditat ho guanyen en perspectiva comparativa; o molts altres usos com els que podem veure, entre altres, a Pujadas (1992), Sarabia (1992), Prat *et alii* (2004) o Feixa (2006).

«quan parlem de nosaltres mateixos, o d'altres, ens construïm com a subjectes individuals i socials que actuem, pensem i sentim. Quan recordem, ens pensem en passat des de la immediatesa del present i aleshores tota una generació de records s'amunteguen i s'encadenen en el nostre pensament com a resultat d'aquest procés rememoratiu específic. Quan comuniquem 'la nostra història', espais, temps i situacions passades adquireixen una vida present, com a seqüències cinematogràfiques, i ordim un guió per explicar 'la nostra vida', o una part, recordant, oblidant, obviant o recreant en funció d'allò que volem comunicar en aquest instant precís i de l'interlocutor a qui ens adrecem; i fruit d'aquest moment i d'aquest procés sorgeix un relat únic i irrepetible.» (Prat *et alii*, 2004: 22)

Relat, per tant, que té com a característica bàsica la dialogia, segons assenyalava ja Ferrarotti (1981) al seu moment, i que Feixa, recuperant Bakhtin (1994), centra en la capacitat de fer-se ressò de múltiples veus per interpretar-les no només en funció del text, sinó també del context:

Esta capacidad surge siempre de un doble diálogo: un 'dialogismo interno', en primer lugar, fruto de la interacción del sujeto con su propia memoria; un 'dialogismo externo', en segundo lugar, fruto de la interacción con el entorno social representado por el auditorio (o por el investigador que pregunta, transcribe e interpreta lo hablado). (Feixa, 2006: 2)

Així doncs, és important tenir en compte les condicions materials i simbòliques en les quals es construeix un relat biogràfic (Piña, 1988) per tal que el coneixement d'aquestes condicions de producció ens permeti una millor interpretació del mateix sense caure en el miratge que allò que ens han explicat és la única veritat possible sobre la seva vida, posició que resultaria poc productiva des d'un punt de vista científic. Partint d'aquestes premisses, vegem ara algunes aportacions de diferents biografies significatives en l'estudi de les drogues.⁸

Hi ha una primera biografia que va ser decisiva per canviar la perspectiva que fins aleshores havia predominat sobre els «drogoaddictes», i és la que va recollir Howard Becker de llavis de Janet Clark, mentre estava fent el treball de camp que li va servir per elaborar *Outsiders* (2009), on, aplicant una orientació interaccionista simbòlica, posava en relleu el rol central de la reacció social en els processos de definició de la desviació social. La història de Janet (publicada per Hughes, 1961), consumidora d'heroïna i *dealer* al seu barri, ofereix una imatge d'aquesta dona que, lluny dels retrats d'addictes o víctimes/delinquents que sortien de les perspectives psiquiàtriques o criminològiques, i precisament gràcies a les seves activitats, troba «un lloc en el món» que li permet viure amb certa dignitat. Aquesta història, junt amb l'estudi sobre la marihuana, que és una part central del llibre de Becker citat més amunt, van propiciar un gir radical en la visió dels usuaris de drogues, que va passar dels estereotips produïts pels etiquetaments disciplinaris com els esmentats a ser molt més complexa. Curiosament, un estudi específic de dones consumidores no es va donar fins molts anys més tard, amb l'obra de Rosenbaum (1981) sobre heroïnomanes, i, en el cas espanyol, fins al cap de vint anys més, amb la magnífica monografia de Romo (2001) sobre dones i drogues de síntesi.

Una altra obra que aprofundeix en aquesta complexitat de la vida dels seus etnografiats i que és un pas important en la sistematització d'aquesta perspectiva, atesa la

⁸ Algunes de les biografies que veurem estan també referenciades a l'interessant llibre de Prat (2007), que es basa en gran part en material biogràfic per analitzar temes relacionats amb la identitat, utilitat que també aplica al camp de les drogues.

preocupació metodològica que traspuja del principi al final, és la d'Agar (1973). Aquesta va començar com a part de la seva feina i els seus contactes en un centre de tractament; subratllo això perquè no és un cas únic, sinó que, a més dels investigadors que elaboren les seves biografies com a part d'un treball de camp antropològic més o menys clàssic que es realitza en el context de les seves carreres universitàries, trobem els que fan el mateix, però en el seu cas a partir de les seves professions lligades a la intervenció social entre usuaris de drogues.

L'obra de Romaní (1983), que narra la història d'El Botas, un *grifota* tradicional de la miserable societat de la postguerra espanyola que després puja a la barca del *desarrollismo* i la modernitat, permet fer-se una idea dels canvis culturals que hi va haver al final del franquisme i inici de la Transició, entre ells l'aparició del «problema de la droga». S'en pot veure molt bé l'evolució a Espanya si després llegim la història de Julián (Gamella, 1990), on tot el món de la contracultura que semblava encobrir el món marginal del qual provenia El Botas ha estat substituït per la presència descarnada de l'heroïna, que fa emergir en primer pla aquella marginalitat en una determinada joventut de la generació següent.

Mentrestant, Funes i Romaní (1985), en una anàlisi d'una vintena d'històries de vida d'exheroïnòmans realitzada a partir del concepte de *processos assistencials* (Comelles, 1985), posen en relleu la importància decisiva de certs vectors contextuals en els seus itineraris, enfront de certs dogmes psiquiàtritzants que tendien a enterbolir la clínica dels heroïnòmans, que aleshores estava començant a Catalunya i Espanya. Encara a la dècada dels vuitanta, Parker *et alii* (1988), a través de les variades trajectòries de diferents heroïnòmans, analitzen les transformacions produïdes per una «crisi d'heroïna», no només en els seus consumidors, sinó també en el seu context social, mentre que Denzin (1989) fa una bona història d'un alcohòlic anònim.

Ja a la dècada dels 90, Romaní *et alii* (1992) analitzen la incidència del barri, dels amics, parents i coneguts en el fet que les trajectòries de diferents heroïnòmans s'allunyin del seu consum o persisteixin en ell, tema que amplia i reelabora Pallarès (1996). Aquest mateix any es publica la interessant monografia de Bourgois (1996) en què, a través de les històries de Primo i els seus amics, documenta sòlidament la incidència de l'economia política en la vida dels venedors de crack i del conjunt del barri de Harlem, poc abans de les seves transformacions urbanístiques. Finalment, Gamella i Alvarez Roldán (1999), en el seu llibre sobre l'èxtasi a Espanya, inclouen un apèndix en què a través de la síntesi de set biografies de consumidors d'aquesta droga es posa en relleu la utilitat de l'òptica biogràfica per indagar experiències, circumstàncies, motius i representacions socials entorn d'aquest consum.

A partir del 2000, crec que val la pena assenyalar la monografia d'Stanley Brandes (2002) sobre els alcohòlics anònims, en la qual trobem agudes reflexions sobre les percepcions de la seva situació i experiències que ens mostren les seves narracions; la monografia de García Prado (2002), en què, combinant una clàssica entrevista autobiogràfica amb l'ús d'un diari escrit per un dels dos protagonistes, ja mort, ens mostra com l'heroïna va irrompre en trajectòries juvenils de compromís polític previ, i una altra obra de Gamella, en aquest cas amb M. Luisa Jiménez (2003), en què les biografies i les situacions analitzades es projecten sobre el fons de les relacions intergeneracionals de tres generacions de consumidors de cànnabis a Espanya. Finalment, no em puc resistir a esmentar la monografia d'Epele (2010), en la qual s'evidencia de manera molt clara com les històries dels

seus protagonistes del barri s'articulen amb les condicions socioeconòmiques generals, oferint-nos un impactant quadre de les relacions entre pobresa, salut i drogues al Buenos Aires del *corralito* del tombant de segle.

És possible que m'hagi deixat algunes referències, però estic segur que les que he esmentat han contribuït de forma significativa en la creació de tota una altra perspectiva en l'anàlisi de les drogues i els seus usuaris: no només perquè han posat en qüestió un element tan central com és el de la dependència, o la gran variabilitat d'usuaris i modalitats de consum de drogues —com ja hem vist abans—, sinó perquè el canvi és tal que fa qüestionar el mateix concepte de «drogoaddicte»: amb tot el que sabem ara, es fa difícil continuar utilitzant-lo com si tal cosa, tret que caiguem en una incoherència flagrant. També perquè la perspectiva biogràfica ha posat en evidència la «normalitat» dels «marginals» («drogoaddictes», en aquest cas), mostrant com l'etiqueta només feia que amagar el fet que, en la majoria d'aspectes de la seva vida, els etiquetats resolien les seves cuites quotidianes de forma similar als no etiquetats; això sí, amb les dificultats afegides precisament per l'etiquetament. Finalment, em sembla interessant remarcar que aquesta perspectiva ha clarificat les dificultats que l'estigmatització (en aquest camp, en forma de criminalització o psiquiatriçació, principalment) introdueix en els intents tant de prevenció com de tractament de diferents tipus de consumidors.

4. Final: biografia i drogues, entre l'estructura i el subjecte

Abans de donar aquest text per acabat, no vull deixar d'apuntar que les recerques realitzades des de la perspectiva biogràfica en el camp de les drogues, tal com es pot deduir del que hem vist en paràgrafs anteriors, han resultat molt útils en el camp de la pràctica social per als diferents programes d'intervenció que —més enllà de les temptacions propagandístiques en què tan fàcilment s'ha caigut en aquest àmbit— tenen una voluntat de transformació real. Això em sembla un element molt important, no només pel que significa en ell mateix, sinó també pel que representa des del punt de vista del desenvolupament, si no d'una professió, sí almenys de la generalització (reconeguem que relativa) d'un punt de vista que impregna molts agents encarregats de la gestió de problemes socials. Diguem que aquesta ja seria una bona aportació de l'antropologia i, més específicament en aquest cas, de l'antropologia mèdica, a la societat.

Però em sembla que hi ha un altre aspecte a tenir en compte, i que vull subratllar aquí perquè quan un ha treballat certs temes que han estat emergents a l'acadèmia, com el de les drogues o el dels joves, s'ha trobat de vegades amb la incomprensió, per dir-ho d'alguna manera, d'alguns acadèmics que s'autoperceben com els cultivadors de les essències clàssiques de la disciplina, una mica com dient «sí, està bé això que fan aquests», però tenint clar que són temes menors... Potser perquè no s'ho han llegit, o no s'ho han llegit bé, o perquè els que no ens hem explicat prou bé hem sigut nosaltres, que tot pot ser, sembla que no se'n donen del fet que una perspectiva com la que he exposat aquí aporta, jo diria que sobretot (almenys des del punt de vista acadèmic), avenços substantius a les teories socioculturals en àmbits tan clàssics com el de les relacions entre naturalesa i cultura, les relacions de poder, simbolisme i identitat, les relacions de gènere, o entre estructura i subjecte, entre altres.

No crec que sigui casualitat que una de les aportacions més recents i de més altura que, tal com reconeixen Prat *et alii* (2004: 89-91), s'han donat entre nosaltres sobre el tema de les relacions entre subjecte i estructura sigui la que podem llegir als respectius articles de Korman (2000), més centrat en el subjecte, i Menéndez (2000), més centrat en l'estructura, aportacions que trobem precisament en un llibre sobre drogues que pretenia ser un estat de la qüestió, des d'un punt de vista crític, a finals del segle xx. Recomano vivament la lectura d'aquests articles, i si tanco el que teniu entre mans amb la referència a un tema com aquest —que, de moment, continua obert— és perquè no dubto que podrem contribuir a anar clarificant-lo amb les aportacions que anirem fent a partir de diferents estudis específics, i realitzats des de diverses posicions teòriques i disciplinàries.

Referències bibliogràfiques

- AGAR, M. (1973), *Ripping and Running: A Formal Ethnography of Urban Heroin Addiction*, Nova York, Seminar Press.
- AGAR, M. (2002), «How the Drug Field Turned my Beard Grey», *The International Journal of Drug Policy*, 13 (4), 249-258.
- BAKHTIN, M. 1981 (1994), *The Dialogical Imagination*, Austin, University of Texas Press.
- BECKER, H. (2009, orig. 1963), 'Outsiders', *hacia una sociología de la desviación*, Buenos Aires, S. XXI Eds.
- BOURGOIS, Ph. (1996), *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, Nova York, Cambridge University Press.
- BRANDES, S. (2002), *Staying Sober in Mexico City*, Austin, University of Texas Press.
- COMELLES, J. M. (1985), «Sociedad, salud y enfermedad: los procesos asistenciales», *Jano*, 655, 71-83.
- DENZIN, N. K. (1989), *Interpretative Biography*. Newbury Park, Sage Publications.
- DÍAZ, A.; PALLARÉS, J.; BARRUTI, M.; ROMANÍ, O. (1998), *Proposta de disseny. Observatori permanent de drogues de síntesi de Catalunya*, Barcelona, Institut Genus.
- EPELE, M. (2010), *Sujetar por la herida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*, Buenos Aires, Ed. Paidós.
- FEIXA, C. (2006), «La imaginación autobiográfica», *Perifèria*, núm. 5, <www.periferia.name>.
- FERRAROTTI, F. (1981), *Storia e storie di vita*, Bari, Laterza.
- FUNES, J.; ROMANÍ, O. (1985), *Dejar la heroína. Vivencias, contenidos y circunstancias de los procesos de recuperación*, Madrid, Creu Roja.
- GAMELLA, J. F. (1990), *La historia de Julián. Memorias de heroína y delincuencia*, Madrid, Ed. Popular.
- GAMELLA, J. F.; ÁLVAREZ ROLDÁN, A. (1997), *Drogas de síntesis en España. Patronos y tendencias de adquisición y consumo*, Madrid, Plan Nacional Sobre Drogas.
- GAMELLA, J. F.; JIMÉNEZ RODRIGO, M. L. (2003), *El consumo prolongado de cánnabis. Pautas, tendencias y consecuencias*, Madrid i Sevilla, FAD, Junta d'Andalusia.

- GARCÍA PRADO, G. (2002), *Los años de la aguja. Del compromiso político a la heroína*, Saragossa, Ed. Mira.
- GOLDSTEIN, P. J. et alii (1990), «Ethnographic Field Stations», a *The Collection and Interpretation of Data from Hidden Populations*, editat per E. Y. Lambert, 80-95, Rockville, NIDA.
- HARO, J. A. (coord.) (2011), *El planteamiento de una epidemiología sociocultural. Un diálogo en torno a su sentido, métodos y alcances*, Buenos Aires, Ed. Lugar-Colegio Sonora.
- HUGHES, H. M. (ed.) (1961), *The Fantastic Lodge: The Autobiography of a Drug Addict*, Nova York, Fawcett World Library.
- KORMAN, V. (2000), «La dimensión psíquica», a Grup Igia i cols. (Díaz, M.; Romani, O., coord.), *Contextos, sujetos y drogas: un manual sobre drogodependencias*. Madrid i Barcelona, FAD/Ajuntament de Barcelona, 121-142.
- MENÉNDEZ, E. L. (2000), «La dimensión antropológica», a Grup Igia i cols. (Díaz, M.; Romani, O., coord.), *Contextos, sujetos y drogas: un manual sobre drogodependencias*. Madrid i Barcelona, FAD/Ajuntament de Barcelona, 79-98.
- (2002), *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*, Barcelona, Eds. Bellaterra.
- (2009), *De sujetos, saberes y estructuras. Introducción al enfoque relacional en el estudio de la salud colectiva*, Buenos Aires, Lugar Editorial.
- MILLS, C. W. (1987, orig. 1959), *La imaginació sociològica*, Barcelona, Herder.
- O'MALLEY, P.; VALVERDE, M. (2004), «Pleasure, Freedom and Drugs: The Uses of 'Pleasure' in Liberal Governance of Drug and Alcohol Consumption», *Sociology*, vol. 38 (1), 25-42, versió online <<http://soc.sagepub.com/content/38/1/25>>.
- PALLARÉS, J. (1996), *La dolça punxada de l'escorpí. Antropologia dels ionquis i de l'heroïna a Catalunya*, Lleida, Eds. Pagès.
- PALLARÉS, J., DÍAZ, A.; BARRUTI, M. (2007), *Observatori de nous consums de drogues en l'àmbit juvenil de Catalunya: Metodologia i informe evolutiu 1999-2005*, Barcelona, Departament de Salut de la Generalitat de Catalunya, Àrea de Benestar Social de la Diputació de Barcelona, Agència de Salut Pública de Barcelona.
- PARKER, H.; BAKX, K.; NEWCOMBE, R. (1988), *Living with Heroin: The Impact of a Drugs «Epidemic» on an English Community*, Filadèlfia, Open University Press.
- PIÑA, C. (1988), «La construcción del 'sí mismo' en el relato autobiográfico», *Revista Paraguaya de Sociología*, núm. 71, 135-176.
- PRAT, J. (coord.) (2004), *I... això és la meua vida. Relats biogràfics i societat*, Grup de Recerca Biogràfica URV, Temes d'Etnologia de Catalunya, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya.
- (2007), *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*, Barcelona, Bellaterra.
- PREBLE, E. (1980), *What an Ethnographic Field Station Looks Like. Ethnography: A Research Tool for Policymakers in the Drug-Alcohol Fields*, editat per Akins, C.; Beschner, G., 64-71. Rockville, NIDA.

- PUJADAS, J. J. (1992), *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Madrid, CIS.
- RHODES, T.; STIMSON, G. V. (1998), *Guía para la valoración y respuesta rápida sobre uso de sustancias y conducta sexual*, Ginebra, PSA/ OMS.
- ROMANÍ, O. (1983), *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota*, Barcelona, Anagrama.
- (1984), «Les històries de vida: algunes consideracions sobre les relacions informant-investigador», Col·loqui sobre les Fonts Orals, Palma de Mallorca.
- (2004), *Las drogas. Sueños y razones*, Barcelona, Editorial Ariel (1a ed. 1999).
- (2011), «La epidemiología sociocultural en el campo de las drogas: contextos, sujetos y sustancias», HARO, J. A. (coord.), *El planteamiento de una epidemiología sociocultural. Un diálogo en torno a su sentido, métodos y alcances*. Buenos Aires, Editorial Lugar-El Colegio de Sonora, 89-113.
- ROMANÍ, O.; RIMBAU, C. et alii (1992), *Drogodependientes: circuitos informales y procesos de integración social*, Barcelona, IRES.
- ROMO, N. (2001), *Mujeres y drogas de síntesis. Género y riesgo en la cultura del baile*, Sant Sebastià, Gakoa.
- ROSSENBAUM, M. (1981), *Women on Heroin*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- SARABIA, B. (1992), «Documentos personales: Historias de vida», a GARCÍA FERRANDO et alii (ed.), *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Madrid, Alianza Universidad.
- SCRIMSHAW, S. C. M.; HURTADO, E. (1998), *Procedimientos de asesoría rápida para programas de nutrición y atención primaria de salud*, Los Angeles, Centro de Estudios Latinoamericanos de la UCLA, Universidad de las Naciones Unidas.
- SEPÚLVEDA, M. (coord.) (2002), *Guía REQUALA de investigaciones cualitativas aplicadas al ámbito del VIH/Sida y los usos de drogas*, Barcelona, Grup Igia.
- STIMSON, G. V.; FITCH, C.; RHODES, T. (1998), *Guía para la valoración y respuesta rápida sobre el uso de drogas endovenosas*, Ginebra, PSA/OMS.
- WATZLAWICK et alii (1971), *La comunicación humana*, Barcelona, Kairós.

Històries de compromís al País Valencià

JOSEPA CUCÓ I GINER
Universitat de València

Els dos reculls biogràfics que presente aquí s'emmarquen en un projecte de recerca més ample circumscrit, en principi, al col·lectiu *Revolta*, un petit grup compromès i crític del País Valencià, descendent, per línia directa, d'un antic partit de l'esquerra revolucionària¹. Cal afegir-hi que formen part d'un projecte fet a la manera antiga que permet, si més no, treballar en solitari i regular amb plena llibertat les orientacions i els ritmes investigadors. Les entrevistes autobiogràfiques se situen en la primera fase de la recerca, en un moment en què ja tinc algun coneixement sobre una organització que ha absorbit el meu interès durant un bon grapat d'anys². Fruit d'aquest treball ha estat mitja dotzena d'articles als quals ara se n'afegeix un altre (Cucó, 2007a, 2007b, 2008a, 2008b, 2010 i 2011).

Les narracions de Cristina i Manuel estan focalitzades en la seua història de militància i compromís. Aquest és l'aspecte que més m'interessava, quan els vaig demanar si volien contar-me la seua vida, que tots dos varen convertir en eix del seu respectiu discurs. És evident que els seus relats són únics, però, alhora, moltes de les seues vivències poden fer-se extensives a les que varen experimentar milers d'activistes de l'esquerra revolucionària de la península ibèrica —espanyola i portuguesa—, fetes a colps de militància i

1 Quan es contempla, des d'una perspectiva diacrònica, el col·lectiu *Revolta*, es fa imprescindible parlar del *continuum* Moviment Comunista (MC) - *Revolta*, dues formacions distintes que, en realitat, en són una de sola. Perquè, si s'observa el grup des del passat, cal parlar del MC, un partit de l'anomenada esquerra revolucionària, nascut a l'Estat espanyol a la segona meitat dels seixanta del segle passat, que al llarg de la dècada següent va passar de ser un partit centralitzat (MCE) a ser un partit federal —per això precisament apareix el MCPV (Moviment Comunista del País Valencià)—, per a desaparèixer, finalment, de l'escena política a principi dels anys noranta. Si mirem l'organització des del present, parlarem de *Revolta* i de quasi una dotzena de grups més que, sorgits del tronc comú del MC, estan repartits per tot l'Estat i que es consideren hereus d'aquesta extinta formació. Precisament, el que distingeix el MC de la resta de partits d'extrema esquerra que com ell aparegueren durant el tardofranquisme és la seua particular evolució. Encara més, la seua originalitat consisteix a haver aplicat amb èxit (relatiu) la fórmula de perdurar mutant, la qual cosa ha suposat anar transformant-se en tots els àmbits —des dels objectius i la concepció del grup fins a l'estructura organitzativa, incloent-hi, evidentment, la ideologia i la praxis—, per tal de romandre en el temps, conservant alhora un mateix flair e inconfusible.

2 El treball de camp s'inicia durant la primavera del 2002, amb una primera tanda de huit d'entrevistes en profunditat; al setembre del 2003, comence un any de treball etnogràfic, al començament del qual se situa el recull dels relats biogràfics de Cristina i Manuel; durant eixe temps faig algunes entrevistes més, però sobretot desenvolupe una observació participant sistemàtica que em porta a fer un seguiment de molts dels actes que celebra, dels actes en què el grup participa o, fins i tot, de les reunions que tenen lloc defora. En finalitzar dit període, projecte una mirada més panoràmica i ampla, dirigint-la també a altres organitzacions germanes del tronc *emecé* disperses per la geografia de l'Estat; encete, així, a la tardor del 2004, una segona etapa de recerca en què practique una etnografia multisituada (Madrid, Euskal Herria, Lisboa i, finalment, Sevilla), feta a base de moltes entrevistes i poca etnografia, que es perllonga amb grans daltabaixos fins al 2009.

lluita clandestina, d'activisme i dedicació infatigable, de perill, valentia i pors. En els casos que ens ocupen, l'entrega ha estat duradora i, durant alguns anys, fou total. Eixa etapa d'implicació, gairebé absoluta, es distingix per una conjunció de trets que configuren un patró de militància sobre el qual s'ha treballat poc a l'Estat espanyol. Es tracta d'una variant de l'ideal obrerista portat a un dels seus punts extrems: el que suposa desclassar-se per convertir-se, a tots els efectes, en una obrera o un obrer. Aquí, característicament, la proletarització inclou l'abandonament dels estudis universitaris —amb la consegüent renúncia professional— per anar a treballar a una fàbrica i viure en un barri obrer. Portar una vida de proletari o proletària és l'opció vital elegida, per tal d'assolir la meta final: arribar a fondre's amb el model ideal.

Aquest tipus de trajectòria no és ni nou ni original. Al contrari, gaudí d'un cert èxit en altres països d'Europa allà als anys setanta i vuitanta del segle passat. Possiblement el francès és el cas del qual tenim millors coneixements sobre els anomenats *établis*³, nom amb què es coneixen dos o tres milers de militants maoistes que, al llarg de les referides dècades, bescanviaren les aules universitàries per la cadena fabril. De fet, en recollir les experiències vitals de Cristina i Manuel, pretenia conèixer de prop la versió valenciana d'aquest tipus d'entrega, que Dressen (1999) no dubta a qualificar de sacrificial. Rescatar de l'oblit les seues trajectòries, contrastar-les per descobrir-hi paral·lelismes i semblances, i comparar-les després amb allò que sabem sobre els *établis* francesos, tot això constitueix l'objectiu central d'aquest article. Tanmateix, també n'hi ha al darrere un altre de caràcter més personal: retre homenatge al meu col·lega i amic Joan Prat, a través d'un escrit que conrea un camp que a ell li plau molt.

Mentre m'escabussava en les narracions de Cristina i Manuel, vaig rellegir el seu llibre *Los sentidos de la vida* (Prat, 2007), per tal de trobar seguretat i inspiració. Havia estat pensant en quin dels tres models narratius sobre els quals Joan ens parla encaixarien millor les seues històries, i la solució no semblava fàcil, perquè en les dues històries hi participava algun element de les tres concepcions històriques del jo (la providencial, la individualista i la sociohistòrica). Finalment, en arribar a les darreres pàgines, vaig respirar alleugerida: Prat mateix proclamava, a la manera weberiana: «Una cosa són els models i els tipus ideals, i una altra, bastant distinta, les vides reals dels homes i les dones de carn i ossos» (2007: 261). Als individus i les seues vides els succeïx quelcom semblant a allò que passa a les cultures d'arreu del món: no estan fetes d'una peça. Per això, les vides de compromís feiaent de Cristina i Manuel s'assemblen bastant a un cobertor de *patchwork*, en què l'harmonia de les trames i els colors solament es fa evident quan s'observa en perspectiva, des de la distància i el record; aleshores hi apareix una coherència que es difumina, quan es torna a mirar de prop, perquè llavors el que ressalta són els dubtes i els canvis, les debilitats i les contradiccions.

L'article, que finalitza amb unes breus conclusions, s'estructura en tres parts, cada una de les quals correspon a una etapa del cicle vital: la primera aborda els orígens familiars i els primers compromisos juvenils; la segona, els anys «d'establiment» —com dirien els francesos—, en els quals es combinen, de manera indestriable, la militància política i el treball a la fàbrica; l'últim període comença en el moment en què es produïx el gir laboral i acaba amb la realització de l'entrevista biogràfica⁴.

3 Entre d'altres, cal citar els treballs de Dressen (1999, 2000) i Linhart (1978-1981).

4 En la part del text en què apareix la veu directa dels actors, hi he seguit unes regles bàsiques —les mateixes que ordenaren la transcripció de l'àudio—: respectar l'idioma emprat (mentre Cristina parla sempre en valencià, Manuel s'expressa preferent-

Família i compromís juvenil

Nascuts entre final dels anys quaranta i principi dels cinquanta en sengles famílies benestants, les vides de Manuel i Cristina s'albiraven molt distintes del que varen ser en realitat. Inquiets i treballadors, cadascun ressaltava un tret del seu caràcter juvenil que, des d'aleshores, els distingix: Cristina, el seu tarannà rebel; Manuel, el precoç descobriment del «gusto por lo colectivo». El contacte adolescent amb una Església compromesa i obrebra els obri els ulls a altres realitats més dures i descarnades, fet que propiciarà un gir vital en què el refredament del cristianisme es compassa amb una impregnació d'ideologia esquerrana.

L'entrada a la universitat els facilita la presa de contacte amb algun dels nombrosos grups en què, a final dels seixanta, es trobava dividida l'esquerra revolucionària a l'Estat espanyol, en plena ebullició. Són organitzacions que apareixen i desapareixen amb rapidesa: contacten, es fusionen, es tornen a separar i en creen de noves. En eixe moment, les aproximacions polítiques de Manuel i Cristina seran diverses i abundants. L'activisme polític no tarda a presidir les seues vides i els comporta les primeres detencions i l'allunyament progressiu de la família pròxima. De fet, a mesura que creix i es radicalitza el seu compromís, la separació i divergència es van fent més grans. Potser per això, el silenci sobre les relacions amb la família nuclear s'instal·la en les seues narracions. En general, en parlen poc, la presenten amb uns pocs trets precisos i contundents, just el necessari per situar-se i situar l'oient dins del context familiar. Tanmateix, en certs moments del discurs, hi apareix una certa recança pel dolor infligit als pares, un dolor que, des del present, s'experimenta excessiu i injust.

Cristina. De la casa palau dels iaïos a la fàbrica tèxtil

Filla petita d'una família nombrosa (dotze germans i germanes) de l'alta burgesia santanderina, conservadora i de dretes, nascuda el 1949, va fer estudis superiors en contra de les previsions del pare. En el trànsit entre una cosa i una altra, el contacte amb una Església compromesa amb els problemes socials fa que descobrisca que, en la vida, no tot són flors i violes:

Te pots estar en la vida sense assabentar-te de res i pensant que tot és meravellós i que *vas al marítimo y al tenis*, i que tot va bé, i després te'n vas al *barrio pesquero* i te trobes gent que viu en el *hueco*, en el buit d'una escala, en fi, unes situacions terribles que jo desconeixia i que me varen fer entendre que el món estava bastant mal organitzat.

Aquesta primera presa de consciència s'amplia i aprofundix, quan se'n va a Salamanca a cursar els dos anys de comuns de Filosofia i Lletres. Des de l'inici, comença a participar en el moviment estudiantil. En el segon any, en mig d'un estat d'excepció (1968), detenen tots els delegats de curs, entre els quals es trobava Cristina. La intervenció familiar va fer que els lliuraren al cap de poc. Els fixen residència i Cristina se'n va a Santander, on ha de presentar-se diàriament a la policia.

ment en castellà, encara que de vegades també es passa a l'altre idioma); retocar la narració mínimament, per fer comprensibles alguns paràgrafs; evitar excessives repeticions, i esmenar certes incorreccions col·loquials que, en el cas de Cristina, com a professora de català que fou, no li haurien agradat gens que haguessen aparegut tal com les vaig registrar.

Allí estigui fins que acabà l'estat d'excepció, i després començà l'estat d'excepció de mon pare, que no me deixà tornar a Salamanca... només per anar als exàmens de juny.

Amb els aprovats sota el braç s'instal·la a València per estudiar l'especialitat de filosofia pura. Hi arriba amb la idea d'incorporar-se a l'activisme estudiantil i polític, en un moment en què els seus plantejaments cristians ja han minvat molt. Comença a fer teatre i, a través de la gent del grup, connecta amb el PC(i) (Partido Comunista Internacional); quan aquest desapareix, s'afeg a Acció Marxista, un grupet integrat per obrers i estudiants. Llig coses de Marx i Lenin i la convencen. Al cap de poc, connecta amb Tribuna Obrera, organització que originarà la UCE (Unificación Comunista de España)⁵, que el 1972 acaba per fondre's amb el MC. A la facultat, s'implica en totes les *mogudes*; però el que més li interessa són els assumptes obrers. Se'n va viure a la Ciutat Fallera i es vincula amb el moviment de barri. En l'últim any de carrera, recent feta la fusió entre la UCE i el MC, arriba a València un membre de l'EMK⁶, Manu Escudero, que tindrà un paper decisiu en el viratge de Cristina.

Este va ser un primer responsable que jo vaig tenir d'Euskadi, i ell me va dir en un moment determinat: «Pues, este estiu, en lloc d'anar-te'n a Santander, per què no t'en vas a una fàbrica i coneixes lo que és l'explotació de la gent obrera?» A mi, me va semblar que era interessant la proposta. Aleshores vaig dir: «Pues, bé, jo què sé fer?: jo cosir, perquè a mi, en ma casa, m'han educat a brodar, a cosir, a eixes coses que s'ensenyava abans...» I me n'aní a fer una prova a una empresa de la confecció, Mara, en València, amb la idea de treballar eixe estiu, i m'agafaren... Just acabe la carrera en el 71 i immediatament me'n vaig al tèxtil, i llavors ja estic en el MC com a sindicalista, en la fàbrica. Me quedí en la fàbrica i me dediqué a treballar com a textilera, textilera sindicalista... però me quedí quinze anys en el tèxtil.

Manuel. El fill roig d'una família catòlica i dretana

Fill de la petita burgesia d'Elda, amb una certa posició en el poble, els pares pertanyen a la generació del canvi idiomàtic (ja no parlen valencià). El pare treballa en l'empresa familiar de 10 o 15 treballadors, i després de la Guerra Civil Espanyola se significa en la política local com un home falangista. La mare, molt religiosa, inculca als seus sis fills i filles una formació catòlica important. Per aquesta via, Manuel, nascut el 1951, adquirirà, en l'adolescència, «una consciència de classe».

Cuando termino cuarto de bachiller, se le ocurre, a mi padre, pedir una beca para las universidades laborales, que era, dentro del franquismo, para que, en principio, los hijos de trabajadores pudieran estudiar. Entonces, como que mi padre aparecía en casa de mi abuelo como un trabajador, pues me buscaron una beca. Entonces, a los quince años me voy a Alcalá de Henares a estudiar, y ese fue un hecho clave en mi vida, digamos, activista.

⁵ Unificación Comunista de España (UCE) és un partit polític marxista leninista i seguidor del pensament de Mao Zedong; va ser fundat el 1973, quan el grup maoïsta Tribuna Obrera es convertí en partit polític.

⁶ Nom del MC a Euskal Herria.

A Alcalá de Henares hi romandrà tres anys. Hi realitza una certa activitat religiosa vinculada a un grup de rectors molt actius, alguns dels quals vinculats a l'ORT⁷, gent crítica que venia de l'obrerisme i el camp sindical. En acabar la seua formació (fresador), trau una beca per a estudiar una carrera superior i se'n va a Madrid. A través de les seues relacions amb l'ORT, contacta amb la FEC (Federación Comunista), un grup maoista que més tard (1973) s'integrarà en el MC. Comença a estudiar econòmiques i a militar en la FEC. El pes de la ideologia obrerista no tardarà a fer-se sentir i li farà bescanviar la universitat per la fàbrica.

Y entonces, en ese ambiente de entrega, de dedicación y de compromiso, pues hacía cosas... Mi padre y mi madre me mandaban dinero y tenía una beca. Pues la beca, casi toda la beca, la dábamos a la organización... Estudié hasta segundo de Económicas. Cuando terminé segundo en la FEC, me dijeron que... tenía que irme a organizar el partido en Derecho... Seguí estudiando Económicas, pero me fui a Derecho... Y entonces tuve mucha actividad allí. Pero, bueno, al final no me examiné de Derecho, y empecé a pensar que lo que tenía que hacer era dejarme de estudiar, y irme a trabajar, a cambiarme. En fin, si yo, en realidad, lo que quería ser era una persona íntegra, pues no estaba claro que había que seguir estudiando, y lo que tenía que hacer era ponerme a trabajar. Porque ahí, en esa época, había mucho obrerismo, en la FEC había mucho obrerismo, obrerismo en el sentido de poner al obrero como la figura que reúne todas las cualidades humanas. Y que, en fin, ser obrero, en nuestra perspectiva, era ser una persona... pues no sé... antes, en la antigüedad, pues ser santo era el modelo, luego ser sabio y luego, en la revolución, ser obrero, ¿no? Y en esa época, entonces, ese planteamiento obrerista, mezclado con un aspecto sentimental, me lleva a mí a decidir dejar la universidad, dejar de estudiar y irme al País Vasco, a Euskadi.

Anys de militància i fàbrica

En les vides de Manuel i Cristina, l'etapa obrerista s'inicia el 1971 i té una duració desigual. En el cas del primer, dura vora set anys; en el de la segona, quinze. Són temps d'un activisme intensíssim en què es confonen la militància partidista, estricta i absorbent, i el treball i l'agitació a la fàbrica. El moment polític exercix una influència gairebé determinant: s'estrenen com a obrers en el tardofranquisme, quan l'efervescència ciutadana s'estén per tots els racons i àmbits de l'Estat, i la vigilància i la repressió encara són a l'orde del dia.

Treballar a la fàbrica els permet, certament, guanyar-se la vida; però sobretot fa que puguen acomplir l'ideal de «ser obrers entre els obrers», un proletari o proletària conscienciat i lluitador que fa proselitisme, alhora que feineja pels drets dels treballadors. L'activitat sindical apareix com un corollari natural; de fet, ambdós s'impliquen en la naixent Comissions Obreres (CCOO), que a partir de llavors serà el seu sindicat. Però la militància en l'esquerra radical els porta a engrossar un corrent crític i a protagonitzar enfrontaments amb la cúpula dirigent i el sector oficialista, cosa que els costa molts disgustos i algunes expulsions.

7 Partit marxista leninista nascut el 1970 i que té, com a antecedent, una organització sindical: l'AST (Acción Sindical de Trabajadores). La crisi d'aquesta formació es manifesta al cap de deu anys, com a conseqüència dels resultats obtinguts en les eleccions legislatives del març del 1979; el fracàs de la fusió amb el PTE (Partido del Trabajo de España) provoca la dissolució dels dos partits (Laiz, 1995).

La faena de la fàbrica i l'activisme politicosindical amera les vides d'aquests joves revolucionaris, amb moments recordats com de plenitud. Tenien vint anys, i van descobrir la solidaritat de les companyes i companys, la passió de despertar consciències, les cites clandestines, les mobilitzacions i les vagues, i la lluita final semblava que la tenien a l'abast. La cara fosca la representa, però, entrar en la llista negra de la patronal i ja no trobar faena en la seua especialitat, en el tèxtil o en el metall. Aleshores comença el viacrucis de buscar treball, trobar les portes tancades i haver d'acabar fent qualsevol cosa per sobreviure. El desgast i la inseguretat que se'n deriven seran algunes de les raons que els portaran a abandonar el món fabril. Per sort, era habitual compartir pis i despeses amb gent del partit —aquest fou un altre dels gojos d'aquella militància compromesa, que va forjar amistats permanents.

En el vessant de la militància partidista, cal mencionar la influència del maoisme, que va perviure molt més enllà de la breu etapa en què el partit s'hi afirmava. A l'Estat espanyol, el mite del maoisme va durar poc; no obstant això, l'empremta del «maoisme a l'europea» va deixar un rastre indeleble en el MC, i s'hi va evidenciar en determinats trets de la seua manera de ser i estar, i en l'èmfasi en els valors i la moral (Cucó, 2008a). El cert és que el partit exercia, llavors, un control ferri en la vida dels militants que abastava fins a l'últim racó dels seus pensaments i accions. La cèl·lula, eixe grup petit i clandestí que aleshores constituïa el nucli de base de l'organització, era el centre de dues operacions d'alliçament importants: la primera, els informes ideològics, que periòdicament confeccionava cada membre sobre la seua conducta, els seus somnis i intencions, i que entregava al responsable del grup, i la segona, les sessions de crítica autocrítica, en les quals s'obria un debat públic sobre aquells informes, que servien per detectar febleses i desviacions, convenientment rectificades pel veredict del col·lectiu. En recordar aquells despullaments virtuals i la duresa d'algunes decisions, encara que ho fan rient i emprant la ironia per alleugerir el drama, Cristina i Manuel no dubten a qualificar certes ingerències de malalties o de bogeries completes. Perquè cap aspecte escapava a l'escrutini de la cèl·lula i el partit, que preconitzava una moral puritana, l'ombra de la qual es projectava per tots els espais de la vida dels militants i els dictava des de la manera de vestir fins a l'obligació de casar-se. Canviar d'amics, deixar amants, portar una vida austera, implicar-se en la militància absolutament i tenir un compromís ferm, són alguns dels aspectes que conformaven la constel·lació vital i ètica que exigia el partit.

Sindicalista tèxtil a València i els seus voltants

Cristina comença a treballar, a l'estiu del 1971, en una empresa de confecció —d'unes 200 treballadores— situada a prop del port de València. Fent vestits de jaqueta en cadena, descobreix les dures condicions laborals d'una obrera manual.

Per a mi era un al·lucine: sonava un timbre cada mig minut —o el que siga—, passava la safata i havies de canviar; te venia la següent jaqueta, i tu no podies parar... I, clar, a l'inici, com eres inexperta, perquè jo sabia cosir... però màquines industrials i a aquell ritme..., pues se'm pujaven les safates, se'm feia un muntonet. I la veritat és que la gent era superencantadora, sempre *te echaba un cable*, quan veia que te retardaves massa... I ahí comence. Amb la xicona, Chelo, que tenia a l'altre costat de la barra —aquella per la que passaven les safates—; se férem molt amigues, i ella va ser precisament la primera, amb mi, de CCOO d'aquella fàbrica. I allí montàrem la primera CCOO del tèxtil, poc a poc,

xerrant amb una, amb molta cura, perquè, clar —imaginat en el franquisme—, havies d'anar amb molta atenció de amb qui parlaves i com parlaves.

Durant els dos anys i mig que li dura el treball en eixa primera fàbrica, inicia, amb altres companyes, la tasca de coordinar les empreses de confecció de la ciutat i dels voltants. Però, de resultes d'un *plante* laboral, la despatxen. És el primer acomiadament, i entre la patronal hi comença a funcionar ràdio *macuto*, i, amb ella, el rosari d'expulsions i dificultats creixents per trobar faena. Arran d'un conveni de la confecció signat al febrer del 1976, en què ja apareix com a membre de la comissió negociadora, ocorren dos fets que marquen l'inici del seu lideratge sindical: la naixent CCOO admet que les xiques de la confecció s'incorporen al sector interbranques del sindicat, i, al juliol del mateix any, en l'assemblea de la coordinadora de branques i localitats, Cristina és elegida membre del Secretariat de València de CCOO, i, com a tal, apareix, joveníssima, en una foto del llibre de Jesús Sanz (1976).

Fins a eixe moment no ens havien admès... Com que la majoria érem gent del MC, o que no era del PC, pues havíem demanat de CCOO, i no ens reconeixien, ens deien que no, que no érem representatives. Bueno, que no érem representatives?, no n'hi havia una altra cosa més que nosaltres, vull dir que, en les fàbriques, el que hi havia és algo d'USO i CCOO, i CCOO érem nosaltres, la coordinació era nostra... Nosaltres entràrem en CCOO estant corrent crítica, perquè mai havíem estat del PC... sempre hem estat en una posició difícil, perquè, si criticàvem, que si tal... de fet, a mi, m'han tirat tres vegades de CCOO, m'han tirat al carrer, i després m'han tornat a acceptar... Sempre ha segut una relació de convenciment; però, al mateix temps, bastant crítica respecte les coses que feia el corrent oficial.

En aquells moments, el sindicat ja funciona de manera més oberta, i entrar en la direcció li comporta —a més d'organitzar la confecció (amb empreses molt grans i feminitzades, però molt desorganitzades sindicalment) i coordinar-la amb el sector de les filatures d'Ontinyent i Alcoi (amb una forta tradició en la lluita sindical)— implicar-se en assumptes de caràcter més general i dedicar moltes hores a la tasca sindical, tant en la seu com defora. Al cap d'una dècada, quan ja està en el secretariat estatal de CCOO negociant convenis i és una persona coneguda (massa) en l'àmbit de la patronal, té 36 anys i no troba feina en cap fàbrica, decideix abandonar el món de la indústria i anar-se'n a l'ensenyament. Varen ser

quinze anys en el sindicat, però quinze anys en el MC, on, en realitat, estic poc en lo que són tasques internes, perquè jugue un paper més públic —tant sindical com públic del MC—, perquè me toca això: fer mítings, participe en campanyes electorals, en coses més de representant pública i menys de tasques orgàniques —encara que en lo que era el col·lectiu del tèxtil, sí, ahí participe, i, en el comitè obrer, en lo que era l'orientació del front obrer del partit, no ho portava jo, ho portava una altra persona i jo ajudava. Tasques més orgàniques, ha sigut posteriorment que he hagut de fer-les.

Metal·lúrgic a Euskal Herria i Elda

El 1970 la FEC de Madrid comença a tindre bastants afiliats —dos o tres centenars de persones— i es planteja una diàspora per altres zones de l'Estat. Manuel, que en aquell

moment tenia 21 anys i una novieta a Euskal Herria —membre de l'EMK—, proposa d'anar-se'n'hi. Treballa en diverses empreses i l'acaben contractant en les fonderies de Lesaka —amb 1.500 treballadors—; allí hi fa un treball per torns, però vivia a Renteria. Així va passar vora d'any i mig, molt implicat i

con unas vivencias bastante potentes, pues con el asunto de Euskadi, el asunto de ETA, montamos un grupo de Comisiones con gente del MC —ya conocía a mucha gente del MC—... hicimos una huelga, la primera huelga de Lesaka, que fue en Navidad del año... no sé si 71 ó 72. El caso es que... estaba bastante metido, y tenía un amor, encima tenía un amor juvenil que era... perfecto.

Però el criden al servei militar i ha de deixar-ho tot i tornar a Alacant. En l'etapa de la mili, aferma les seues idees i conviccions. Són moments de ruptures i noves trobades polítiques, però també personals. Deixa arrere la gent del FEC, la nòvia basca i els contactes d'Euskal Herria, i, inquiet, connecta amb el MC, on acaba ingressant. Amb altres militants, comença la tasca d'organitzar el que seran els nuclis bàsics del MC a les comarques del sud valencià: Elda, Petrer i Alacant capital. En acabar la mili, s'instal·la a la seua localitat natal i comença a treballar en una empresa del metall. El procés de desclassament prossegueix de manera sistemàtica: s'esforça a deixar de ser el fill de qui és, i, seguint les directrius del partit, es casa amb una obrera; fa tasca sindical i organitza nuclis de treballadors, perquè vagen preparant un camí cap a la nova societat, més justa i igualitària. D'eixos nuclis obrers, en sorgixen els seus nous amics, diferents dels que abans tenia a Elda, fills de la burgesia local.

Y como yo era comunista, y era un rojo, y estaba en esos ambientes, pues, bueno, ese era mi mundo. Y allí, en ese mundo, pues no soy el hijo de no sé quién, sino soy yo, Manuel. Y conozco a una chavala que, sobre todo, me encantan sus vivencias sindicales y su integridad moral, y acabo casándome con ella, porque en el año 74 hay un proceso de cambio y el partido se empieza a plantear que era necesario que empezáramos los revolucionarios a ser... personas normales, y a dejar de ser bichos raros, porque vamos a tener que encabezar los cambios y, para eso, tenemos que ser lo más normal que se puede ser. Entonces, para ser lo más normal, hay que casarse. Entonces... me caso el 75 —me caso el día que estaban enterrando a Franco. Me caso. Mi compañera era obrera, inmigrante, y de Petrer... encima —sí, ella se había venido, a los 14 años, de su pueblo, de La Mancha— manchega, obrera, aparadora, aparadora del calzado.

El 1976, de resultes d'una vaga, és acomiadat, i ja no troba feina en cap empresa: està molt significat sindicalment i políticament, i es troba bloquejat. Finalment, opta per presentar-se a diverses oposicions, i guanya una plaça a l'Ajuntament d'Elda —es converteix en el primer comunista que entra a treballar en eixa administració local. Som al juny del 1977, i encara no s'han celebrat les primeres eleccions democràtiques.

El viratge i més enllà

Vista des del present, la reubicació laboral es viu amb un to de tranquil·la normalitat. Quan prenen la decisió de canviar la vida professional, tots dos tenen prou formació per afrontar el repte de preparar una oposició i guanyar-la. Titulada superior, Cristina

esdevé professora de valencià en l'ensenyament secundari; Manuel, que no havia acabat els estudis superiors, entra a l'Ajuntament d'Elda. El viratge no suposa, en cap cas, abandonar l'activisme compromès. El seu gir s'inscriu, però, en un context de mudança més vast que afecta el conjunt de l'extrema esquerra de l'Estat, per a la qual la transició democràtica comporta l'arraconament progressiu i la desaparició de la major part dels seus partits (Laiz, 1995). El MC sobreviu a costa de forts sotrac i profundes mutacions (Cucó, 2008b i 2010). Les reflexions de Manuel il·lustren com s'experimenten, en primera persona, alguns d'aixos canvis:

A partir del 82-83, empieza a haber un cambio, que es cuando empieza la movida en Madrid: social y culturalmente empiezan a eclosionar formas más sueltas y más liberales de vida. Yo recuerdo que, en esa época, pasamos de una vida espartana, donde no había vacaciones, donde todo el dinero que ganábamos era para el partido, donde no había nada de ocio y de relajamiento... El primer año que me fui de vacaciones creo que fue en el año 80; entonces es que no habían vacaciones, es que no tocaba irse de vacaciones —hay que estar ahí, al pie del cañón—, o te ibas a un camping aquí, a la playa, pero viajar por ahí, no, aunque tuvieras medios —te tocaba aportar al partido todo (ten en cuenta que partidos como el MC se sostenían económicamente por las aportaciones de la militancia)... Y, en fin, ¿qué quieres que te diga? Teníamos mucha fe y mucha esperanza, y mucha caridad. Y lo que te refería es que ahí hubo un cambio importante, hubo gente que lo dejó entonces.

El sotrac va ser immens; la sensació de fracàs, tremenda. Les paraules de Cristina ens mostren els fils que componien la trama del desencís entre els militants revolucionaris:

A mi, a lo millor, no m'ha passat; però tinc molts amics i molta gent propera que li ha passat, de dir: quan tu has viscut la teua militància com alguna cosa decisiva per al canvi social, perquè estaves convençut que la revolució estava ahí, tu estaves disposat a deixar lo que fos, lo que te diguessin, 24 hores del dia... Clar, quan tot això se va diluint en el temps i apareix que, en realitat, el que tens enfront no és la possibilitat d'un canvi radical als quatre dies, sinó que és una modificació tal vegada d'uns valors, d'un comportament, de posar algunes experiències en pràctica, dinamitzar a determinades iniciatives i tal, tot queda molt diluït en quant a la importància. Dedicar-li 24 hores a això, dedicar-li la teua vida a això, clar que t'ho penses.

Una de les opcions enfront del desengany i la paràlisi política fou modificar el pensament i l'acció. Aquesta és la via escollida pel MC, que inclou abandonar l'activitat sindical —un fet que compartixen Cristina i Manuel, encara que per raons distintes—, la desmitificació de ser obrer i la renúncia —en eixe mateix ordre— del leninisme i el marxisme. Noves dedicacions de caràcter més humanista i solidari substituïxen les anteriors. També el funcionament tancat de les cèl·lules i del secretari polític —que ho controlava tot— es canvia per unes formes organitzatives més flexibles.

Evidentment, els *tempos* i el caràcter de les transicions personals són força diferents. En el cas de Cristina, el vertigen que suposa passar d'una època de certeses totals a una època de dubtes es tempera amb l'assumpció gradual i creixent de responsabilitats a l'interior del MCPV. Des de l'inici havia estat una de les persones amb més projecció pública de l'organització —no només sindical, sinó també d'intervenció política—; també havia estat molts anys en el Consell Nacional i en la Permanent del partit, on havia tingut un paper secundari. Però el 1994 l'assemblea que decidix convertir el MCPV en una

associació cívica anomenada Revolta la consagra com la líder indiscutible i estimada. A partir d'eixe moment, el temps que li deixa lliure el treball a secundària el dedica íntegrament a Revolta, i això fins a la seua mort, ocorreguda al desembre del 2003.

I, clar, ja me toca jugar un paper més directament de responsable de l'organització. És cert que el funcionament és molt col·lectiu... Però tot el que era orientar, o dinamitzar, o intentar dirigir el conjunt de l'organització, pues era una responsabilitat que jo considerava meua. En el lideratge polític, també n'hi han uns aspectes que tenen a vore amb tasques que no són directament internes. Vull dir que jo he continuat fent bastant tasca de representació política en camps que són molt masculins —per exemple, en el... treball nacionalista... I, després, *bueno*, ha hagut una època en la meua vida en què també ha hagut bastant intervenció feminista, pública i també interna, perquè eixa és una guerra guapa que fem ahí, en l'organització. Però... he hagut de deixar tasques (per la malaltia), que no arribava, aleshores diguem que m'he especialitzat més en la lluita nacional i en Revolta.

En el cas de Manuel, les coses transcorren de manera diferent. Durant catorze anys combina el treball a l'Ajuntament amb l'activisme sindical i polític; tanmateix, els seus plantejaments obreristes comencen a fer aigües i, a poc a poc, deixa de trobar sentit a la labor a CCOO. Estudia dret i, en acabar, se li presenta la possibilitat de canviar de treball i se'n va a la Diputació d'Alacant a ocupar un lloc de direcció. En eixe moment (1991), ja s'ha produït la *debacle* del partit en l'eix Alacant-Elda-Petrer, i solament queda un grupet estable de sis o huit persones que continua reunint-se periòdicament per estudiar i debatre temes d'actualitat, que participa en *mogudes* solidàries, en l'ecologia, el feminisme i el món ciutadà. Entre ells hi ha Manuel, que no dubta a qualificar el seu compromís d'ara com a *light*.

És un grup de persones que tenim una certa relació d'amistat, que tenim una identitat ideològica i, sobretot, un passat, d'haver passat per moltes dificultats, moltes lluites, i el sentiment de mai haver-te venut políticament, o com a col·lectiu d'haver tingut una posició crítica *ante* les institucions o de determinats processos de reforma política que no estàvem d'acord, i haver donat suport i haver participat en *casi* totes les batalles.

Conclusions

Més enllà de diferències que separen els respectius contextos, resulten aclaparadors els paral·lelismes existents entre les vides dels *établis* francesos de què ens parla Dressen (1999) i les vides de Cristina i Manuel. En totes hi ha una època de centralitat marcant que es correspon amb el temps d'*establiment* obrer. El que impacta d'eixe període vital és la profunditat de les conviccions, la capacitat d'abandonar-ho tot (família, posició i privilegis), l'entusiasme amb què es mamprèn la nova vida i, amb ella, el procés de mobilitat social descendent, l'obediència a les directrius del partit i l'adscripció a una ètica i uns valors extremadament exigents d'implicació personal total i permanent. Cal fer notar que les condicions de clandestinitat i repressió en què es desenvolupa l'esquerra revolucionària a l'Estat durant el franquisme (Cucó, 2007a) no semblen exercir una influència important sobre els trets distintius d'aquesta adhesió extrema. Els esmentats elements són els que faran que Marnix Dressen consideri el moviment dels *établis* com una mostra químicament pura de religió política (1999: 350 i s.).

També són molt similars les explicacions adduïdes per explicar el viratge que suposa deixar la fàbrica i encetar un nou camí professional. En aquestes explicacions s'hi barregen dos tipus de qüestions: unes es vinculen a raons personals o fets externs, sovint no controlats pels actors (separació de la parella, atur de llarga durada, malaltia, etc.); les altres evoquen esdeveniments polítics que estructuraven el període i influïxen tant en els grups d'extrema esquerra com en el conjunt de la societat. Resulta significatiu, per acabar, que tant els *établis* francesos com Manuel i Cristina tenen un esguard ambivalent de vella experiència, de la qual sobretot destaca allò que els ha aportat de positiu (habilitats personals i socials, actituds vitals, valors morals, amistats per a tota la vida).

Bibliografia

- CUCÓ, Josepa (2007a). «La izquierda de la izquierda. Un estudio de antropología política en España y Portugal». *Papeles del CEIC*, vol. 2007/1. València: UPV, març. [Revista electrònica de la UPV: <<http://www.ehu.es/CEIC/pdf/29.pdf>>, 29 pàg.]
- (2007b). «De jóvenes radicales a alternativos maduros. Apuntes antropológicos sobre la evolución del Movimiento Comunista en España». Luis Cunha i Manuela Cunha [org.]. *Interseções Ibéricas. Margens, passagens e fronteiras*. Lisboa: 90 Graus Editora. [P. 313-336.]
- (2008a). «Recuperando una memoria en la penumbra. El Movimiento Comunista y las transformaciones de la extrema izquierda española». *Historia y Política*, núm. 20. [P. 73-96.]
- (2008b). «Permanecer mutando: Revolta y las transformaciones de un antiguo partido revolucionario». Mercedes Jabardo, Pilar Monreal i Pablo Palenzuela [coord.]. *Antropología de orientación pública: visibilización y compromiso de la antropología*. Sant Sebastià: Ankulegui-FAAEE. [P. 149-170.]
- (2010). «De cómo un partido de la izquierda revolucionaria se convierte en una ONG». Dins Josepa Cucó i Beatriz Santamarina [coord.]. *Políticas y ciudadanía: miradas antropológicas*. València: Germania-Associació Valenciana d'Antropologia (AVA). [P. 27-45.]
- (2011). «Feminismo y militancia política. El feminismo del MC y de las organizaciones postemeceras». Ponència presentada al XII Congreso de Antropología de la FAAEE, Simposio «Etnografiando resistencias». Lleó, 6-9 de setembre del 2011.
- DRESSEN, Marnix (1999). *De l'amphi à l'établi. Les étudiants maoïstes a l'usine (1967-1989)*. París: Editions Belin.
- (2000). *Les établis, la chaîne et le syndicat. Monographie d'une usine Lyonnaise*. París: Editions L'Harmattan.
- LINHART, Robert (1978-1981). *L'établi*. París: Éditions de Minuit.
- LAIZ, Consuelo (1995). *La lucha final. Los partidos de la izquierda radical durante la transición española*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- FRIGOLÉ, Joan (1997). *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador*. Barcelona: Muchnik Editores.

PRAT, Joan (2007). *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Barcelona: Editorial Bellaterra.

SANZ, Jesús (1976). *El movimiento obrero en el País Valenciano (1939-1976)*. València: Fernando Torres Editor.

Re(s)ligare. Vivencias, objetos y deseos

JUAN M. GARCÍA JORBA
Universitat de Barcelona

Antropología. Un nombre extraño, gramaticalmente. Un nombre que se conjuga. En plural. La antropología es la disciplina de lo plural, de lo diverso. Sin embargo, paradoja donde las haya, esa ciencia de lo diverso es propensa a enfatizar lo particular. Así, reconoce la especificidad de formas de vida en la misma medida en que, anclada en una constante reformulación de su identidad, revive agradecidamente la singularidad de aquellos cuya vida y obra contribuyeron a dotarla de bagaje y sentido. Por eso, la antropología es también una selección de grandes nombres, próceres destacados que incidieron, y tal vez aún lo hagan, en varias generaciones. Clásicos de distinto pelaje teórico y ascendencia nacional, de diversa sensibilidad y alcance, vigentes, acaso, a través del proceso de conformar un sentido común, una lógica, un proceder y, en cierto modo, una cultura colectiva que permite desarrollar reconocimientos entre afines, incluso más allá de la academia. Sin embargo, el espacio de lo singular y significativo no se limita al canon. La antropología se abre a la vida, y las vidas, en plural, organizan significados sobre la base de experiencias específicas. Mi concepción de la antropología, como la de muchas otras personas, difícilmente puede imaginarse sin el influjo de Joan Prat.

A mi modo de ver, la mejor forma de homenajear a Joan consiste en mostrar lo viva que es su herencia en mí, y eso se logra recurriendo a lo que ahora es y será vivo, a un proceso de investigación en curso en el que cristalizan muchas de las enseñanzas que me transmitió. Por ejemplo, la fascinación por explorar las biografías ajenas, la religión como estrategia de búsqueda de sentido a la experiencia y el sentir, o la superación misma del vértigo del trabajo de campo. Así pues, la vocacional rata de biblioteca emerge de su merodeo por las silentes estanterías para retomar el contacto con los humanos.

Las sombras imperan en una sala pequeña. A mi derecha, el hogar de una chimenea en desuso. Sentado en un sillón antiguo y algo raído tengo frente a mí a D., varón a un año de la cincuentena. Va vestido de etiqueta, lo cual equivale a decir de riguroso negro. Calza botas brillantes cuyas cañas se introducen en pantalones de cuero. Su camisa de seda está ligeramente abierta, y sonrío mientras deposita un vaso de refresco sobre la mesa. La mesa es un ataúd. Un ataúd con herrajes metálicos que abraza una estructura transparente de metacrilato, lo que permite la visión del usuario interior, caso de haberlo.

Bajo el ataúd, una vieja alfombra de tonos rojizos, pardo intenso y negro. Más allá de su aportación decorativa tiene la funcionalidad potencial de enrollar, inmovilizar y sofocar a quien se preste. A escasos cinco metros a mi izquierda, la pared del fondo se abre a un ventanal que concede, si los cortinajes y los participantes lo permiten, la visión de la mazmorra, bien nutrida de instrumental y estructuras de soporte orientadas al ejercicio de la dominación. A escasos dos metros de D., suspendida del techo, una jaula de hierro espera albergar a algún inquilino. Estoy en el Club Espinas, una institución de referencia en el mundo BDSM¹ de Barcelona. He sido invitado por D. para hablar tranquilamente de su pasión manifiesta. «Los libros forman parte de mi vida. Una parte importante. De hecho, yo soy como soy, en parte, gracias a ellos. Lo curioso es que, pensándolo bien, tal vez el libro más importante en mi vida sea, precisamente, un libro que nunca llegué a leer. Porque si lo hubiese leído, mi vida, posiblemente, hubiese cambiado, y yo no sería como soy. Sería de otra manera, aunque es imposible saber hasta qué punto sería diferente a como soy». La dimensión azar incide en las vidas. También en las investigaciones. Procurar clarificar las lógicas culturales que pautan ciertos consumos intensamente vividos y relativamente minoritarios permite, en ocasiones, el acceso privilegiado a universos sociales imprevistos por el investigador y, por añadidura, el contacto con singulares itinerarios existenciales.

D. es un barcelonés cuya vida ha ido «ampliando límites en todas las esferas». Único miembro de su familia extensa con estudios universitarios concluidos, vive sus primeros años en los márgenes del barrio en el que nace, pues «ese era mi mundo. Mira, yo no oí hablar catalán hasta que llegué al instituto, porque estaba en un barrio de inmigrantes andaluces, gallegos, castellanos, murcianos [...]». Todavía reside ahí, en «una casa que he pagado dos veces, la primera, claro, y luego otra vez tras el divorcio, para que volviera a ser del todo mía». Son cincuenta metros ubicados a considerable altura en una zona de la ciudad donde «se respira mejor y se está más fresquito, tres grados por debajo de la temperatura del centro». Vive ahí con su mujer y sus tres hijas, que hace poco han estrenado un nuevo dormitorio. La casa está diseñada para optimizar el espacio disponible. Hay estanterías en el pasillo, en su pequeño despacho, en el luminoso salón-comedor; incluso su alcoba brinda acompañamiento de papel. Conforme se entra en ella, y antes de acceder a la cama, es preciso sortear una columna de cajas de cartón que casi alcanza el techo. «Pues habrá cerca de quinientos, aquí dentro. Tal vez más. Muchos son viejos, novelas, libros de texto de cuando yo o V. [su mujer] estudiábamos. Algo habrá que hacer con ellos, claro, esto no puede estar siempre así, pero es que la casa es pequeña». Sobre el cabezal, una pintura realizada por su esposa lo representa sentado en un trono, sonriente y fusta en mano, mientras ella reposa a sus pies, semisedente, ambos ataviados como corresponde a la situación.

El proceso de ampliación vital de D. y su interés por los libros parecen confluir en un afán por romper con ciertas expectativas. «En el barrio tú eres hijo de paleta. ¿Cuál es el destino? Seguir la profesión de tu padre. Mi única salida era estudiar [...]. Yo no quería trabajar como mi padre. En varias ocasiones le había acompañado a encalar y eso a mí no me gustaba; yesero es un trabajo durísimo. Te jodes la espalda. Además, no me gusta el tacto del yeso. Tiene su gracia, porque un profesor al que no le gusta el yeso [...]». El tránsito de hijo de yesero a profesor de filosofía en un instituto del área metropolitana exige haber asumido decisiones. D., alumno excelente con media de matrícula de honor, opta por arriesgarse en aras de acariciar proyectos de futuro. «Yo quería ser médico. Me

1 Acrónimo de *Bondage*, Disciplina, Dominación, Sumisión, Sadismo y Masoquismo.

fascinaba. No sé por qué. Pero, claro, para eso tenía que cursar la especialidad de ciencias. Era consciente de mis limitaciones formativas. Sabía que para sacar adelante los estudios de letras, por muy exigentes que fuesen, sólo necesitaba perspectiva; pero para cursar ciencias necesitaba base. [Por eso] decidí cambiar de centro, buscar un instituto que fuera de mayor exigencia [...] y mi media, por supuesto, se resintió». Como preparación para ese reto, compró un libro de matemáticas. Tenía la intención de ganar tiempo al tiempo leyéndolo en verano. Así, iniciaría la adquisición de esos cimientos que echaba en falta. «No recuerdo que me dedicase todo el verano a nada especial. Lo de siempre. Fútbol, amigos... supongo. La cosa es que el libro quedó sin abrir. Si hubiese hecho el esfuerzo, si hubiese leído ese libro, mi camino habría sido otro. Sí, pude haber sido otra cosa, y no lo fui. Como otras personas en mi vida, que pudieron ser lo que finalmente no fueron, por circunstancias, o actitudes, o decisión. De cualquier forma, eso queda ahí, en la memoria. Nunca olvidas lo que es relevante en tu vida, aunque no haya cuajado. Al final me decidí, no sé por qué, por letras. Igual por inercia, o porque en letras encontraba que disfrutaba buscando respuestas [...]. La cuestión es que mi compromiso con la filosofía se abrió de forma intuitiva. Me interesaba la reflexión y el conocimiento, la búsqueda... para mí eso tenía un aura de misterio». En el marco de la reflexión de D., un libro virgen emerge como catalizador de cuanto en muchos relatos biográficos puede denominarse el *turning point*, el punto de inversión, el momento decisivo a partir del cual todo será diferente.

Relatar la vida es, en cierto modo, una danza de palabras que permite transitar del presente al pasado, para desde allí extenderse de nuevo hacia un presente que aparece representado como futuro. Los movimientos discursivos pueden seguir un patrón lineal, temático, o cristalizar mediante una combinación compleja regida por el potencial asociativo de las evocaciones. En este proceso, recordar permite actualizar enigmas, releer acontecimientos que manifiestan su propia lógica. «Los libros pueden ser muchas cosas, pero raramente son inocentes. Es el caso de las novelas de Marcial Lafuente Estefanía. Yo tenía tres años y, claro, no los leía. Lo que sí hacía era sacarlos de su escondite, en el interior de un mueble del comedor, y entonces me escondía allí dentro, muy callado. Me sorprendía que mi madre siempre me encontrase. Más tarde descubrí que eran los libros los que me delataban, llamativamente desperdigados ante la puerta cerrada de aquel armario. Sí. Los libros siempre dan pistas acerca de aquellos con quienes conviven. Lo que sucede es que las pistas no son tan evidentes como eran aquellas. Y uno, con el tiempo, aprende a esconderse mejor entre sus librerías»². Libros ocultos en armarios y libros expuestos en estantes. Sólo seis a la vista, fruto de una efímera relación clientelar de su padre con el Círculo de Lectores. Nada sorprendente, pues «en casa de los padres de mis amigos yo no veía libros, porque eran inmigrantes de primera generación. O sea que no me sorprendía que en mi casa hubiese pocos libros entonces. Además, no recuerdo haber visto mucho leer a mis padres. Mi padre leía algo, pero mi madre era analfabeta. Me dictaba las cartas para que se las escribiese. Yo me di cuenta de esto tarde».

En un contexto donde libros y lectura no se enraízan en la tradición familiar ni en las aficiones prevalentes de sus padres, el tránsito hacia unos y otra se vehiculará de forma

² El sentido de este mejor esconderse puede esclarecerse cuando comenta que «los libros también permiten que me oculté. Ocultan mi identidad BDSM. Cuando alguien visita mi casa, se lleva la imagen del papá profesor intelectual. Ya estoy etiquetado. Ya soy eso para ellos, y por supuesto no puedo ser nada más, y aún menos algo que rompa sus supuestos, su frágil concepción del orden de las cosas. Están ciegos, porque sólo ven muchos libros... ¡cuando tengo toda una sección BDSM! Aquí demasiada gente se guía por estereotipos. [...] Yo soy beneficiario del estereotipo de la persona vinculada al libro. Mi imagen es la salvaguarda de mi intimidad».

académica en la escuela, y lúdica fuera de ella. «Recuerdo que cuando estaba en Sant Pol [de Mar] iba a la playa a recoger cascos que la gente dejaba tirados cerca de unas rocas. Yo llevaba una bolsa, los recogía y los llevaba a un bar donde me daban el importe de los cascos, y con ese dinero me compraba bucaneros o tigretones que traían fórmulas-uno que montaba, o me iba a la librería y compraba esos libros de Bruguera que eran clásicos de aventuras pero en dibujos y con bocadillos. Estaba todo Julio Verne, Miguel Strogoff, y era una muy buena idea; te introducías en la literatura a través del cómic». La novela ilustrada se convirtió en una pasión para su hermano mayor, coleccionista de Marvel, pero en D. sólo constituyó una etapa, pues «el cómic es una buena introducción al libro, pero no te aporta la libertad de imaginación que te permite construir imágenes, porque [ya] te las da [hechas]. Es como un andador, [útil] hasta que entras en el libro, que es puro simbolismo y ya no tiene iconografía. Entonces eres tú quien construye esa iconografía en tu mente mediante la imaginación. Por eso, si antes has leído el libro y luego ves el cómic o la película, es frecuente que te defraude». El origen de esas decepciones emergió tras el fin de su infancia. Se trataba de una atracción tan vinculada a la lectura como al hábito de adquisición. Compraba en el barrio, en las librerías-papeleerías que le eran accesibles, con independencia de que se tratara de ensayo o novela. Rememora un lejano fin de semana destinado a descubrir *La comunicación no verbal* de Flora Davis, así como el impacto que le produjo la lectura de *El túnel*, de Ernesto Sábato, un libro «neurótico», centrado en la fragilidad de las anticipaciones y expectativas románticas, aunque ahora «no creo que sea la mejor lectura para un adolescente [...] y menos si, como era nuestro caso, chicos y chicas estudiábamos por separado, en edificios diferentes, aunque fuera un centro mixto».

Para entender su afán por los libros y la lectura en condiciones no propicias «hay que preguntarse qué me daban que no pudiera encontrar en ningún otro lugar, y a mí los libros me daban unas experiencias a las que no podía acceder de ninguna otra manera, y en aquel momento me permitían viajar, y te evadías del presente [...]. El libro te ofrecía una perspectiva que tú no tenías. El libro te estaba enseñando, te estaba formando... en la medida en que tú aprendías». Una enseñanza que llega al extremo de ayudarle a vivir, y habida cuenta de que es de bien nacido el ser agradecido, concluye que «amo los libros. Es un amor... diferente al que puedo sentir por mi mujer o por mis hijas, claro [...]. Me ofrece entretenimiento, me ofrece conocimiento, me ofrece una conexión con las vidas, las ideas, los sentimientos de otras personas; gracias al libro tengo acceso a la experiencia ajena mediata. Eso está ahí, yacente, a la espera. Y cuando entras en contacto, eso te cambia... Pero te cambia desde tus propias vivencias, que te dan perspectiva y contexto. Eso, creo yo, que es lo fundamental. Tú eres parte del resultado de la lectura». No obstante, ese amor no se circunscribe en exclusiva al ámbito de los contenidos.

Por mucho que se refiera al libro en singular, como categoría, D. reconoce diversidades que le son particularmente significativas. Así, «hay tantos tipos como tipologías quieras imaginar. Pero para mí, fundamentalmente, hay libros para leer, para ojear y para consultar. Casi todos los libros que considero imprescindibles para mí son de consulta o ensayo [lectura]. Los libros para ojear son aquellos que te ofrecen expectativas, y aunque su promesa no cristalice en ese momento, son libros que, tarde o temprano, tienes que redescubrir». A esos tres tipos cabe añadirle un cuarto, que adquiere una relevancia diferente. «Hay libros para tocar. Para tocar y oler. Son aquellos que tienen una calidad por el tipo de encuadernación, de papel, incluso puede que por sus grabados o ilustraciones». Más allá de su eficacia clasificatoria, las cualidades de los volúmenes marcan el tipo de

relación que mantiene con ellos. Impera una pauta invasiva, pero las excepciones a la misma responden a una lógica complementaria. «Yo compro y leo libros, o los acaricio. Yo leo el libro, lo rayo y subrayo, lo sobo, lo trabajo, lo anoto... íntimo con él. Intimamos. Reconozco que hay libros que leo y no subrayo ni anoto, con cuyo tacto y aroma disfruto; es otra forma de relacionarme con ellos, más contenida, pero es mi relación con ese libro, en singular, no con ese libro como mero representante de una categoría arbitraria, por selecta y exclusiva que pueda ser». Es un modo de distanciarse de cualquier tentación de coleccionismo, salvo que se le considere coleccionista de las obras que ha leído.

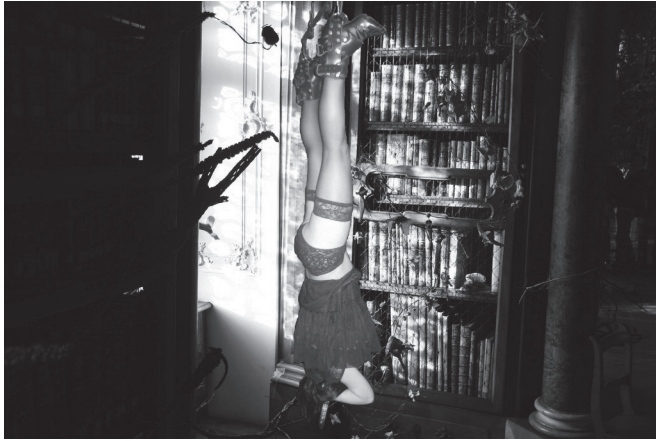
El establecimiento de un vínculo personal con los libros tiene dos efectos, bien sea por el goce sensorial, bien por el estímulo intelectual que le proporcionan. Por un lado, suscita entusiasmos hacia el objeto, pues para D. «*un libro es un regalo; [aunque] muchas veces, [es] un auto-regalo, porque no es fácil acertar con un libro para mí, salvo que sea de un autor que me guste mucho o de una temática que me interese. Pero entonces el problema es que muy posiblemente ese libro ya me lo haya comprado yo*». Por otro, sin embargo, esa elevada valoración le comporta severas servidumbres, ya que «*su eliminación [de los libros] es un capítulo que tengo por resolver. Cuantos más lazos emocionales tienes con un libro, más difícil es desprenderte de él. He eliminado algunos libros de texto, y también alguna que otra novela, además de todo lo que se llevó mi ex [esposa]... pero los otros... prefiero comprar menos*». Las dificultades de desprendimiento no responden forzosamente a una renuncia definitiva, pues «*me cuesta mucho prestar un libro. Libro prestado es libro perdido. Por eso sigo una disciplina muy rígida. No dejo un libro a cualquiera, y cuando lo hago lo anoto. Al cabo de un tiempo, llamo a la persona para comprobar que recuerda que tiene mi libro, y que es mi libro. Pasado un tiempo, ¿qué va a hacer con el libro? Igual ya no lo tiene, lo ha dejado... Muchos libros que antes no encontraba era porque los había prestado... ¡y no recordaba a quién! No. Hay que ser muy estricto con dejar libros*». Sus palabras sugieren que uno de los sentidos de la posesión del objeto está en estrecha relación con su accesibilidad, cualidad estrechamente relacionada con la dimensión espacial. «*[Considerando el tamaño de mi casa] el orden de mi biblioteca es un problema. Es un orden frágil. Cada cosa debe estar en su lugar. Unas manitas curiosas pueden crear verdaderas devastaciones. ¿Dónde estaba aquel libro? Nadie lo sabe, y nadie lo ha tocado. Las pequeñas ya saben que no pueden tocar los libros. Tienen los suyos. Y si quieren ver uno de los libros de papá, papá ha de estar delante. Pero el orden organizativo también es un problema, porque no es un orden indiscutible [...]. Tiene su lógica, una distribución temática. Pero ¿cómo decides a qué temática atribuir un libro? Es más difícil de lo que parece. Hay libros que te lo dicen, te lo transmiten de forma inequívoca; otros... me lo dicen los libros que están a su lado*».

La vocación bibliófila de D., «*un vicio carísimo*», establece un nexo entre funcionalidad instrumental y asimiento emocional que acunan cuanto, acaso, aparece como eje de su modo de relacionarse con el mundo. «*Hay un cierto grado de concupiscencia en mi relación con los libros. Una concupiscencia material y espiritual. Y eso está asociado al deseo. El deseo es, para mí, el anhelo de poseer, de disfrutar, de disfrutar mediante esa posesión. También es una promesa... La fuente del deseo es más importante que el objeto que deseo ¿Nunca has ido a cazar libros? Es emocionante. Hay la caza con mira telescópica. Ahí vas con un objetivo muy claro. Quieres aquel libro, lo buscas y lo consigues. A veces es una caza difícil, porque el libro está agotado y no se encuentra. Es igual. Cuanto más difícil, mayor el estímulo y el placer cuando lo logras. Y luego está la caza... que satisface*

tus ganas de cazar... a ver qué encuentro. Y entonces está claro, ahí también está el deseo, porque los libros te llaman. La apariencia del libro, su aspecto, su dimensión visual y táctil, también forman parte de su atractivo, y del deseo que pueden suscitar en mí. Si los libros estuvieran vivos, también se maquillarían para que les deseáramos. Ahí está el deseo de la portada. Es uno. Y otro es el que sale del descubrimiento, de su contenido, de su aportación, sin que tenga que ver con la portada o la contraportada. En ambos casos, disfrutas explorando. Me encanta recorrer los estantes de las librerías, dejar que los libros me llamen, jugar con ellos ojeándolos, descubriéndolos, escuchando sus promesas... aunque no siempre las cumplen». El deseo aparece como un elemento vertebrador que participa en conferir sentido a sus días, y que extenderá sus exploraciones allende las estanterías, porque «en la vida tienes que optar. Freud lo planteó claro, o persigues el placer o huyes del dolor. Yo he optado por deseo y disfrute, fíjate, con D., como mi nombre. Con D. de determinación. Si no estás determinado a disfrutar de tu deseo, a darle salida, nunca lo harás. Tú mismo te niegas esa posibilidad. Pero siempre tendrás recursos disponibles y muy accesibles para tranquilizar tu ánimo mediante la renuncia». Una decisión, con D., que le llevará a morar en universos eróticos no hegemónicos y susceptibles de estigmatización. Un proceso exigente.

D. se introdujo en el BDSM por «inquietud vital. Tenía la sensación de una... ausencia difusa. Una sensación de carencia imprecisa, sin consciencia de qué. Eso es lo que adquieres luego, y luego es cuando lo significas como BDSM. Pero antes necesitas referencias. En caso contrario puedes llegar a vivirlo muy mal, pues la práctica, por sí misma, no tiene contenido y puedes llegar a vivirte como una persona con predisposiciones... ¿poco edificantes?, ¿desviadas? Al menos, esa es la visión que te da la sociedad. [...]. Por eso hay quien vive su deseo como un problema, porque lo trata como inclinación y no como una parte más de sí mismo, y lo vive sin discurso, sin reflexión, escindidamente. La perspectiva que da la afinidad y la normalización es importante». La afinidad, en todo caso, emerge a través de la interacción significativa. Eso comporta dar con un espacio en el que compartir experiencias y descubrir los sentidos que las subyacen, motivo por el cual «mi condición BDSM apareció cuando entré en contacto con la comunidad a través de un club temático, de sus charlas y debates. ¡Deberías haber estado en los que organizaba Lady Chablis! Eso era entonces el Espinas. Ahora ya no es lo mismo...». No obstante, con anterioridad al conocimiento y desarrollo de un discurso significativo sobre su modo de sentir y satisfacer el deseo erótico, D. iba a experimentar un período de travesía en el desierto. «A mí me interesaba practicar y experimentar con mi deseo y el deseo ajeno; especialmente con mi deseo [...]. Incorporaba, con muy poco éxito, la atadura a mis relaciones sexuales. Una vez solicité a mi primera mujer que se dejase atar a la cama.³ Se lo tomó fatal, pero accedió. Luego, de repente, se echó a llorar. No hicimos nada. Fue desagradable. Yo también me sentí fatal. Quien ha pasado por ello sabe a qué me refiero. Por eso, para mí es fundamental que la persona con la que vivo sea mi cómplice, tanto en la vida como en el deseo, pues la clave del BDSM está en la confianza».

³ D. es reconocido en el entorno BDSM como un experto en el *arte del bondage*, actividad de finalidad erótica consistente en la aplicación de ataduras para sujetar, inmovilizar y/o suspender a una persona. Como él mismo señala, «en la práctica de atar, pues entonces [en sus tientos iniciales] lo que hacía sería muy osado calificarlo de bondage, me apetecía sobre todo experimentar la sensación de poder, de dominio. En el fondo, es un juego mental. Has de conseguir que la otra persona sea consciente de su situación de sumisión, y que la disfrute. Es el momento de la gran paradoja, atándola la liberas, desatas su deseo».

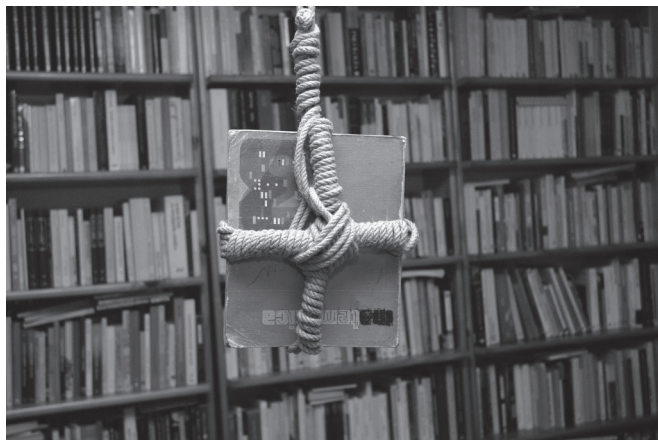


La gestión del deseo erótico en D. muestra afinidades no sólo con las personas, sino con la esfera de los libros. «Ya antes de pensarme como BDSM había comprado varios libros de Sade. Libros que he leído, por supuesto. Todos. Muchos otros dicen haberlos leído, y es falso. Mi nombre [en la comunidad] parte de uno de sus personajes, y jamás nadie ha reparado en ello [...]. De acuerdo que literariamente Sade es un tostón; Las 120 jornadas es insufrible. Pero Sade es muy sugerente, como también el Marqués de Pelleport, un gran desconocido y que fue vecino de prisión de Sade». Más allá de las prístinas exploraciones bibliográficas, el discurso de D. también se vincula al mundo literario de un modo más implícito, pues «el BDSM es, en lo esencial, la posibilidad de vivir un relato. Antes y durante el juego, dibujas e interpretas personajes, volcando en ellos fantasías y deseos. Si es el caso, pones los límites pertinentes. Cuanta más sinceridad haya entre los partícipes, mejor. Aun dominando, te desnudas [emocionalmente] frente a la otra persona, que a fin de cuentas hace lo mismo ante ti. Si esa relación funciona... es imaginación, complicidad, confianza y satisfacción. Es algo que emborracha, e incrementa tu adicción... al deseo. Buscas y vives una ficción, resignificas unas prácticas socialmente mal vistas y abres una puerta a la satisfacción de tu intimidad».

La presencia estratégica de los libros en la vida de D. impone su desplazamiento prospectivo y transgeneracional mediante una socialización a la que viste de sentido y dimensión trascendente. «Yo les digo a las [hijas] gemelas: los libros son los tenedores de todas las ideas del mundo, tanto de las que conocéis como de las que conoceréis, como de las que nunca conoceréis. Los libros siempre os contarán cosas diferentes, os harán pensar u os entretendrán, os pondrán tristes o alegres, pero siempre os darán cosas». Sin embargo, debe considerarse que, más allá de cualquier discurso que proponga, la constatación natural de ciertas prácticas, aquel entorno, en definitiva, del que careció en su infancia, es un factor crucial en la transmisión del deseo bibliófilo. «En una ocasión, un amigo llamó la atención a las gemelas. Estaban sentaditas en unas viejas butacas y tenían libros en sus manos. Se aproximó y les indicó que no podían leer porque los libros estaban al revés, e intentó que les diesen la vuelta. No tuvo éxito. Continuaron haciendo lo que hacían tal y como lo hacían. Por supuesto, lo que hacían no era leer, sino apreciar el tacto, la visión de las páginas, el colorido de las ilustraciones, y creo que también reproducían lo que habían visto hacer a su padre una y otra vez». Los libros ayudan a vivir, pero las vidas no

son eternas. «A veces lo pienso. El destino de mi biblioteca será el de muchas: la segunda mano. Está escrito. Igual tarda una generación. Ojalá mis hijas construyan su biblioteca a partir de la mía. Me gustaría ser capaz de trasladarles el amor a los libros. Más allá [de una generación] ya no existirá ni mi memoria. Sí, esos libros podrán ser para ellas un anhelo [de mí] y un apego [de mí]. Mis hijas me recordarán, y mis libros serán una presencia de mi ausencia. Después... mi vida llega hasta donde llega».

La escueta inserción de fragmentos de una serie de cinco entrevistas en torno a la bibliofilia me permite retomar aspectos de la herencia que Joan ha dejado en mí. Mi inicial reticencia a adentrarme en el trabajo de campo persiste, pero ya no constituye un freno. Transitar puntualmente de un Salón del Reino a un club BDSM se me antoja una buena prueba de ello. Ciertamente, libros y artículos continúan siendo el giroscopio de mis investigaciones —ahí están las aportaciones de Appadurai, Baudrillard, Fahlander, Henare, Miller, Schiffer, Turkle o Woodward—, pero ahora su aportación ya no monopoliza en exclusiva las primeras etapas. Por su parte, mis pesquisas en pos de esclarecer aspectos de la realidad sociocultural mantienen la vocación por la inspección biográfica, por la recopilación de relatos en los que anécdotas, emociones y trayectos convergen mediante la rememoración de vivencias. En este caso, y en aras de ajustarse a los objetivos asociados al objeto de estudio, relatos estructurados en torno a los modos de relacionarse y experimentar los libros y la lectura. Ahora bien... ¿acaso la religión, vínculo privilegiado de nuestros pretéritos desvelos, ha desaparecido de mi presente? ¿Acaso los antiguos fuegos que compartía con Joan han devenido meros rescoldos a la espera de un destino ceniciento? Formalmente, sí. En esencia, no. Mantengo mi fascinación por los esfuerzos que los humanos dedican a fin de dotar de sentido a sus existencias. No obstante, conocer a D. me permite argumentar otra forma de persistencia. Etimológicamente, a tenor de Lactancio, religión puede venir de *religare*, de atar... en el presente contexto, vidas y libros. Una particular variante de *bondage* que enlaza deseo y objeto, espíritu/emoción y materia.



Habida cuenta de que las relaciones etnográficas pueden ligarte a algunas de esas personas asépticamente denominadas informantes mediante el trenzado de complicidades, me permito una travesura. ¿Sería D. lo suficientemente generoso como para practicar un *bondage* a ese libro que nunca leyó? ¿Admitiría que lo fotografásemos e incluyésemos

en el texto de homenaje? ¡Por supuesto que sí! ¡Él también ha tenido maestros! Buscamos la obra durante toda una tarde. Irónicamente... ¡se había desprendido de ella! Pero eso no es mayor problema. «Chico, la imaginación es clave en el BDSM. Lo importante es el juego de roles. Cogemos otro libro de matemáticas y le atribuiremos su condición de personaje». Así se hizo. Y en compensación por la inexactitud histórica de la materia asida, regala otra imagen, la de su esposa suspendida en el marco de una sesión de juego. El fondo de esta fotografía ha sido tratado con Photoshop. Los libros, de nuevo, permiten cubrir intimidades, en este caso la del lugar donde se realizó.

Bibliografía [propuesta por D. para iniciarse en los conocimientos del goce del libro]

- BONNET, Jacques (2010), *Bibliotecas llenas de fantasmas*. Barcelona, Anagrama.
- DOMÍNGUEZ, Carlos María (2004), *La casa de papel*. Barcelona, Mondadori.
- HANFE, Helen (2002), 84, *Charing Cross Road*. Barcelona, Anagrama.
- LYONS, Martin (2011), *Libros. Dos mil años de historia ilustrada*. Barcelona, Lunweg.
- MANGUEL, Alberto (2001), *Una historia de la lectura*. Madrid, Alianza.
- (2007), *La biblioteca de noche*. Madrid, Alianza.
- MARCHAMALO, Jesús (2004), *Tocar los libros*. Cuenca, Centro de Profesores y Recursos de Cuenca.
- (2008), *Las bibliotecas perdidas*. Sevilla, Editorial Renacimiento.
- ZAD, Gabriel (2010), *Los demasiados libros*. Madrid, Random House.

El poder evocador como desencadenante de memoria y creatividad

TERESA DEL VALLE

Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea

Joan Prat señala tres tipos de memoria: mítica, individual y colectiva. Respecto a la primera, y siguiendo a Jean Pierre Vernant (1965) y Carlos García Gual (1989), establece sus orígenes a partir de Mnemósine, quien representa la «encarnación de la memoria mítica por excelencia» (Prat 2009: 269). «Gracias a Mnemósine y a sus hijas, el poeta accede a la *alethé* —verdad que está velada—, que pertenece al tiempo primigenio y único, pero que él puede revivir y rememorar a través de su don: la evocación e inspiración poética» (*Ibid.*, 2009: 269). Es en ese punto donde la evocación emerge como una característica central en el proceso de la elaboración del recuerdo, y que puede «ser espontánea o voluntaria» (*Ibid.*, 271). Mnemósine aparece como primigenia de una genealogía que sitúa en el tiempo mítico la creación de un tipo de memoria que permite ahondar en el análisis del don del recuerdo y, al mismo tiempo, profundizar en el amplio campo de la evocación que está presente en cualquier tipo de memoria. Un objetivo difícil pero apasionante y complejo, porque la evocación pertenece a distintos campos del saber: literatura, antropología, psicoanálisis, arte. La evocación es transcultural y, al mismo tiempo, cobra muchas veces sentido y desvela su riqueza en la contextualización individual y/o colectiva.

Escribir sobre la memoria después de una lectura detenida de *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad* (Prat, 2007) resulta fácil por un lado y un desafío por otro. Prat nos ha regalado un compendio erudito de formas diferentes de aproximarnos a la construcción del sujeto. La gran ventaja es que podemos desarrollar algo sabiendo que posee un enlace con su texto. En mi caso, encuentro el vínculo en la postura de Prat acerca del impacto que tiene la elaboración del recuerdo en sus distintas variantes, que encierra, entre otras, las limitaciones, las ideologías y las posturas ante la vida. Que posibilita una retroalimentación entre quienes la cultivan y las personas que lo reciben (*Ibid.*, 237-250). En muchos casos, cuando de la lectura ajena emergen elementos que nos evocan es el momento en que se produce un efecto que, sin ser conscientes del impacto del punto de partida, nos lleva a elaborar narrativas internas que en numerosas ocasiones sirven para verbalizarlas, y en otras para pasarlas a la escritura. Es aquí donde residiría el enlace principal de mi texto con lo que considero un incentivo intelectual y afectivo de *Los sentidos de la vida...*

Pensar la evocación

Consiste en traer al presente una acción, pensamiento, vivencia, sentimiento o emoción. La evocación se produce desde el presente en las formas más diversas, al darse un proceso hacia el pasado con una amplitud de resultados en numerosas direcciones. Así, puede conducirnos a algo que mantiene una relación estrecha con el punto de partida, una minucia puntual como puede ser el olor del pan recién horneado con experiencias de la niñez, en mi caso, de veranos en un pueblo de Castilla. Pero la evocación es muy amplia y tremendamente compleja, de ahí su capacidad multifacético, y por ello su poder y capacidad para la minucia cualitativa. Se relaciona con la atracción que tienen ciertos acontecimientos, personas, colores, sensaciones, espacios y tiempos para traer al presente otras experiencias distintas de las que se erigen en punto de partida de la evocación. Son procesos atemporales y ahistóricos, y con una gran carga de subjetividad, aunque sí pueden estudiarse si prestamos atención a su contexto, que abarca tanto lo individual como lo colectivo. Antonio Colinas, en *Días en Petavonium*, habla del poder evocador de los aromas cuando se refiere al aroma del campo, de plantas concretas, del «olor ácido de la masa de pan. Y, al fin, el perfume —sí, perfume más que aroma— del pan crujiente y cálido, ya a punto de ser retirado» (1994, 20). «La de los aromas era una clave atemporal, ahistórica, que comprendí entonces, y en años sucesivos, y que hoy comprendo cada vez que en cualquier otro lugar que no sea Fuentes percibo —aunque sea de forma sutilísima, atenuada, entristecida por el paso del tiempo— aquellos mismos aromas» (*Ibid.*, 21).

¿Cuál es la diferencia entre recordar y evocar? Esta es una pregunta que me la generó la artista minimalista Elena Asins (2008), que ha ahondado en la memoria visual, en un intercambio telefónico al hablarle de la evocación como una preocupación central de mi reflexión actual sobre la memoria. Considero que el recuerdo forma parte de un proceso, mientras que la evocación genera grandes saltos temporales, lo que la hace más inesperada y más cercana a lo que muchas veces identificamos como inspiración. En la evocación distingo bases de partida que pueden ser totalmente sorprendidas y muy diferentes del curso que vaya tomando el recuerdo. Pero también puede erigirse en una herramienta metodológica para explorar el pasado, tanto en el proceso autobiográfico como en la elicitación del recuerdo en la biografía o en la entrevista etnográfica. Por ejemplo, la acción de mostrar fotografías de objetos, lugares o personas dejando fluir lo que evocan en un acto de libertad sin condicionar a la otra persona. El campo sensorial y el abanico amplísimo de las emociones estimulan la evocación que no muestra límites y acapara sorpresas, encierra la graduación que albergan los hechos, las actuaciones de las personas, el potencial de los sentidos o sus carencias, el impacto de los actos ajenos y los propios, las relaciones tempo-espaciales; y es tanto individual como colectiva.

En relación con la autobiografía, sería importante detenerse en todo aquello que por concatenación se rescata del pasado para inscribirse en el presente del recuerdo. Así aparecen otras muchas cosas que no se habían recordado y que pueden verse como satélites de la memoria: mecanismos individuales y sociales. Al mismo tiempo, tengo en cuenta la relación con el contexto, que hace que la evocación sea efectiva y que pueda desencadenar reacciones diversas, tanto positivas como negativas. Por ejemplo, recurrir a la atemporalidad para que un acontecimiento pierda su relación histórica con una época concreta y se erija en algo fuera del tiempo de manera que resulte difícil juzgarlo. O bien propiciar actuaciones que generen ciertas experiencias de evocación encaminadas a cohesionar un

grupo. Más adelante aludiré a ciertos encuadres tomados de mi experiencia en el estudio del ritual de Korrika en distintos momentos de su recorrido (Del Valle, 1988: 23-27).

Sucede, así mismo, en las narrativas de los orígenes de los clanes, en el contexto oceánico de Micronesia, que los orígenes estén bien en un animal, bien en una planta o en un personaje mitológico, lo que rompe la concatenación con el devenir histórico. Los rituales, con su amplio espectro de orientación, simbolismo y participación, ofrecen un abanico diverso de incorporación de elementos que propician la evocación, y en los que la evocación puede también producir resultados inesperados como consecuencia de desencadenantes interpretativos.

Identificación de los desencadenantes¹

La evocación es dinámica porque impulsa el ir más allá de la activación de un pasado, lo que puede conducir a intensificar el recuerdo, a enfocarlo más detalladamente, así como a un proceso creativo. También puede existir una relación directa entre el contenido del punto de partida de la evocación y sus resultados, o bien ninguna conexión entre el primero y el recuerdo que suscita, como lo ilustraré más adelante. En mi caso, el olor del pan me ha transportado en ciertos momentos de manera inesperada a un pasado infantil, y me podía haber quedado allí. Sin embargo, en algún momento he dado paso al recuerdo al tratar de visualizar la panadería, que estaba situada en una de las callejuelas cercanas a la plaza, y a fijarme en el panadero, que se movía con una acentuada cojera y con restos de harina en la camisa y en las manos; y en el dorado de la corteza del pan dispuesto sobre el mostrador. Ahí reside el juego que enlaza pasado-presente, y que desempeña un papel importante en las autobiografías, porque permite dar pasos de una manera fluida para desgranar el detalle. Posee un lugar relevante en el trabajo de campo, cuando la entrevistadora o el entrevistador desarrollan capacidades para identificar evocaciones que puedan dar paso a nuevas preguntas.

La evocación es altamente cualitativa, y en muchos casos está preñada de emociones sutiles. En el proceso autobiográfico juega un papel central. A veces se genera una relación entre el punto de evocación y la evocación consiguiente, como en el caso que narra el escritor Ricardo Piglia en «¿Qué gato?». A su regreso a Buenos Aires anota una escena de su recorrido habitual por la ciudad para comprar el periódico. En su paseo le llama la atención una mujer que habla con un gatito que se halla en lo alto de un árbol, y que permanece indiferente a su atención, concentrado en lamerse las patas. La mujer intenta hacerlo bajar porque no quiere «que viva una asquerosa vida callejera» (2012: 23). Y en ese punto le informa al escritor de que «la gata tuvo las crías en el hueco de una horqueta del tronco y [que] ayer se llevó a los otros cachorros y lo abandonó». El escritor sigue su camino y cuando regresa al árbol «la mujer ya no está y el gato sigue ahí. En el supermercado coreano consigo un poco de carne picada y de leche. El gato baja y me lo traigo a casa».

Este incidente le evoca a Piglia que muchos años atrás él tuvo también un gato, en Mar de Plata, al poco de haber terminado los estudios secundarios. «En marzo me fui a estudiar a La Plata y le pedí a mi madre que lo cuidara. En las vacaciones de invierno volví a casa y no lo vi. Le pregunto a mi madre, ¿y el gato?. Ella me mira con sus bellos ojos

¹ Mi agradecimiento a Miren Urquijo por comentarios en esta parte del texto.

irónicos. «¿Qué gato?, dice.» (*Ibid.*, 23). Cuando me detengo en los contenidos de esta evocación pienso que la mujer que inicia el relato pudiera ser una anciana que expresaba su sensibilidad por el abandono, quizá el suyo propio, mientras que el escritor, en la mirada a su infancia, manifestaba su propio desencanto ante los vacíos que crecen en las ausencias.

Otra clase de evocación surge de una entrevista que le hacen al escritor Juan Gabriel Vásquez sobre su novela *El ruido de las cosas al caer*, en la que, al mencionar el lugar central que ocupa en su texto la violencia, y con ella el miedo, identifica como evocación la traslación de su pasado personal a un presente distante de Colombia, su tierra de origen, en el que el miedo de una generación emerge como una constante vinculada al narcotráfico y a una visión imponderable del peso del destino. Un pasado en el que la noticia, en 2009, de que habían matado a balazos al hipopótamo que se había escapado del antiguo zoológico del narcotraficante Pablo Escobar, en el valle del Magdalena, le «soltó una cantidad de imágenes y memorias y sensaciones reprimidas». Y al mismo tiempo le clarificó que el tema central de su novela no solo era el miedo sino también la ficción de que nos llegamos a creer que tenemos control sobre nuestras vidas. En su caso, esto último desaparece cuando creces en un lugar donde todo esto no existe (Piglia, *ibid.*, 2001: 6).

Ya al comienzo de su novela, Vásquez nos revela el impacto que dicho suceso tuvo en su memoria, así como el camino que siguió a la evocación. Mientras seguía los avatares de la búsqueda de la pareja del hipopótamo y su cría a través de la prensa, «me descubrí recordando a un hombre que llevaba mucho tiempo sin ser parte de mis pensamientos, a pesar de que en una época nada remota me interesó tanto como el misterio de su vida» (*Ibid.*, 14). Durante las semanas siguientes, «el recuerdo de Ricardo Laverde pasó de ser un asunto casual, una de esas malas pasadas que nos juega la memoria, a convertirse en un fantasma fiel y dedicado, presente siempre, su figura de pie junto a mi cama en las horas de sueño, mirándome desde lejos en las de la vigilia» (*Ibid.*). Poco a poco se fue desconectando de los episodios de la cacería, concentrando su pensamiento «en Ricardo Laverde, en los días en que nos conocimos, en la brevedad de nuestra relación y la longevidad de sus consecuencias [...]». En mi apartamento, en largas noches de llovizna, o caminando por la calle hacia el centro, yo comenzaba a recordar el día en que murió [asesinado] Ricardo Laverde, e incluso a empecinarme con la precisión de los detalles» (*Ibid.*). Es así como Vásquez pone en marcha el relato sin saber «por qué es necesario recordar nada, qué beneficios nos trae o qué posibles castigos, ni de qué manera puede cambiar lo vivido cuando lo recordamos, pero recordar bien a Ricardo Laverde se ha convertido para mí en un asunto de urgencia» (*Ibid.*, 15).

El proceso de evocación tiene en muchos casos características agridulces. La variedad de reacciones que provoca oscilan entre lo doloroso y lo placentero, aunque pueden invertirse en cualquier momento. De ahí que, en el caso de Vásquez, él mismo se sorprende del poco esfuerzo que le supuso evocar «esas palabras dichas, esas cosas vistas o escuchadas, esos dolores sufridos y ya superados», pero también la «presteza y dedicación [con que] nos entregamos al [para él] dañino ejercicio de la memoria, que a fin de cuentas nada trae de bueno y sólo sirve para entorpecer nuestro normal funcionamiento». Para el escritor, el episodio evocador que desencadenó el recuerdo, la muerte del hipopótamo, cerraba un episodio que había comenzado hacía tiempo y que él lo vivía «como quien vuelve a su casa para cerrar una puerta que se ha quedado abierta por descuido». Y en su caso para servir como punto de partida a su relato.

Diversidad de los campos de evocación y los cambios

Así aparece en los recorridos y reflexiones que realiza Nuria Cano (2010) en el valle vizcaíno de Carranza, donde pone en valor la capacidad que posee un enfoque multisensorial para analizar valores, prácticas e, incluso, los cambios que han tenido lugar, por ejemplo en la actitud diferenciada hacia los olores, especialmente aquellos relacionados con los animales. «El olor a silo, a estiércol, a vaca u otros animales empiezan a considerarse indeseables» (*Ibid.*, 54). No se trata de algo objetivo, «sino que es fruto de mecanismos culturales por los cuales determinados olores dejan de pasar desapercibidos en una sociedad que se va terciarizando y abandonando la actividad agroganadera como la más habitual» (*Ibid.*). En un proceso de cambio, la evocación de un pasado vinculado a un sector en auge tiene un significado diferente en la actualidad, y el cambio interpretativo en la evocación es para la autora importante a la hora de analizar los cambios socioeconómicos, así como las experiencias individuales y los mecanismos culturales a que ha aludido.

Hay olores que desde la literatura permanecen, como el del pan recién horneado antes aludido; las especias en los mercados árabes, el azahar de Sevilla en primavera, la tierra húmeda y el sentimiento estremecedor de la carne putrefacta, del basurero, de los orines en los amaneceres sanfermineros antes de que la manguera inunde la calle Estafeta. Cada persona tiene su archivo personal de experiencias sensoriales, que se activa en numerosas ocasiones ante una experiencia similar; por ejemplo, una noche de invierno, sentir el aguijón de la ráfaga de viento al doblar una esquina puede llevar a recordar la salida del agua a comienzos de octubre en una playa del Cantábrico. Pero el cuchillo del viento gélido también puede evocar la sensación de desgarramiento interior al descubrir el engaño. O, por contraste, desde el calor de un mediodía de agosto añorar el cambio de estaciones. Un mismo acontecimiento puede generar distintas evocaciones, a veces contrapuestas; por ejemplo, las Navidades: en la infancia, la magia, y en la edad adulta, ausencias dolorosas. Y una misma persona, en distintos momentos de su vida, puede experimentar una evocación diferente de un mismo acontecimiento, como puede ser un cumpleaños, dependiendo de cómo sienta el paso del tiempo. El fin del verano ha podido provocar sensaciones y encuentros placenteros, y en otra ocasión el regusto amargo de planes truncados.

Expresiones y mecanismos

Hay imágenes que se sobreponen al amalgamamiento y emergen con nitidez. En muchos casos, la claridad del recuerdo se vehicula con la experiencia del placer y con una persona concreta. No hace falta forzarlo, sino que ahí está como si por el surco cubierto de nieve nadie hubiera vuelto a pasar. Para el escritor Juan Manuel de Prada (1997) esa fijación del pasado a través de una persona es el resultado de un ejercicio concreto. «Cuando concluyo la jornada, me encierro en casa y pienso sedentariamente en ella, la recuerdo con vocación filatélica, nunca en abstracto, sino con una concreción que no se agota ni se repite, hoy puedo recordar su melena como un violín que se deshilacha y mañana su risa descacharrada y pasado las huellas efímeras que el placer dejó en su mirada, cuando ese placer fue también el mío» (*Ibid.*, 322-323). La memoria produce sensaciones que pueden conducir tanto al placer como al sufrimiento. «Recordar a Chiara es una condena y una tarea inabarcable [...] y quizá un suplicio, pero acepto la tortura y el agotamiento y la cárcel de ese recuerdo, porque me mantiene vivo y me desinfecta de mi otra vida degradada» (*Ibid.*, 323).

Hay veces en que los escenarios juegan un papel importante en la evocación, bien como punto de partida o como receptores. Prat (2009: 289-290), en las últimas páginas de *Los sentidos de la vida*, en las que después de un largo recorrido llega al final de su búsqueda, vehicula dos experiencias: los paseos de Agustín de Hipona por las playas de Tagaste y los suyos por las de Altafulla. El primero, enfrascado en resolver el misterio de la Santísima Trinidad, y Prat la incógnita de la existencia humana. Son dos ejemplos de escenarios que sus protagonistas eligen y en los que se activa el poder evocador.

Otras veces descubrimos el poder evocador de objetos e imágenes. En la cultura vasca tradicional, la representación simbólica de la obligación del recuerdo correspondía a las mujeres, y la expresaban desde el lugar que ocupaban en la iglesia en la *sepultura* (sepultura). Encendían la *argizaiola*¹ durante la misa, y su luz personalizaba el vínculo entre el pasado y el presente, así como las connotaciones de la mujer como mediadora entre dos mundos (Del Valle, 1987: 9-10; Douglas, 1973: 61-63)². Este protagonismo evocador de la mujer también aparece en relación con acontecimientos rituales de ciertos funerales políticos de la izquierda abertzale, en los que se expresaba la continuidad a través de símbolos tomados de la naturaleza y de la referencia al rol maternal (Aretxaga, 1988).

La evocación de una situación, un estado de ánimo o una persona, en el sentido en que lo he ido presentando, puede traer al presente no solo algo vivido o experimentado en el pasado, sino también generar algo totalmente nuevo, algo que mire al futuro y cuyo proceso se pueda definir desde la identificación del punto de partida. La evocación puede generar, a su vez, también inspiración y creatividad. Y puede suceder sin que el artista sea consciente del proceso seguido, pero sí constar en sus resultados.

Roldán Jiménez Aranguren, al centrarse en la memoria de los derrotados de la Guerra Civil española, pone de manifiesto la dureza del poder evocador para las personas que en el proceso deben encontrarse con la crudeza del reconocimiento de los cuerpos o los restos de personas queridas, y también con los mecanismos del silencio impuesto o creado voluntariamente. Este último se genera en muchos casos como estrategia para sobrevivir y aminorar el dolor. En el proceso se realza la importancia que tienen las fotografías para que, apelando a la propia experiencia de la persona, posibiliten la pregunta y/o la aportación desde su conocimiento. Así sucedió en el estudio de la memoria de los derrotados en la Guerra Civil en Navarra (Jimeno Aranguren, 1999: 19,23), donde «se recogió numeroso material gráfico aportado por los informantes que, sin duda, contribuyó a recordarles aquel pasado» (*Ibid.*: 23).

Experiencias múltiples del poder evocador

Me voy a referir a dos situaciones que lo expresan de manera diferenciada. La del comienzo del *Korrika*, porque presenta una variedad de respuesta colectiva a un acontecimiento ritual. Y la de una experiencia de investigación en equipo porque muestra la importancia de reflexionar sobre la receptividad ante los contenidos de los datos etnográficos a través del diario de campo, de la observación participante y de las entrevistas.

² La *argizaiola* es una pieza de madera que lleva una vela fina enrollada de manera que, depositada en el suelo y una vez encendida, va quemándose lentamente. Tradicionalmente, cada casa del mundo rural tenía su *argizaiola*, que colocaban las mujeres delante de la silla que habitualmente ocupaban en la iglesia. En la actualidad aún pueden verse en algunas localidades, como en el pueblo de Amezketta, en Guipúzcoa. Lo demás ha pasado a ser un objeto artesanal que se valora por los diseños tallados en la madera. Las había de distintos diseños, algunos de ellos antropomórficos. En el Museo de San Telmo de San Sebastián puede verse una excelente colección.

Para el análisis del poder evocador resulta interesante fijarse en los elementos que se ponen en juego, y entre ellos quiero destacar la atemporalidad, por la que un acontecimiento desdibuja o anula su relación histórica con una época concreta, y se erige en algo fuera del tiempo. Fuertes elementos de evocación están presentes en el ritual contemporáneo del *Korrika* en relación con el euskera, donde, como se verá más adelante, se sitúa la lengua en la Prehistoria, de manera que haya estado presente en el devenir del pueblo vasco (Del Valle, 1988: 23-27). Por ello, en mi caso la experiencia inicial de una comprensión del poder evocador la sitúo en el trabajo de campo del *Korrika*: un ritual a favor de la implantación del euskera en todo el territorio identificado culturalmente como Euskalerría. Así, entre los mecanismos de evocación que me han permitido ahondar en la memoria selecciono la atemporalidad que propugna la ruptura de las relaciones ordinarias tempo-espaciales mediante la recurrencia a un pasado lejano desde el presente.

Comprendí y experimenté su impacto en la escena con que dio inicio la tercera *korrika* (del Valle, 1988) en la plaza de Atharratze, localidad ubicada en Iparralde, y por ello perteneciente a Francia. Allí se recurrió a una escenificación de un pasado ancestral para realzar la continuidad del euskera a lo largo de los siglos por encima de discontinuidades geográficas e históricas. ¿Pero cuáles eran los mecanismos que se utilizaban para ello?

El referente permanente de la escenificación consistía en borrar el transcurso del tiempo para hacer de la atemporalidad la base de la conexión con las personas que llenábamos la plaza. «Vestido de pieles, con el pelo largo, desaliñado, y una lanza de madera en la mano derecha, evolucionaba con movimientos felinos hasta convertirse en el personaje central del espacio cerrado [...]. La larga historia de ocupación del territorio está presente en los múltiples monumentos prehistóricos repartidos por toda la geografía de Euskalerría, y las escenas de caza han quedado delineadas en las paredes abruptas de las cuevas prehistóricas de Santimamiñe, Ekain y Arenaza» (*Ibid.*, 24-26).

Mientras tanto, la gente empezó a seguir con deleite y sorpresa la incorporación de otro personaje, al que por el formalismo del traje y el maletín negro lo identificaron con el del sabio estudioso del euskera. A los gritos del primero respondía el sabio con la emoción del haber solucionado el problema de conocer los orígenes del euskera, que le había ocupado durante años. «Así, triunfante, anunció a toda la concurrencia en la plaza que había hallado al primer hombre que habló euskera. Los aplausos de la gente constituyeron para el sabio el mejor reconocimiento del alcance de su hazaña científica. A continuación, el gesto del prehistórico que, desprendiéndose del amuleto de hueso que llevaba al cuello, un recuerdo de una posible hazaña de caza, se lo impuso al joven que habría de iniciar *Korrika*; llevando el primero el testigo, fue recibido con aplausos y gran regocijo. La relación simbólica del presente con el pasado parecía evidente para el público. Así, cumplida su misión, el personaje evocador desapareció del tiempo y del espacio actual, iniciando una vez más la persecución del animal imaginario» (*Ibid.*, 26).

La fuerza de la evocación era evidente en la respuesta de las personas que llenaban la plaza, de ahí la relevancia que tiene en la comprensión de la fuerza de la evocación el análisis del contexto donde se produce. En este caso, las personas organizadoras del evento habían tenido en cuenta la capacidad anticipatoria de la escena para generar en el público una respuesta afirmativa del vínculo ininterrumpido del euskera por encima de desapariciones en zonas geográficas y su debilitamiento en épocas históricas. Es decir, enlazar con el motivo reivindicativo del *Korrika*: llevar el euskera por encima de fronteras geográficas y políticas, y con ello, entrar en el control del futuro.

Otro ejemplo diferente de poder evocador colectivo se produjo en el desarrollo de la investigación que dio lugar al libro *Mujer vasca, imagen y realidad* (Del Valle et alii, 1988), donde se puso en valor el poder evocador generado. Cabe señalar que se trataba de un trabajo en equipo de diez personas en el que casi todas ellas pertenecían a la cultura del estudio, y las dos que no lo eran tenían una familiarización densa por su total inmersión. Existía, por ello, toda una serie de conocimientos que facilitaba explicaciones e interpretaciones más allá de los datos a la hora de llevar a cabo el análisis. Así, se fueron incorporando datos y enfoques analíticos a partir de las experiencias individuales y colectivas del equipo en las distintas fases del estudio, ya que éramos personas activas de la sociedad estudiada (Del Valle et alii, 303-304; 305).

En el proceso seguido de discusiones conjuntas, muchos de los datos generaron información de situaciones parecidas o contrastes que formaban parte de las vivencias, socialización, experiencias propias o ajenas de los miembros del equipo. Por ejemplo, ante una discusión de las relaciones madre-hijos/hijas y padre-hijos/hijas, distintas personas que participaban en el equipo mencionaron datos a partir de sus experiencias familiares. Otras veces, la misma lectura de una biografía o de las entrevistas con informantes permitía situar los datos en relación a otra serie de datos biográficos personales o de otras personas cercanas del contexto vasco. Además, cabe destacar que algunos miembros eran originarios de las comunidades donde se llevó a cabo el estudio, con lo que la relación entre los datos y la experiencia propia se intensificaba. Así, el material de datos y el análisis del estudio resultaron ser más que la suma de los datos recogidos por las distintas técnicas que se utilizaron. Las discusiones mantenidas a lo largo de todo el trabajo constituían aportaciones que se fueron incorporando, siendo en este caso los investigadores los informantes y sujetos activos en su propio estudio (*Ibid.*, 205).

Conclusiones

La evocación, tal como lo he ido exponiendo a través de distintas situaciones, conduce de una manera inesperada a establecer conexiones de distinta gradación e impacto. Unas veces emerge mediante saltos, que tienen su valor en el contenido que le encuentre el investigador, y de ahí su valoración metodológica cualitativa. Cuando menos, aporta profundidad interpretativa, amplía los posibles efectos de los símbolos y, principalmente, nos lleva a pensar en posibles relaciones entre fenómenos distantes y acontecimientos oscurecidos.

Tanto para generar la evocación como para comprenderla resulta necesario el conocimiento del contexto, así como de las posibilidades que existen para poner en marcha mecanismos de evocación que también se siguen dando en rituales contemporáneos, como sucede en el de *Korrika*, donde se hacía evidente a través de las respuestas del público.

Se ha podido apreciar la capacidad de la evocación para trasladarnos a lugares, a encuentros con personas de nuestro pasado, a visitar la infancia, a enfrentarnos con los silencios. He hablado de imágenes, escenas puntuales, concatenación de acciones en las que se han incorporado momentos personales del recuerdo. Para conocer las capacidades que genera la comprensión del contexto, y así poder captar tanto los significados como la fuerza expresiva de sus contenidos, he tomando como ejemplo un acontecimiento recogido en mi etnografía de *Korrika* por haber sido en la experiencia densa del trabajo de

campo donde descubrí la fuerza del poder evocador: su maleabilidad, las posibilidades de sus aplicaciones culturales y políticas. De la centralidad que adquiere en un contexto ritual he pasado a resaltar la fuerza que transmite la evocación colectiva que está presente en *Korrika*, y en procesos pautados y pactados de la investigación etnográfica, cuando se incorpora como proceso la reflexión de los datos que emanan de la experiencia, con una atención específica a las concatenaciones resultantes de imágenes, sensaciones, emociones y recuerdos prohibidos.

Pero me queda una última reflexión, que tiene que ver con un interés por comprender el potencial de lo que Marilyn Strathern ([1991] 2004) denomina *partial connections* (vínculos o conexiones parciales), planteadas a partir de sus investigaciones sobre Melanesia. Pienso que es factible considerar que la evocación tiene sentido a la hora de establecer «conexiones parciales» en la línea de su propuesta. También para pensar en qué medida dimensiones de la evocación puedan ser importantes para descubrir en los procesos de silenciamiento la amplitud y diversidad que presentan los olvidos.

En mi caso, partiendo de una aproximación metodológica de la evocación tomada de fuentes literarias y de experiencias etnográficas del contexto cultural vasco, he descubierto relaciones que pueden ser útiles para investigaciones sobre la memoria encarcelada. Es esta una preocupación que aparece en Francisco Ferrándiz (2008) y que recoge y enfatiza Prat (2009: 288-290), refiriéndose al estudio de las memorias históricas en el caso español y en el de otros lugares donde la violencia soterró en sus momentos no solamente los hechos, sino que consiguió también enterrar la memoria.

Bibliografía

- ARETXAGA, Begoña (1988), *Los funerales en el nacionalismo radical vasco*, Donostia, La Primitiva Casa Baroja.
- ASINS, Elena (2008), «En homenaje a Teresa del Valle», *Ankulegi*, 12:83-93.
- CANO, Nuria (2010), «El olor como factor de cambio en la casa y en el espacio urbano del calle de Carranza», *Kobie Serie Antropología Cultural*, nº14:43-56.
- COLINAS, Antonio (1994), *Días en Petavonium*, Barcelona: Tusquets.
- DE PRADA, Juan Manuel (1997), *La Tempestad*, Barcelona, Planeta.
- DEL VALLE, Teresa (1988), *Korrika rituales de la lengua en el espacio*, Barcelona: Anthropos.
- DEL VALLE *et alii*, (1985), *Mujer vasca imagen y realidad*, Barcelona, Anthropos.
- DOUGLASS, William, (1969), *Death in Murelaga*, Seatle: University of Washington Press, (traducción al castellano, 1973).
- JIMENO ARANGUREN, Roldán (1999), «La memoria de los derrotados», en *Jerónimo de Usariz*, 14-15, pp.19-38.
- MANRIQUE SABOGAL, Winston (2011), «Las esquiras del miedo», *El País Babelia*, 14-05, pp. 4-6.
- PIGLIA, Ricardo (2012), «Notas en un diario. ¿Qué gato?», *El País, Babelia*, 21.01:23.
- PRAT CARÓS, Joan (2009), «La memoria biográfica y oral y sus archivos», *Revista de Antropología Social*, 18, pp. 267-295.

— (2007), *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*, Barcelona, Bellaterra.

VÁSQUEZ, Juan Gabriel (2011), *El ruido de las cosas al caer*, Madrid: Alfaguara.

STRATHERN, Marilyn ([1991]2004), updated edition, *Partial Connections*, Wallllllnut Creek, Ca

Rompiendo esquemas, reproduciendo estereotipos. Mujeres con poder y su representación en los medios de comunicación.

DOLORS COMAS D'ARGEMIR
Universitat Rovira i Virgili

Las mujeres han experimentado una intensa transformación en sus patrones de vida y participación en la sociedad; están mucho más presentes en el espacio público (mundo laboral, política, cultura, deporte, etc.). Este proceso es fruto de una revolución social acumulativa y de cambios en la hegemonía de valores, de luchas de movimientos sociales como el feminismo y de la incorporación de la noción de igualdad en la agenda política y en la sociedad. Estos cambios en la vida de las mujeres no siempre se ven reflejados en los medios, que a menudo reproducen viejos estereotipos, y éste es el objeto de este artículo: desvelar las contradicciones entre los avances sociales de las mujeres y su representación en los medios de comunicación.

En el libro *Vides de dones* (Comas d'Argemir, Bodoque, Ferreres y Roca, 1990) reconstruimos las formas de vida, trabajo y sociabilidad de mujeres de capas populares, entre los años 1900-1960.¹ Predominaba entonces un modelo de familia y de mujeres que hoy llamamos «tradicional» y que constituye un referente respecto a los cambios que se experimentaron posteriormente. Mujeres trabajadoras, que aspiraban a ser o eran amas de casa, cuidadoras, siempre en segundo plano entregadas a los demás, construyendo su identidad a través de los demás. En *Género, trabajo y cultura* (1995) analicé los cambios que se estaban dando en la participación laboral, lo que puede sintetizarse en el paso de ser «hijas trabajadoras a madres trabajadoras». Más adelante trabajé el tema de los cuidados, también en equipo, y percibíamos las contradicciones con que muchas muje-

¹ El libro *Vides de dona* es fruto de un trabajo en equipo, y también de una política de Departamento que estimulaba la recogida de información etnográfica y su sistematización en el marco del denominado *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, del que el amigo y querido Joan Prat fue entusiasta impulsor. También debatíamos en aquellos años (era la década de los ochenta) acerca de cuestiones metodológicas, y numerosos investigadores del Departamento utilizamos las historias de vida como instrumento para recoger información etnográfica y como forma de «leer la sociedad» a través de ellas. Quiero decir con ello que lo que hemos ido haciendo cada uno de nosotros en el terreno académico no es algo aislado, sino fruto de estos saberes y prácticas que se van adquiriendo al compartir con otras personas formas de trabajo, debates y, también, claro está, retazos de vida. Y ciertamente unas personas dejan más impronta que otras en las demás, y Joan Prat ha sido y es de las que más aportan.

res vivían sus múltiples responsabilidades (familiares, laborales, sociales, etc.) y cómo la sociedad cambiaba más lentamente que lo que ellas experimentaban en sus vidas. Esto último resulta crucial para entender lo que ocurre con la representación de las mujeres en los medios de comunicación.

Las mujeres de hoy han roto con los esquemas «tradicionales» de aquellas mujeres que reflejábamos en *Vides de dona*. Pero los cambios no son homogéneos en la sociedad y, por tanto, afectan de forma desigual. Efectivamente, hay mujeres hoy que tienen poder, o que ejercen parcelas de poder, como alcaldesas, ministras, directoras de empresas, profesionales de la medicina, de la economía o de la arquitectura, deportistas de élite, jueces, empresarias, científicas, actrices, etc. Demuestran que la igualdad es posible y que, a diferencia de hace unos años, las mujeres pueden alcanzar cotas elevadas de poder, incluso en campos donde habían estado excluidas. Ésta es, sin embargo, una cara de la moneda, porque hay la otra: la mayoría de mujeres ocupan posiciones inferiores a los hombres y son más vulnerables a la precariedad laboral, la inseguridad, la pobreza o la discriminación. No es contradictorio: ambas dimensiones forman parte de una misma realidad. Las mujeres con poder encarnan el valor de la igualdad de oportunidades y de derechos entre hombres y mujeres, y, en cambio, la situación de la mayoría de mujeres muestra la dificultad de conseguir la igualdad real, y que existe una discriminación masiva de las mujeres. Esta última dimensión afecta también a las mujeres con poder, pues muchas veces han de vencer resistencias, estereotipos y desconfianza por el mero hecho de ser mujeres y, como se ha insistido muchas veces, han de aportar un plus de trabajo y de esfuerzo para demostrar su capacidad.

Los medios de comunicación expresan estas mismas contradicciones existentes en la sociedad. Por un lado han integrado los cambios que las mujeres han experimentado y han diversificado sus representaciones. La primera presentadora de televisión de la historia, Barbara Mondell, en la ITV de Gran Bretaña, en 1955, presentaba las noticias desde una cocina, rodeada de platos y cachivaches (Curran, 2005). Hoy esto sería impensable. Los medios han ido introduciendo progresivamente imágenes más variadas de las mujeres, especialmente a partir de 1980. Hay actualmente series de ficción en que las mujeres son motor de la acción, sea como policías o ejecutando actos criminales, rebelándose contra las injusticias o luchando por su libertad. Intermitentemente se publican o emiten reportajes que explican la situación de las mujeres en ámbitos como la ciencia, los negocios, la cultura o la política, y hay que reconocer que los medios han desempeñado un importante papel en la sensibilización de la sociedad española respecto a la violencia contra las mujeres. Además, podemos encontrar algunas noticias que no hacen un trato diferenciado ni estereotipado cuando se refieren a una mujer, y es que algunos profesionales se están esforzando en incorporar la perspectiva de género en su actividad, aunque esto, hay que subrayarlo, es minoritario.

En términos generales, y fuera de las excepciones que hemos comentado, los medios hacen una representación pública de hombres y mujeres diferenciada y asimétrica. En las noticias las mujeres aparecen con roles de poco prestigio y escasamente como expertas, se remarca el hecho de ser mujer, se especifica la condición familiar y los modelos masculinos se toman como referente para medir sus actuaciones. En los programas de entretenimiento, y también en la publicidad, con frecuencia las mujeres son presentadas como objetos sexuales, o bien como personas con escaso criterio y falta de autoridad. A menudo las mujeres aparecen como complemento de los personajes masculinos o como

meras acompañantes mudas de los mismos. Mencionaré finalmente las series de ficción y los programas específicamente dedicados a las mujeres, que son los que en mayor medida reproducen unos estereotipos tradicionales, tanto de las mujeres como de los hombres, que no se corresponden con la realidad actual y pertenecen de hecho al pasado.

Los medios de comunicación no sólo informan o entretienen. También transmiten símbolos, metáforas y representaciones. Construyen referentes sociales y contribuyen a la construcción de la identidad (Comas d'Argemir, 2008). La televisión ocupa un lugar hegemónico debido al efecto de realidad que tiene la imagen. Las características de la producción televisiva y el hecho de dirigirse a un público muy amplio, hacen que el discurso televisivo se asiente en los patrones culturales dominantes y sea poco innovador, y es un poderoso instrumento en el mantenimiento del orden simbólico (Bourdieu, 1996). Así sucede con los cambios que han tenido lugar entre las mujeres, que los medios no reflejan suficientemente. Me centro en este artículo en las mujeres con poder porque son las que de forma más clara y visible han roto con los esquemas de género tradicionales y representan el ideal de igualdad; a pesar de ello los medios persisten en proyectar determinados estereotipos y prejuicios que no se corresponden con esta nueva realidad y con ello actúan como un freno a nuevos cambios y a su generalización en el conjunto de la sociedad (Subirats, 1998: 68).

Las diferencias en las representaciones entre hombres y mujeres en los medios no son necesariamente intencionadas sino fruto de unas rutinas en las que influyen las concepciones de género presentes en la sociedad. Las diferencias de poder entre hombres y mujeres se expresan en la política de representaciones: poder para destacar, asignar y clasificar, poder simbólico, poder para excluir. Uno de los mecanismos es la utilización de estereotipos en la representación de las mujeres, que «reducen, esencializan, naturalizan y fijan la diferencia» (Hall, 1997) y que también contribuyen a inferiorizar, que es una manera de excluir. Otro de los mecanismos es la asimetría en la valoración de las aportaciones de hombres y mujeres. Lo masculino, considerado como neutro y universal, constituye la referencia a partir de la cual se observa y juzga la actividad de las mujeres. Son las mujeres quienes penetran en el mundo de los hombres y, al irrumpir en él, se las tolera, protege, critica, o alaba. Son «ellas» frente a un «nosotros». La dicotomía nosotros/ellas aparece como el marco que expresa las relaciones de poder y la asimetría entre los sexos en los medios de comunicación.

En el cuadro siguiente presento de forma sintética los aspectos troncales que definen la aplicación de la perspectiva de género en los medios, así como los indicadores de una representación adecuada y equilibrada y los de una representación inadecuada y estereotipada, pues son el referente para el análisis que haré a continuación.²

² Pilar López Díez ha hecho interesantes investigaciones sobre la presencia de las mujeres en los programas de RTVE y editó en el año 2004 propuestas para incorporar la perspectiva de género en las noticias, que se basan en estos cuatro aspectos troncales.

Cuadro núm. 1. Aplicación de la perspectiva de género en los medios de comunicación

	Perspectiva de género. Aspectos a tener en consideración	Representación adecuada y equilibrada	Representación inadecuada o estereotipada
1	Las mujeres (en plural) son sujetos históricos: generan ideas, propuestas, iniciativas para el bien común, y no sólo para mujeres.	Presencia como protagonistas de noticias, como expertas, en debates, etc. Reconocimiento de autoridad	Poca presencia, sujetos pasivos. Invisibles o silenciadas «La» mujer como categoría
2	El poder incide en la construcción de significados	Igualdad de tratamiento de quienes protagonizan las noticias	Tratamiento distinto en función del sexo
3	Hay que comprender a hombres y mujeres de manera específica, y también en sus aspectos comunes	Tener en cuenta qué aporta cada uno en las mismas condiciones	Dar menos valor a lo que hacen o dicen las mujeres. Significar la condición de mujer
4	La igualdad entre hombres y mujeres se está construyendo en el marco de relaciones de poder y de dominio	Tener en cuenta la desventaja de partida de las mujeres y dar visibilidad a las situaciones que expresan esta desigualdad	Los hombres como modelos de referencia para valorar a las mujeres

Para analizar las representaciones de las mujeres presentes en el espacio público me centraré en los programas informativos. Adelanto como conclusión que los medios van por detrás de la situación real de las mujeres, tal como se constató en la Cumbre de Pekín del año 1995. Y aunque, como he señalado, ha habido cambios perceptibles en este terreno, me centraré en aquellos aspectos que denotan la persistencia de viejos esquemas para tratar nuevas situaciones, porque son significativos de la existencia de un sustrato cultural latente que emerge ocasionalmente por la fuerza de las construcciones culturales que le dan fundamento y, al operar sobre actitudes y predisposiciones de una parte de la población, contribuyen a mantener el orden simbólico en que se asientan las desigualdades entre hombres y mujeres y a frenar los avances hacia la igualdad. Contaminan además el resto de las noticias que, al tener un tratamiento genéricamente neutro y no tener en cuenta la perspectiva de género, reproducen en la práctica los mecanismos de poder y de desigualdad presentes en la sociedad.

1. Invisibles o silenciadas

Las mujeres aparecen menos que los hombres en las noticias (1 de cada 4). Este escueto dato es ya significativo porque si se profundiza más se comprueba que esto no se corresponde con la situación real en la sociedad. Veamos algún ejemplo. Entre los médicos que ejercen su profesión en Cataluña más de un 45% son mujeres, y en el caso de la farmacia superan un 70%. Estos porcentajes se reducen a un 21,2% y a un 34,5% cuando aparecen por televisión. Datos parecidos encontramos en el ámbito educativo. He citado la sanidad y la educación porque se trata de ámbitos con una notable presencia de mujeres. Y,

efectivamente, las noticias que tratan de ellos tienen una presencia mayor de mujeres que otras noticias. Pero resulta que las mujeres aparecen más como usuarias de los servicios sanitarios (un 56,1% respecto al total) que como profesionales sanitarias (un 27,6%). También aparecen más como estudiantes (un 44,5%) que como profesoras (un 27,1%) (Consell de l'Audiovisual de Catalunya, 2008). Así pues, las mujeres se asocian mayoritariamente a roles de menor prestigio y a la pasividad, más como receptoras de servicios y no tanto como ejecutoras de los mismos.

Esta invisibilidad de las mujeres en las noticias es una constante. Y hay otra invisibilidad más insidiosa aún, como es la escasa presencia de mujeres como fuentes de información. En el Proyecto de Monitoreo Global de Medios del año 2010 aparece el llamativo dato de que un 91% de las voces expertas son de hombres.³ Es evidente que el reducido 9% de mujeres expertas está lejos de plasmar la situación real, lo cual influye en la naturaleza del relato que los medios hacen de la realidad: tengamos en cuenta que las personas expertas representan una posición de poder y autoridad que los medios minimizan en el caso de las mujeres.

Ser silenciadas es otra constante. Numerosas mujeres aparecen mencionadas o en imágenes, pero raramente se les da voz. El silencio puede generar una ausencia aún más patente que el no aparecer en el relato. En el manual *Gènere i mitjans de comunicació* (2011) hay múltiples ejemplos de esto. Uno de ellos es la noticia sobre la creación de donantes de semen y de óvulos (*El País*, 10/11/09), que incluye la fotografía de una investigadora pero que no recoge la voz de ninguna experta femenina, ni la visión de ninguna mujer implicada con la reproducción asistida. Otro ejemplo lo constituyen las noticias de la visita a Barcelona del papa Benedicto XVI, acompañado de una curia totalmente masculina y con las breves imágenes de unas monjas limpiando el altar. Este hecho, que fue bien visible y que choca con el valor de la igualdad, fue objeto de numerosos comentarios y artículos de opinión. En pocos medios se dio voz a mujeres católicas para comentar el papel que la Iglesia les asigna, ni tampoco se contextualizó la desigualdad sexual en la institución, a pesar de que las mujeres superan a los hombres en las congregaciones religiosas y de que también los superan como practicantes.⁴

2. Tratamiento distinto en función del sexo

El hecho de que en unas mismas circunstancias a las mujeres se las trate de forma distinta que a los hombres es un indicador de asimetría y desigualdad que refleja la persistencia del sexismo patriarcal. Es frecuente, por ejemplo, que cuando se da a conocer que una mujer ocupa un cargo relevante se mencione su situación familiar y es frecuente también que se le pregunte cómo resuelve el cuidado de sus hijos. Estos datos en sí son aparentemente neutros, pero no lo son cuando sólo afectan a las mujeres y no a los hombres. Cuando Ségolène Royal aspiraba a convertirse en candidata a la presidencia de Francia, o cuando Michelle Bachelet obtuvo la de Chile, ambas tuvieron que responder a preguntas referentes a su situación familiar, y ambas recibieron descalificaciones respecto a su capa-

³ El Proyecto de Monitoreo Global de Medios (GMMP) se inició en 1995 y se realiza cada cinco años. En él se analizan las noticias aparecidas en distintos países del mundo en un mismo día. El informe del año 2010 presenta los datos monitorizados de las noticias aparecidas el 10 de noviembre de 2009 en la prensa, radio y televisión de 108 países.

⁴ Hay que decir que TV3 sí elaboró un reportaje y realizó entrevistas sobre esta situación discriminatoria de las mujeres en la Iglesia Católica.

cidad para ejercer una alta responsabilidad por este motivo. Hay noticias que explican sin pudor alguno que Royal «tiene cuatro hijos con su compañero —que no marido—» (*La Vanguardia*, 20/11/05) y que la canciller alemana Angela Merkel, «algunos años antes de contraer segundas nupcias vivió en una relación que en alemán se denomina *matrimonio salvaje* o amancebada con un catedrático divorciado y con dos hijos» (*El País*, 11/10/05). Sin llegar a estos extremos, en que se allana la vida privada de estas políticas y se las juzga en términos de moralidad, sí se especifica frecuentemente cómo las mujeres se las han arreglado para conciliar el trabajo con la vida familiar. En una entrevista efectuada a Lina Badimón, directora del Centro de Investigación Cardiovascular del CSIC (TVE, La2, 13/4/10), se explica que esta científica «no ha querido renunciar nunca a tener una familia». ¿Es imaginable un comentario de este tipo cuando se trata de un hombre científico? Otro ejemplo más: *El País* (21/11/11) publicó un texto a doble página titulado *Ministrables sin cartera* en el que presentaba la trayectoria política de once personas que hipotéticamente podrían ser ministros del Gobierno encabezado por Mariano Rajoy. En el caso de las cuatro mujeres se hace constar su estado civil, cuántos hijos tienen, cuándo los han tenido y cómo los han tenido. Se pormenoriza incluso algo tan personal como la fecundación in vitro de una de ellas, soltera. Ninguna de estas informaciones consta en el perfil de los siete hombres ministrables, pues en su caso no se ha considerado relevante especificar si son solteros, casados o divorciados, ni tampoco si tienen hijos, ni se hacen intromisiones a su vida privada, destacando en cambio únicamente sus calificaciones y actividades.

Estos ejemplos son una muestra del tratamiento distinto de las personas según su sexo. Algo parecido sucede con el lenguaje y, más en concreto, con la forma de denominar. Es frecuente utilizar el nombre de pila para denominar a las mujeres. Las mujeres políticas son Hillary, Ségolène, Dilma o Cristina, y en cambio los hombres políticos tienen apellido: no se los nombra simplemente como Barack, Nicolas, Luiz Inácio o Néstor. Es cierto que el uso del nombre de pila denota familiaridad y proximidad y que no es incorrecto denominar a una mujer sólo por su nombre, pero no es igualitario que en unas mismas circunstancias se denomine al hombre por el apellido y a la mujer por el nombre. En este tipo de situación el o la profesional de los medios se sitúa al mismo nivel o por encima de la persona que denomina sólo con su nombre de pila. El exceso de familiaridad resta autoridad.

3. La desvalorización implícita

Cuando una noticia presenta un hecho protagonizado por una mujer como algo excepcional, inédito o raro se está transmitiendo el mensaje de que esta mujer se halla en un terreno ajeno, que no es su lugar, porque ha entrado en un terreno de hombres. Es una desvalorización implícita porque sutilmente y sin decirlo se cuestiona que las mujeres sean adecuadas para ejercer determinadas actividades, pues lo «normal» es que las hagan los hombres.

«Una mujer dirigirá *The New York Times* por primera vez en su historia» (*El País*, 3/06/11), «Una mujer para gobernar Alemania» (*El País*, 21/08/05), «Una mujer accederá por primera vez a la dirección general de la Unesco» (*La Vanguardia*, 23/11/09). «Sivia Munt se convertirá en la primera mujer que dirige en la Sala Gran del *Teatre Na-*

cional de Catalunya» (*La Vanguardia*, 23/11/09). Estos titulares o fragmentos de noticia subrayan que por primera vez una mujer ocupa un determinado cargo. No discutiré el interés noticioso de remarcar que sea la «primera mujer», aunque sí llamo la atención de que se trate de «una mujer». En el primer caso se informa de la primera vez, en el segundo se marca una excepcionalidad por el hecho de tratarse de una mujer, subrayando esta condición, que pasa por delante de la profesionalidad.

En un estudio sobre la cobertura de las primarias demócratas estadounidenses de Hillary Clinton en la prensa española, Núria Fernández (2009) constata que la etiqueta «mujer» aparece en uno de cada cuatro artículos que versan sobre ella, lo que la sitúa en una categoría diferente: no es una candidata, es una candidata mujer y, además, se resalta que es candidata de las mujeres y, por tanto, no lo es de todo el electorado. El papel destacado que juega su cónyuge en la campaña forma parte de la especificidad de esta candidata, pero no justifica que se subestime su experiencia profesional propia, omitiendo repetidamente su cargo de senadora y destacando en cambio su condición de primera dama.

Veamos otros titulares o fragmentos ilustrativos: «La 'chica' se vuelve directora» (*El País*, 14/02/10), refiriéndose a la nueva directora general de Esade. Angela Merkel es la «chica de Kohl» (*El País*, 21/08/05). En esta noticia Helmut Kohl es descrito como quien favoreció la carrera de la cancillera y la nombró ministra con tan sólo 36 años. También en el caso de la directora de Esade se especifica que tenía su mentor en la institución. Y en el de Soraya Sáenz de Santamaría, catapultada por Mariano Rajoy. Las mujeres que consiguen un liderazgo lo han de hacer de la mano de un hombre: Hillary Clinton de la mano de su marido y Cristina Fernández lo mismo; Indira Gandhi y Benazir Butto de la de su padre; Dilma Rouseff del anterior presidente y amigo, Jill Abramson de quien fue antecesor en su cargo del *New York Times*. Esta insistencia en llegar a ser lo que se es gracias a un hombre es una forma de sexismo invisible porque se tiñe del afecto, la tutela y la confianza del hombre protector. Y es también una forma de paternalismo que sitúa a la mujer como menor, tutelada y cuidada. Todas estas mujeres tienen un currículum impresionante y méritos propios, pero en estas noticias lo que aparece en primer plano es que se trata de méritos heredados de los mentores y en algún caso se especifica que se aplica una cuota.

Ellos hacen, ellas son, dice Gallego (2010: 46) para sintetizar el esquema de representación de género en las noticias. Las aportaciones de las mujeres quedan relegadas a un segundo plano porque cuenta más el ser, el hecho de ser mujer.

4. Los hombres como modelos de referencia

Si aquello que se dice de una mujer se aplica a un hombre y entonces resulta ridículo o inadecuado, tenemos otra muestra de la desigualdad de trato en los medios. Esto sucede con la atención que los medios dispensan al aspecto físico de las mujeres, a su forma de vestir y a la adecuación o no de su estilo. Las políticas, especialmente, son sometidas a un severo escrutinio y juzgadas en función de su aspecto. Hay infinitos ejemplos de ello, desde la fotografía publicada en la portada de *El País* (28/02/09) de Carla Bruni y la princesa Letizia, que realizaba el atractivo de los cuerpos de ambas, hasta el desairado titular «Una ministra fea» con que *El Mundo* (20/11/09) se refiere a Catherine Ashton al ser nombrada Alta representante para la Política Exterior y Seguridad de la UE. A Con-

dolezza Rice, exsecretaria de estado norteamericana, se la fotografiaba frecuentemente destacando sus piernas para mostrar su poderoso atractivo. En todos estos caso las mujeres son vistas desde una mirada masculina, en que importa más cómo son que aquello que hacen o lo que aportan.

La ropa y sus complementos son objeto de especial consideración. Recordemos la polémica suscitada por el esmoquin vestido por Carme Chacón en la celebración de la Pascua Militar del año 2009. O la observación constante del vestuario de Maria Teresa Fernández de la Vega, de Ángeles González-Sinde o de Elena Salgado. El precio de un bolso de Angela Merkel fue motivo de escándalo y de críticas. Se ha criticado también a la presidenta de Dinamarca por vestir ropas caras siendo de izquierdas. Cristina Fernández es constantemente escrutada por su aspecto, y hay otros muchos casos más. En la entrevista realizada a Irina Bokova como directora general de la Unesco se destaca que es una mujer «delgada y rubia». Impensable aplicar todas estas observaciones a los hombres, que también gastan y presumen, pueden llevar trajes caros, carteras y relojes exclusivos. Pero lo que no es importante en ellos sí resulta serlo para las mujeres.

Sorprende la abundancia de referencias a aspectos que deberían ser irrelevantes. Y justamente porque lo son constituyen una forma de frivolar y de menospreciar a las mujeres que ejercen un cargo, al centrarse en anécdotas y no en la sustancia de la actividad que realizan: son referencias impregnadas de sexismo.

Los hombres son también un referente cuando se trata de medir las capacidades y habilidades de las mujeres. Cuanto más se parece a un hombre en la manera de actuar, más competente parece una mujer. En este sentido, los halagos y cumplidos se expresan a través de estereotipos masculinos, incluso referidos a los más primarios. «Tiene más pelotas que los Yankees de Nueva York», se dijo de Jill Abramson, la «dama» del *New York Times* (*El País*, 12/06/11). Pero hay que decir también que esto es ambivalente:

Las mujeres que adoptan un rol masculino ponen de relieve su desnaturalización, pues no responden a los valores o actitudes considerados propios de una mujer (flexibles, dialogantes, acogedoras, cálidas, afectuosas, etc.). Margaret Thatcher era la «dama de hierro»: dura, de un rigor exacerbado, distante. Condolezza Rice fue calificada como «la nueva mujer de hierro»: fría, dura, seductora e implacable (*El País semanal*, 2/02/03). La misma atribución mereció Ana Patricia Botín, «la banquera de hierro», considerada como la mujer más poderosa de España (*El País*, 21/02/99). Se decía de Ségolène Royal que tenía «un carácter autoritario y destemplado y una ambición desmedida» (*El País*, 20/11/05), y de Angela Merkel que había «dejado sembrado el camino de una larga lista de cadáveres políticos» (*El País*, 21/08/05). A Hillary Clinton se la criticaba por ser fría y calculadora, negativa, demasiado ambiciosa, o teatral; pero también se la alababa por ser dura, ambiciosa, combativa, luchadora, preparada y experta.

Las mujeres que, en cambio, optan por realzar su feminidad y acentúan los aspectos de género que socialmente se reconocen como femeninos mediante el maquillaje, la fantasía en el vestir, una determinada gestualidad y gustos, son sancionadas justamente porque se alejan del referente masculino, lo que pone de relieve la inadecuación de sus actitudes y su frivolidad, y se asocia con la falta de rigor y la incompetencia. Es el caso de Cristina Fernández, hoy presidenta de Argentina, «la candidata que no disimula los lujos y los vestidos de exclusivos diseñadores» (*La Vanguardia*, 27/10/07), calificada como «*fashion victim*», que tiene en común [con Eva Perón] «el gusto por el lujo y por ir siempre a la última. Maquillajes, peinados, joyas, vestidos y alguna que otra cirugía estética

constituyen los principales argumentos de sus críticos más acérrimos» (*La Vanguardia*, 29/10/07). Cristina Fernández tiene como particularidad el ser una mujer que se presenta como tal sin atenuantes, de forma fuertemente sexuada, y cuando esto se asocia al ejercicio del poder, se convierte en insoportable para algunos y es objeto de fuertes críticas. Helle Thorning-Schmidt, presidenta de Dinamarca, era apodada como Gucci-Helle, debido a su cuidado aspecto físico y a sus ropas caras, que «no han contribuido a su credibilidad» (*El País*, 17/11/11). Recordemos a Carmen Alborch, exministra de Cultura, que reivindicaba el derecho a su diferencia estética, y que era admirada y criticada a la vez por sus llamativos peinados y vestidos.

Para acabar

Aunque los ejemplos que he ido exponiendo parecen anécdotas o asuntos menores, revelan que los prejuicios y estereotipos sexistas impregnan el relato periodístico con más profundidad de lo que parece inicialmente. Muestran que el universo de referencia, el «nosotros», es masculino y que las mujeres entran en él como «otros». No se ha conseguido pues una representación normalizada de las mujeres que responda a los avances conseguidos en la sociedad, y ello muestra que los cambios en la vida de las mujeres van por delante de los cambios en los patrones culturales y en las mentalidades. No queda más que apelar a la responsabilidad social de los medios, que deberían estar comprometidos en el valor de la igualdad, y dar valor al trabajo que algunos profesionales están realizando en esta dirección.

Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre (1996), *Sur la télévision*. Paris. Raisons d'Agir Éditions.
- COMAS D'ARGEMIR, Dolors; BODOQUE, Yolanda; FERRERES, Sílvia i ROCA, Jordi (1990), *Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars (1900-1960)*. Barcelona. Alta Fulla. Serveis de Cultura Popular.
- COMAS D'ARGEMIR, Dolors (1995), *Trabajo, género y cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Barcelona, Icaria.
- (2008), «Construyendo imaginarios, identidades, comunidades: el papel de los medios de comunicación», en: BULLEN, M. y Díez MINTEGUI, C. (eds.), *Retos teóricos y nuevas prácticas*. Congreso de Antropología. San Sebastián, Ankulegi, pp. 179-208.
- CONSELL DE L'AUDIOVISUAL DE CATALUNYA (2009), *Informe IST 1/2009. Informe sectorial trimestral. La presència de les dones en la informació. Octubre-desembre de 2008*. Barcelona, CAC. Valoracions aprovades pel Consell el 18 de març de 2009. [En línea]: <http://www.cac.cat/pfw_files/cma/actuacions/Continguts/Valoraci_informe_pres_ncia_dones.pdf>.
- CURRAN, James (2005), *Medios de comunicación y poder en una sociedad democrática*. Barcelona. Ed. Hacer.

- FERNÁNDEZ, Núria (2009), *Las primarias de Hillary Clinton en la prensa española. ¿Candidata o mujer?*, Trabajo de investigación de doctorado. Departament de Periodisme i Ciències de la Comunicació. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Gènere i mitjans de comunicació: eines per visibilitzar les aportacions de les dones* (2011), Barcelona, Consell de l'Audiovisual de Catalunya, Institut Català de les Dones, Col·legi de Periodistes de Catalunya.
- GALLEGO, Joana (2010), *Eva devuelve la costilla. El nuevo estado de conciencia de las mujeres*. Barcelona, Icaria.
- HALL, Steward (1979), «The spectacle of the others», en HALL, S. (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres, Sage, pp. 223-290.
- LÓPEZ DíEZ, Pilar (2004), «La mujer, las mujeres y el sujeto del feminismo en los medios de comunicación». En: LÓPEZ DíEZ, P. (ed.), *Manual de información en género*. Madrid: Instituto Oficial de RTVE e Instituto de la Mujer, pp. 107-144.
- PROYECTO DE MONITOREO GLOBAL DE MEDIOS 2010. (2010), *¿Quién figura en las noticias?* Informe GMMP. [En línea]: <<http://www.whomakesthenews.org/>>.
- SUBIRATS, M (1998), *Con diferencia. Las mujeres frente al reto de la autonomía*. Barcelona. Icaria.

Símbolos de lucha y resistencia en el MST de Brasil

JAUME VALLVERDÚ
Universidad Rovira i Virgili

Al Joan, el meu mestre i amic de sempre

El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST), heredero y continuador de las históricas luchas campesinas en Brasil, se constituyó con plena autonomía el año 1984, en Cascavel (Paraná). Desde entonces ha basado sus reivindicaciones en tres ejes estructurales: la democratización de la tierra, la reforma agraria y la transformación social. Su objetivo persistente es acabar con el latifundio y con las profundas desigualdades sociales y económicas resultantes, una arraigada e injusta distribución de la tierra, concentrada en manos de una élite minoritaria que limita severamente la supervivencia de una mayoría popular. Al mismo tiempo, su discurso más reciente, de orientación internacionalista y contrario a la globalización neoliberal, insiste en la necesidad de enfrentarse a la actividad de las empresas capitalistas transnacionales operativas en Brasil, responsables, según el movimiento, del expolio financiero y la devastación ecológica y medioambiental del país. Junto a su estrategia política tradicional, oscilante entre las negociaciones puntuales o coyunturales y una presión sostenida y sistemática, el MST mantiene como estrategia histórica de acción la lucha de masas y la ocupación de tierras improductivas o que no cumplen su función social¹ para destinarlas a la constitución de asentamientos de la reforma agraria.

Pero vayamos al ámbito de los símbolos y a su trascendencia en clave histórica, que es el objeto final de este artículo. Desde el año 1987, con la celebración del Tercer Encuentro del movimiento, la bandera roja pasa a ser el símbolo político por excelencia y oficial del MST. Existen desde luego otros muchos símbolos de identificación: el himno, la gorra, la revista *Sem Terra*, pensadores o líderes revolucionarios de diferentes épocas, etcétera. También en ese contexto, la ideología, los objetivos y los métodos del movimien-

1 El artículo 186 (capítulo III) de la Constitución brasileña relativo a la política agrícola y fundiaria de la reforma agraria explicita que la función social es cumplida cuando la propiedad rural atiende, simultáneamente, según los criterios y grados de exigencias establecidos por la ley, a los siguientes requisitos: 1) Aprovechamiento racional y adecuado; 2) Utilización adecuada de los recursos naturales; 3) Observación de las disposiciones que regulan las relaciones de trabajo; 4) Explotación que favorezca el bienestar de los propietarios y de los trabajadores.

to conservan una robusta base simbólico-religiosa; o para ser más precisos, simbólico-religioso-política. Una base que, aventuramos, sigue siendo esencial para la construcción de su identidad y que cuaja en el concepto emic de «mística» o «misterio», con todo su trasfondo espiritual y existencial (Cf. Vallverdú, 2008).²

En relación con esta matriz simbólica —traducida en una mística de acento religioso durante los años formativos del movimiento y posteriormente, tras su fundación, de mayor acento político—, no hay que olvidar que en la gestación del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra, el trabajo pastoral de los agentes religiosos, católicos principalmente (que no exclusivamente), fue fundamental. Muchos de sus sacerdotes, organizados en torno a la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), fundada en 1975 (Goiânia, Goiás) e inspirada en la Teología de la Liberación, apoyaron a los campesinos sin tierra y marginados en sus luchas desde los años sesenta y setenta del pasado siglo y, como en otros tantos países latinoamericanos, a partir de sus Comunidades Eclesiales de Base, participaron activa y decisivamente en su concienciación y organización en el seno de diferentes movimientos sociales, entre ellos y de forma destacada, el MST.

Como he apuntado en otro lugar (Vallverdú, 2011), desde entonces la implicación, el posicionamiento y el rol de los sacerdotes católicos en relación al movimiento de los Sin Tierra han sido coyunturalmente muy plurales y variables. En la actualidad, la CPT constituye en términos generales una referencia más implícita que explícita para el MST, dada la creciente y vigente politización y secularización del movimiento. No obstante, conformada por agentes tanto religiosos como laicos, dicha organización sigue apoyando a los Sin Tierra en diferentes frentes de su lucha, sobre todo denunciando conflictos, abusos y muertes en las zonas rurales, así como los ataques a los movimientos campesinos o a militantes y simpatizantes del propio MST. En este contexto, ciertas posturas divergentes en el seno de la CPT parecen centrarse en torno a las formas y estrategias adoptadas en la lucha; por otro lado, los sacerdotes que siguen expresando su compromiso firme con la causa del MST suelen ser a la vez los ideológica y pastoralmente más distanciados de la jerarquía eclesiástica, ocupando algunos de ellos incluso posiciones de liderazgo organizativo —sea éste visible o de segundo plano— dentro del movimiento.

De cualquier modo, sin perder la perspectiva diacrónica, los enlaces y las continuidades de la religión emancipadora con el imaginario cultural del mundo rural han tenido y siguen teniendo especial sentido y relevancia. Visto desde el plano teórico, los procesos de alineamiento de marcos cognitivos, de experiencia e interpretación (Goffman, 2006 [1974]; Snow; Rochford; Worden; Benford, 1986; Hunt; Benford; Snow, 2001, etc.), habrían encauzado con el paso del tiempo la construcción de una identidad colectiva (la identidad Sin Tierra) expresada en diferentes formas de acción igualmente colectiva y organizada. De hecho, el precitado concepto de «mística» del MST, sistema simbólico-cultural del movimiento, aflorará en su dimensión sociopolítica de ese proceso de remodulación y remodelación del imaginario tradicional y religioso popular.

A partir de una ideología profética y mediante su labor de concienciación, comprometida y militante, los sacerdotes de la pastoral católica retomarán símbolos, significados y valores culturales propios de la lucha campesina, es decir, ya existentes entre

² En mi reciente libro, aún inédito, *Los sin tierra. Mística y resistencia en el MST de Brasil* (2011), propongo como eje y cuerpo de análisis dicho concepto, dentro del marco teórico de la construcción simbólica de los movimientos sociales y en particular del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra.

los sectores populares. Muchos de esos símbolos, significados y valores se recuperaron, canalizaron y potenciaron desde mediados de los años sesenta en adelante a través de la religiosidad tradicional y la lectura de la Biblia en clave crítica (marxista), y además fueron acomodados dentro de una estructura organizada y con cobertura institucional-eclesiástica.

En este sentido, Regina Novaes explica que en la religiosidad popular preexistente se dan tanto elementos de resignación frente a las injusticias sociales, en la línea más tradicional y conservadora, como otros elementos liberadores que pueden llevar a la anticipación del «Reino de Dios aquí en la Tierra». De ahí que en el nuevo operar de la religión profética no se trate de eliminar viejos símbolos sino de darles nuevos contenidos:

No contexto da *Igreja/Povo de Deus* buscase, como colocou um bispo da Paraíba, 'purificar a religiosidade popular, mas não acabar come lá'. Na religiosidade popular estavam elementos de continuidade; em sua 'purificação', a possibilidade de producir modificações que garantissen o processo de identificação que, por sua vez, asseguraria a motivação para a resistencia na terra entre trabalhadores ameaçados de expulsão (1997: 169).

A partir de aquí, la construcción de la identidad político-religiosa de los trabajadores rurales fluye de la conjunción de un conjunto de contradicciones, oposiciones y alianzas que acontecen dentro del campo de fuerzas en el que actúan ellos y los demás agentes implicados en el conflicto de la tierra. En efecto, a partir de las resignificaciones canalizadas por los intelectuales católicos progresistas, se da un nuevo contenido al sentimiento y a la vivencia de la religiosidad por parte de la gente. Unas resignificaciones que guardan continuidad con su cultura pero que a la vez le aportan una nueva dimensión, de dignidad, resistencia y lucha para el cambio. Estas dinámicas producirán una nueva construcción de la realidad, según la cual son posibles la respuesta del pueblo, su acción organizada y también unos resultados palpables de la lucha.

En las Comunidades Eclesiales de Base católicas se buscará, en definitiva, conseguir un «nuevo sujeto social» en el imaginario de las personas participantes, a partir de un proceso dinámico, gradual y sistemático de construcción y asunción de nuevas significaciones o resignificaciones simbólicas. En este proceso adoctrinador y resocializador se respetarán los símbolos tradicionales de la religiosidad y la cultura populares pero a la vez se darán nuevas significaciones a los antiguos símbolos, las cuales permitirán una toma de conciencia crítica de la realidad, con una dimensión transformadora de la misma, por considerarla injusta y opresora, y proyectando la posibilidad de una utopía social e histórica aunque ausente materializable.

Al respecto, Castor Mari Martin Ruiz (2006) señala que las CEB's generaron una retórica crítica con «verdades» fáciles a la comprensión popular-rural, dando validez social al discurso sobre la reforma agraria. Un discurso, con una matriz de «simbolismo teológico cristiano», donde aparecen claramente ciertos símbolos fuertes o nucleares del imaginario popular tradicional que son objeto de sustancial resignificación. Veamos primero lo que ocurre en particular con la Biblia, Dios, Jesucristo y la cruz.

La Biblia, en tanto símbolo desconocido o incluso peligroso en manos del pueblo (por herencia de la Contrarreforma y el Concilio de Trento), se convierte en una fuente fundamental de reflexión y concienciación, conectada con la realidad y la experiencia cotidianas del pueblo. En ella se encuentra la afirmación esencial de que la tierra es un don

de Dios. Verse privado de ella, en consecuencia, solo puede ser producto de la injusticia humana. Las escrituras cristianas sirven para entender el por qué del sufrimiento y los motivos de fondo de la problemática de la tierra y la reivindicación de la reforma agraria. El Dios ahistórico y básicamente vinculado a la autoridad se transforma en un Dios de vida y liberador, ya no más ajeno a la historia. Por su parte, el Cristo trascendente hijo de Dios, de dimensión únicamente religiosa, se convierte en un ser comprometido e igualmente liberador, que toma la opción histórica por los pobres y los oprimidos. Con su muerte en la cruz, transmitirá claramente el ejemplo a seguir: no cruzarse de brazos ni doblegarse ante el sufrimiento y luchar a favor de los demás crucificados de la historia. Por último, la cruz como símbolo de aceptación pasiva de la propia situación se resignificará como símbolo de solidaridad y de victoria del bien sobre el mal, sobre la injusticia; porque finalmente se trata de que no haya más muertos en la cruz.

Otro símbolo ilustrativo del ensamblaje entre religión y política es la *Besta Fera*, por alusión a Satanás y en el contexto de un pasaje bíblico especialmente presente entre los trabajadores rurales del nordeste. En términos de imaginario popular, este símbolo determinará una clasificación muy clara entre el bien y el mal (con sus respectivas y antagónicas representaciones de Dios y el Diablo), y se reflejará tanto en el mundo del trabajo como en el de la política. En el primero a través de la figura del *combiteiro*, trabajador rural que transportaba la caña de azúcar a lomos de un burro. Se dice que los *combiteiros* evocaban con frecuencia al demonio para quejarse de la dureza de su trabajo y de los caprichos del animal. Al parecer, patronos y miembros del clero tenían un interés común por excomulgarlos. En el ámbito de la política se alude a las Ligas Campesinas del nordeste en los años sesenta,³ que decían que el latifundio era la Bestia y que luchaban contra ella con los poderes de Dios. Tras el golpe militar que las reprimió, las periferias pobres donde vivían los trabajadores expulsados se llamaron «Rabo da Besta».

En las luchas por la tierra de los años ochenta también aparecen metáforas de la *Besta Fera*, que incluso puede tener otros nombres en la cultura popular para designar al diablo. El capitalismo, que concentra tierra y poder, es la *Besta Fera* para los campesinos. Así, las mismas precauciones a tomar respecto al diablo, se deben tomar respecto al capital, que sabe ocultar muy bien sus verdaderas (y malignas) intenciones y por el cual debemos evitar vernos seducidos. Pero al mismo tiempo Novaes (1997) nos recuerda que los propietarios y patronos utilizaron la misma imagen (dentro del universo simbólico cristiano) para definir a los que veían como falsos profetas: los sacerdotes y obispos que seducían a los trabajadores y se convertían por ello en «Bestias del Apocalipsis».

En su trabajo «O cativerio da Besta Fera», Otávio Velho (1987) se refiere en particular a una «cultura bíblica» que servirá para que los trabajadores rurales puedan pensar sus experiencias de vida. En el contexto del conflicto y las luchas por la tierra, sugiere que el análisis de esta presencia no se conforma por analogía entre el símbolo y lo que es conocido (el capitalismo, el autoritarismo, la esclavitud) sino que va más allá del simple recurso instrumental y apela al nivel de las creencias y expresiones más profundas, que relaciona el símbolo con lo que es desconocido. En tanto versión popular de la Bestia del Apocalipsis, la imagen diabólica ha sido utilizada para identificar a los males que afectan al pueblo (hambre, miseria, opresión) y para alertar de sus dotes seductoras y sus constantes metamorfosis —las mismas que se asocian al poder y a las formas de dominación humanas.

³ El MST justamente tiene a las Ligas Campesinas como un referente histórico esencial; se considera su heredero y seguidor (Cf. Stedile y Mançano, 2005: 18).

Sobre estas bases emerge todo un contenido simbólico con legítima justificación teológica, que se convertirá en punto de apoyo fundamental para la lucha de los Sin Tierra.

Junto a estos símbolos de claro anclaje teológico-religioso, vamos a incidir todavía en dos más. Ambos particularmente insertos en el contexto de las luchas campesinas, de la utopía y la teología simbólica de la tierra y, en consecuencia, igualmente con vinculación estrecha al MST y su historia. En primer lugar volvemos al símbolo de la cruz, que destaca sobremanera en dicho contexto porque forma parte de la historia y la memoria del emblemático campamento Natalino.

Este campamento se constituyó en diciembre de 1980 cuando algunas personas sin perspectiva de obtener tierra en las ocupaciones previas de las haciendas Macali y Brillante (años 1979 y 1980, respectivamente), se instalaron en el margen de la carretera que une Passo Fundo y Ronda Alta, en un lugar denominado Encruzijada Natalino. A ese pequeño grupo inicial se fueron agregando después otras personas a lo largo del primer semestre de 1981, llegando a instalarse finalmente en la zona más de seiscientas familias. La mayoría de ellas estaban formadas por pequeños agricultores sin tierra procedentes del territorio indígena de Nonoai; algunas habían regresado de los fracasados proyectos de colonización en el Mato Grosso y otros grupos vivían en la región ejerciendo de asalariados rurales, arrendatarios, etcétera.

La irrupción del campamento supuso la intervención militar federal el mes de agosto de 1981, cuando el estado vio que era incapaz de desmantelarlo por medio de la persuasión. Dicha intervención estuvo encabezada por el famoso coronel Curió, a quien se encargó la misión de controlar y sofocar una situación cada vez más alarmante desde el punto de vista del poder. Durante la intervención militar la zona de Ronda Alta se convirtió en área de Seguridad Nacional y las estrategias para romper la resistencia de los Sin Tierra fueron diversas. Desde el intento de convencimiento, la amenaza de prisión a los líderes del campamento y a quienes les apoyaban, hasta la prohibición de la presencia de entidades de la sociedad civil junto a los acampados.

El proceso de lucha por la tierra en este tenso período se construye, simbólicamente, a imagen y semejanza del enfrentamiento entre David y Goliat: el primero representado por los agricultores pobres expulsados por los indígenas de la mencionada área de Nonoai, los hijos de pequeños agricultores sin posibilidad de ocupar tierras y algunos pobres de las ciudades que habían abandonado el campo y fueron desplazados hacia las favelas. El segundo, Goliat, encarnado por el latifundio y el poder de la fuerza y las armas; no solo representaba a los terratenientes y a las élites locales o regionales, sino también al ejército represor al que hizo frente la resistencia campesina en Ronda Alta.

Telmo Marcon (2002) analiza precisamente la construcción en ese momento y lugar de una mística de lucha y resistencia con base bíblico-religiosa. Aborda en particular las dimensiones políticas, metodológicas y simbólicas que fueron incorporadas por el MST a partir del trabajo evangelizador de los agentes de la CPT. Y al respecto señala algunas cuestiones fundamentales. La principal, que el punto de referencia a partir del cual la Comisión Pastoral de la Tierra desarrolló su actividad religiosa y política fue el de que «la tierra es un don de Dios y se creó para todos». Dicho principio teológico contribuyó a construir la mencionada mística de lucha y resistencia, así como también a sustentar espiritualmente a los acampados durante su empeño por conquistar la tierra. Además, ayudó a deslegitimar una noción de propiedad privada utilizada por los grupos dominantes como un «derecho sagrado» para justificar la concentración de la tierra y legitimar el latifundio:

A grande mudança que foi se processando ocorreu na consciência de que o 'Reino de Deus' tinha implicações políticas e ninguém deveria ficar à margem da sociedade e nem carecer dos bens fundamentais para ter uma vida em abundância. A religião, nesse contexto, deixa de ser uma esfera e um discurso legitimador das desigualdades e das injustiças para se transformar, progressivamente, na força de sustentação da luta pela reforma agrária e da conquista de um pedaço de chão (Marcon, 2002: 50).

Esa metodología adoptada por los agentes religiosos también creó las condiciones para que los propios acampados asumieran las reivindicaciones como suyas. Es así como pasaron a ser sujetos del proceso, encaminando las negociaciones con el gobierno y con el INCRA (Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria), hablando en la prensa y coordinando las campañas de solidaridad y concienciación. Algo que, por otra parte, generó el descontento de muchos de quienes históricamente habían sido sus interlocutores, es decir, líderes políticos y sindicales diversos:

A criação de mecanismos para que a palavra fosse efetivamente apropriada pelos acampados constituiu-se, talvez, no elemento metodológico mais fundamental não só do acampamento Natalino mas também do próprio MST (Marcon, 2002: 51).

Encruzijada Natalino representa, pues, un momento de gran implicación de la Iglesia católica progresista con el Movimiento Sin Tierra. Estuvieron presentes en el campamento sacerdotes destacados de la Teología de la Liberación apoyando al «pueblo sufrido», como Tomás Balduino o Pedro Casaldáliga, que con su voz y apoyo trataron de expresar su compromiso y solidaridad con la gente de las áreas rurales, los campesinos empobrecidos, los indígenas excluidos de las reservas, etc. Además, la cruz que se construyó colectivamente en el campamento Natalino tomará una dimensión simbólica impresionante en términos de resistencia.

Es un momento, en efecto, en el que comienza la mística de la cruz. En el marco del mesianismo bíblico, la cruz es el gran símbolo, representa el sufrimiento para la redención y, por supuesto, su significación va más allá de la Teología de la Liberación como vía religiosa y sociopolítica concreta. Apoyándose en ella, en su simbolismo sacro, la fe mística impulsará la emergente lucha popular de inicios de los ochenta. Su singularidad es resaltada en el contexto en que se construyó, por el hecho de quienes fueron los que la forjaron y por la forma en que fue utilizada. Arnildo Fritzen, sacerdote directamente implicado en la lucha de los Sin Tierra en aquella época, lo explica del siguiente modo:

La mística, exactamente, fortísima para poder llevar la lucha adelante. Y se hacían cantos; y cantar que la tierra era de todos, y música así muy popular [...]. Y el pueblo cantaba esa música: Dios creó la tierra para todos, es un derecho de todos tener nuestro pedazo de tierra y nosotros no lo podemos impedir [...]. Toda esa mística [...] que fue muy alimentada fuertemente, y básicamente los símbolos religiosos. Yo tengo una comprensión y una admiración profunda por la propia cruz que se construyó en el campamento. No fue una de esas cruces normales. Fue construida allí mismo. ¿De qué forma? En los primeros años [...] en la primera Semana Santa, Pascua del 81, allá en el campamento. Yo fui allí a presidir una celebración, el Jueves santo, y ahí nosotros comparamos la condenación de Jesús y su condenación [de los Sin Tierra]. Fue muy bonita y participativa [...]. Las personas diciendo que aquella condenación de entonces fue muy parecida a la presente. Que se volvía a repetir. Y dentro de ese debate, el sermón era muy participativo [...]. Uno

sugirió que nosotros levantásemos la cruz, bien grande, fuerte; una madera, como un árbol, fuese plantada aquí para decir que nuestra lucha era muy pesada, y uno solo no la puede cargar, que necesita mucha gente para cargar esa lucha y que todos los que llegaran y pasaran por aquí sepan que aquí hay un sufrimiento muy grande. Bueno, y eso fue decidido en Jueves santo, y entonces fueron y cortaron un árbol e hicieron la cruz. Y por la tarde se hizo una procesión, todo el mundo cogiendo aquella cruz. Una escena fantástica [Arnildo Fritzen, 2-XII-2005].

En tanto símbolo fuerte y referencial, la cruz se llenó del significado del sufrimiento de Cristo; un sufrimiento experimentado día a día y codo con codo por los Sin Tierra. Fritzen recordaba apasionado como dicho símbolo se construyó de forma paulatina y colectiva, en las caminatas, las procesiones... En la dura experiencia de los pobres en los campamentos y durante las primeras ocupaciones de tierra:

Para mí, una de las cosas más fuertes de toda la experiencia de la lucha fue el símbolo religioso, construido; él era el que fue amarrando todo [...]. Pero es que el símbolo fue construido por ellos mismos. La cruz era totalmente diferente de las otras. Era un símbolo que fue siendo construido progresivamente por la práctica [...]. Seguían adelante, ellos llevaban la cruz y eso daba una energía espectacular, una mística fortísima [Arnildo Fritzen: 2-XII-2005].

En torno a la cruz y su simbolismo se dio, por otra parte, un cambio significativo: la superación del dualismo entre la fe y la vida real, algo muy inscrito en la religiosidad tradicional. El acontecimiento concreto que describe Marcon (2002) es la sustitución de una cruz por otra en el campamento, remarcando una significación simbólica diferente. La pequeña cruz inicial llevaba la inscripción «Salva tu alma», que sintetizaba la concepción tradicional de religión basada en el dualismo entre la vida espiritual y la cotidianidad material. Era una inscripción que sin embargo no se correspondía con la realidad del campamento, de base colectiva no individualista. Fue entonces cuando los acampados decidieron cambiar la pequeña cruz por la antes citada por Fritzen, «pesada, dura y rústica», que sólo podía ser cargada con la fuerza de varias personas y que se colocó en un lugar central donde los Sin Tierra se reunían diariamente; en lugar del individualismo espiritualista de «salva tu alma» emergía un símbolo aglutinante de lucha y vida.

Y emergía de ese modo porque la unión era más necesaria que nunca. Una dramática muestra de ello es que, en ese período, los excesos de las fuerzas armadas provocaron muchas víctimas, incluyendo a niños, cuya muerte fue simbólicamente plasmada en la cruz con lienzos blancos:

Quando retomamos a luta pela terra, o símbolo que nos dava unidade era a cruz com diversas faixas brancas, os lençóis usados pelas crianças mortas pela fome e pelo sofrimento passado no acampamento da Encruzilhada Natalino, no Rio Grande do Sul (Bogo, 1999: 126).

En relación con los niños fallecidos, los pañuelos blancos simbolizaban la presencia de sus almas entre los vivos. En las celebraciones religiosas se invocaba su nombre como si aún estuvieran realmente allí, entre los demás. Fritzen señaló esa actitud como el inicio de un tipo de fe diferente, de una «fe práctica», muy distante a las enseñanzas de la

iglesia tradicional: «no es un asunto de estar allá en el cielo», me aseguró; por el contrario, «es un tema de estar aquí, en la tierra». El recuerdo de aquellos pequeños muertos por desnutrición no se borró: cinco pañuelos colgaron en la cruz en honor de cada uno de ellos, significándoles como mártires:

Y cuando murió el primer niño, también con una reunión alrededor de la cruz, ahí se reflejaba porque ese niño murió, por desnutrición [...]. Y la muerte de gente, y cuál es la diferencia de la que muere en las ciudades [...]. Y entonces la conclusión de esa reflexión fue de que esos niños ellos están vivos a nuestro alrededor. Porque ellos murieron en la lucha. Los otros no tienen ninguna perspectiva, pero aquí están en una lucha con nosotros. Y entonces se colocó un paño blanco, agarrado en la cruz. Forma parte de nuestra cruz: la muerte. Pero el viento va a balancear siempre ese paño para decir que ese niño está vivo con nosotros [Arnildo Fritzen: 2-XII-2005].

Se incorporarán además en la cruz los paños negros, para rememorar a los adultos muertos en la ocupación posterior de la hacienda Anoni, a finales de 1985.

Porque cuando usted ve la cruz antigua, ella tiene también paños negros, y los negros son de Anoni, cinco años después. Porque allá fueron adultos los que murieron, y como ya se tenía el símbolo de los niños de Natalino, entonces para no identificarles igual que a los niños, se pusieron negros [Arnildo Fritzen: 2-XII-2005].

Todo el proceso de conflicto por la tierra de los primeros años ochenta fue de extrema dureza para los Sin Tierra, quienes, no obstante, cohesionándose y sumando fuerzas en torno a la mística de la cruz lograron finalmente doblegar al ejército, marcando un hito histórico sin precedentes:

Cuando la represión era mayor en torno a la cruz el pueblo se juntaba. La cruz se volvió un misterio, una roca protectora para enfrentar a la represión [...]. Esa cruz cargada por todos, con cantos de animación, fue rompiendo las barreras de la policía. Entonces, la verdad de ese pueblo por su organización, por la fe del símbolo religioso, desmontó la barrera de dos mil soldados. Para poder entrar solidaridad. Y ahí el gran comandante de la Seguridad Nacional empezó a perder el poder. Y ese símbolo religioso fue rompiendo la barrera. El domingo venían, durante la semana ya venían autobuses de nuevo y el pueblo ya lo sabía, cogía la cruz y vamos al frente [...]. Ellos fueron abriendo el paso, con cuerda y todo ¿eh? Y así nosotros fuimos rompiendo toda la resistencia. En ese sentido es inexplicable la fuerza que puede hacer una organización del pueblo a partir de ese símbolo. Era una cosa fantástica. Bueno, rompimos el poderío de Curió y su esquema de seguridad y ellos salieron de ahí después de un mes [Arnildo Fritzen: 2-XII-2005].

Pero al margen de la potencia y la eficacia simbólicas del simbolismo cristiano, es obvio que deben contemplarse otros elementos contextuales. De hecho, Marcon (1997) afirma que la supervivencia del movimiento a la intervención militar y a las demás presiones de los gobiernos federal y estatal solamente fue posible gracias al apoyo simultáneo de diferentes sectores organizados de la sociedad civil en el contexto de la redemocratización del país. Esta sería una de las razones básicas que, según el autor, explicarían la resistencia de los Sin Tierra a las acciones estatales de la época.

Además de dar visibilidad ante la opinión pública nacional a la problemática de los campesinos Sin Tierra, el campamento Natalino se transformó en símbolo nacional de resistencia al régimen entonces vigente. Esto hizo posible, entre otras cosas, la creación de un comité de apoyo a los acampados, suscrito por más de trescientas entidades civiles y religiosas, que se articularon tanto para apoyar a los acampados como para protestar contra la dictadura. Además, la lucha por la tierra resurgirá en diferentes partes del país con la creación de nuevos campamentos, de ocupaciones de tierra, etc. Se conjugarán, pues, en el proceso: la acción de los sectores sociales comprometidos con la causa de los Sin Tierra (y en consecuencia opuestos en especial a los gobiernos militares), la legitimidad de las reivindicaciones planteadas, con fundamento en datos del propio gobierno sobre la existencia de tierras ociosas susceptibles de desapropiación para la reforma agraria, y las dinámicas ideológicas, organizativas y metodológicas propuestas por la CPT.

Vinculada a la cruz y a sus significados de sacrificio y resistencia, resalta todavía otra mística fundamental: la elaborada en torno a la «andadura del pueblo de Dios» hacia la Tierra Prometida. En este sentido, los pañuelos de la cruz de Natalino querían representar al mismo tiempo a David escapando de la esclavitud. Agitados por el viento simbolizaban a los niños en el camino que anuncia la llegada de un nuevo día en que ningún niño más morirá de hambre o de miseria, puesto que por medio de la lucha y la organización todos conquistarán tierra y paz en abundancia (Cf. «Prólogo» de Arnaldo Fritzen en Marcon, 1997). Para las Comunidades Eclesiales de Base la Tierra es la madre, algo esencial que simboliza toda la vida, como creación divina para todos los seres sin distinción ni discriminación posible:

Las CEB's, a partir del discurso cristiano, construyeron un nuevo discurso a favor de la reforma agraria. Un discurso que afirma el derecho a la vida como primer derecho divino y humano, y que Dios creó el mundo y la tierra para que todos vivan con dignidad. Dios no creó la propiedad privada de la tierra sino que creó la tierra para que todos los seres humanos la habiten con dignidad (Ruiz, 2006: 51).

En efecto, la lectura del simbolismo bíblico de la Tierra Prometida cuestiona en clave reflexiva y crítica el principio de la propiedad privada, algo absolutamente intocable desde la óptica del terrateniente histórico, y le antepone el derecho a la vida. Así mismo, la tierra representa la primera señal de la alianza de Dios con la humanidad, la primera Biblia para llegar a Dios. Sobre la base de esta idea clave se despliegan toda una serie de elementos del discurso simbólico de la tierra que nos permiten comprender mejor la filiación de la teología católica de emancipación con el movimiento de los Sin Tierra.

La lucha de los campesinos, en su interacción con los agentes religiosos, es identificada con la marcha del pueblo hebreo hacia la tierra prometida por Dios, a la que finalmente este pueblo llegó después de soportar y sufrir muchas adversidades. En torno a este tema se desarrolla toda una secuencia utópica, donde la esperanza en la victoria queda preservada en un sentido metasocial, puesto que la tierra «ya fue prometida» hace mucho tiempo (Gaiger, 1987). En clave de construcción de la identidad colectiva, dicho imaginario deberá influir claramente en la adhesión individual al proyecto de grupo, donde la realización efectiva de la promesa depende de la unión de todos los campesinos.

Quienes, como el MST, defienden una profunda y firme reforma agraria en Brasil, consideran que el problema de la tierra hunde sus raíces en la época colonial y ha per-

durado en forma de apropiación indebida de la misma por parte de unos pocos, dejando a muchas personas sin nada, empobrecidas o viviendo como esclavas en su propio lugar de origen. Es así como la tierra se convirtió en una maldición para el pueblo. Y contra esa maldición, la utopía de una nueva tierra será proyectada como el lugar de nacimiento de una nueva vida. Será una tierra «sin males», donde reine la justicia, la igualdad y la fraternidad; en la cual triunfe plenamente la resurrección de Cristo, la muerte sea vencida y desaparezca el pecado.

La expectativa de ese nuevo asentamiento, además, no debe atenuar la lucha por el perfeccionamiento actual, a modo de espera conformista que deposite toda esperanza en el futuro. Todo lo contrario, el empeño debe ponerse en trabajar para transformar este mundo y las injusticias del presente. Así mismo, cuando la tierra se convierte en un problema que genera conflictos y controversias de repercusión social y política, la espiritualidad inherente a la misma puede convertirse en un elemento motivador contra las condiciones adversas, contra el sufrimiento, e infundir fuerza y determinación para la lucha social.

Dentro del marco general de la utopía religiosa y del discurso de la Tierra Prometida en particular, aparece además, en la teología del Nuevo Testamento, la imagen de María como tierra fértil. Ella es también la tierra prometida, la tierra madre de la cual nace una nueva vida. Es tierra fértil que produjo su fruto, el Salvador, Jesucristo.

Sabemos que la identificación simbólica entre la mujer y la tierra es un tema recurrente en diferentes culturas y perspectivas religiosas o espirituales. En la mayoría de los casos, la tierra es símbolo básico y fenómeno de vida. Existe un enlace connatural entre ella, la mujer, la madre, la cultura y las religiones. Y, en concreto, dentro de la tradición que nos ocupa, entre María, que da a luz al Salvador, la Iglesia y el Reino de Dios (la vida eterna). Además, de acuerdo con el imaginario de la teología bíblica de la Liberación, María no fue una simple mujer campesina pasiva y sumisa, sino que en su realidad histórica toma una dimensión profética en defensa de su pueblo.

La religiosidad popular tradicional daba a María un significado de mujer dócil y obediente, cuya virtud era resignarse y aceptar con paciencia las dificultades y los sufrimientos de la vida. Con este sentido, se volvió modelo de obediencia a toda autoridad legítimamente constituida, fuera dicha autoridad representada por el padre, el marido o la ley. También se erigió en modelo de madre, validando el sentido y el destino superior de toda mujer, en este caso como un destino, además, explícitamente divino. En estos términos, nos encontramos ante otro símbolo ahistórico, que limitaba cualquier significación social o política de María.

Sin embargo, en el imaginario de las Comunidades católicas de Base se activará una resignificación clave: María se vuelve un símbolo fundacional, un símbolo del pueblo y una víctima, como tantos otros pobres del campo, de la tiranía del Imperio Romano:

Por isso, sua espiritualidade não é alienante nem passiva: ela ergue sua voz profética em defesa do seu povo. O cântico do Magnificat, que Lucas põe na boca de Maria (Lc. 1, 46-55), é um canto de gratitude ao Deus que opera coisas maravilhosas com seu povo pobre e crente, que arruinou os soberbos e tirou de seus tronos os poderosos e ricos. É um canto de denuncia e de protesto contra os abusos dos ricos fazendeiros e latifundiários de seu tempo, do Imperio e dos que oprimiam os lavradores pobres (Codina, 1996: 34).

Se convierte, por lo tanto, en una mujer crítica, con conciencia de la situación social y política que vive, tomando una opción clara por la liberación de los oprimidos de su tiempo. María se ofrece, por otra parte, como un modelo simbólico que, con nuevas significaciones, quiere incentivar una nueva acción en el grupo social de las mujeres discriminadas y marginadas. La identificación de María con la Iglesia tiene mucho que ver también con esta pretensión transformadora y renovadora del mundo. La Iglesia, tal como es entendida por los católicos progresistas, debe ser en este sentido un ejemplo de compromiso con los más débiles y con la lucha por la dignidad humana en general.

Por isso, a Igreja deve ter a postura de Maria, mulher crente e profética: observar a realidade de nosso mundo, denunciar sus injustiças, lutar por um mundo melhor e uma terra sem males. A Igreja, como Maria, tem de ser a mulher forte, a Mulher nova do Apocalipse (Ap. 12), que luta contra o dragão para defender a vida de seus filhos, preferencialmente a dos pobres, pequenos, debéis e necessitados. Há de ser sinal de esperança para os sem esperança o os sem-terra, salvaguarda da dignidade humana e de toda a criação. A Igreja deve ser, como Maria, defensora da vida frente a todos os Herodes, Pilatos e Caifás de todos os tempos (Codina, 1996: 43).

El alineamiento de marcos de interpretación y acción de todo este conjunto ideológico-simbólico con la ideología y los propósitos del Movimiento de los Sin Tierra es más que evidente. Tal congruencia forma parte de su historia, sigue presente en su seno y es en gran medida responsable de la construcción de su identidad política. Decía Clifford Geertz (1989) que el sentido de los símbolos únicamente puede ser comprendido dentro de la red de significaciones construidas en el imaginario social del grupo. En este ámbito, es innegable la fuerza creadora y transformadora de la realidad que puede llegar a tener la simbología del imaginario religioso. La realidad de la potencia y el uso de los símbolos religiosos para la reificación del ideario político y la movilización social y para la construcción de las identidades tanto personales como colectivas.

Dicha simbología se construye a partir de numerosas significaciones surgidas de la voluntad y creatividad de las personas y los grupos sociales, dependiendo de las diversas influencias sociales, económicas, institucionales, etc. Así, el imaginario, que se expresa siempre de forma simbólica, es construido y reconstruido por las representaciones que los sujetos se hacen de la realidad. Posee, en efecto, una dimensión funcional a la sociedad y puede alcanzar una dimensión transformadora de la realidad social e histórica (Ruiz, 1995). La mística del MST, conteniendo los símbolos que hemos descrito y otros no menos importantes (Sepé Tiaraju, João Maria, Antônio Conselheiro, Zumbi, etc.), aglutinaría la red de significaciones que dentro de un marco cognitivo y motivador bien estructurado y ritualizado dan sentido a la lucha, la resistencia y la identidad de este histórico y contemporáneo movimiento social.

Bibliografía citada

- BOGO, Ademar (1999), *Lições da luta pela terra*, Salvador, Memorial das Letras.
CODINA, Victor (1996), *Teologia simbólica da terra*, Petrópolis, Vozes/Comissão Pastoral da Terra.

- GAIGER, Luiz Inácio (1987), *Agentes religiosos e camponeses sem terra no sul do Brasil*, Petrópolis, Vozes.
- GEERTZ, Clifford (1989), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GOFFMAN, Erving (2006), *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*, Madrid, CIS.
- HUNT, Scott; BENFORD, Robert; SNOW, David. (2001) «Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos», en LARAÑA, Enrique; GUSFIELD, Joseph (ed.) *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, pp. 221-249.
- MARCON, Telmo (1997), *Acampamento Natalino. História da luta pela reforma agrária*, Passo Fundo, EDIUPF.
- (2002), «Influência político-pedagógica do acampamento Natalino no MST», en Vendramini, Célia Regina (Org.), *Educação em movimento na luta pela terra*. Santa Catalina, Núcleo de Publicaciones - NUP, pp. 41-67.
- NOVAES, Regina (1997), *De Corpo e Alma. Catolicismo, classes sociais e conflitos no campo*, Rio de Janeiro, Graphia.
- RUIZ, Castor Mari Martin Bartolomé (1995), *A força transformadora do simbólico. A construção do imaginário social das comunidades eclesiales de Base (CEBs)*. Tesis de maestría, Porto Alegre, UFRGS.
- RUIZ, Castor Mari Martin Bartolomé (2006), *El movimiento de los Sin Tierra en Brasil. Propiedad o alteridad, dilema de los derechos humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- SNOW, David A.; ROCHFORD, E. BURKE JR.; WORDEN, Steven K.; BENFORD, Robert D. (1986) «Frame Alignment Processes, Micromobilization and Movement Participation», *American Sociological Review*, vol. 15, pp. 464-481.
- STEIL, Carlos Alberto (2004), «Catolicismo e memoria no Rio Grande de Sul», *Debates do NER*, vol 5, pp. 9-30.
- STEDILE, João Pedro; MANÇANO, Bernardo (2005), *Brava gente. A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.
- VALLVERDÚ, Jaume (2008), «Símbolos religiosos y acción colectiva: la mística del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil», en CORNEJO, Mónica; CANTÓN, Manuela; LLERA, Ruy (coord.), *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religión*. San Sebastián, Ankulegi Antropologia Elkarte. XI Congreso de Antropología, UPV-EHU, vol. 10, pp. 293-310.
- (2011), «Ciberactivismo político transnacional: el caso del MST de Brasil», *Ankulegi* (en prensa).
- VELHO, Otávio (1987), «O cativerio da besta-fera», *Religião e Sociedade*, vol. 14, num. 1, pp. 4-27.

Globalización y virtualidad. Entre la manipulación y la salud mental

MARCIAL GONDAR PORTASANY
*Museo do Pobo galego**

El texto que el lector o lectora tiene ante sus ojos pretende ser un intento de semiología cultural de la nueva religión de nuestro tiempo: la religión neoliberal, que, por primera vez en la historia, está alcanzando esa nota de *catolicidad* (aunque sus fieles le llamen globalización) a que todas las grandes iglesias aspiran. Culpa, frustración, dolor y religión siempre caminaron unidas, ¿cómo, si no, habría espacio para la salvación? A través de una breve mirada crítica a algunos de sus rituales, pretendo mostrar la economía política que subyace a sus orígenes, a sus prácticas y, por qué no, a sus dogmas. Es mi pequeño homenaje a Joan por tantas horas de esfuerzo que lleva dedicadas a entender mejor el mundo de las fes y sus avatares.

La economía capitalista como patogénesis

En el viejo sistema de la economía, el que se acostumbra a denominar sociedad tradicional, se producía, básicamente, para satisfacer las necesidades de la familia, de suerte que la producción para la venta o para el intercambio se limitaba a pequeños excedentes. Con la llegada de la modernidad las cosas van a cambiar radicalmente al instaurarse una nueva filosofía de la producción: fabricar lo más posible para vender lo más posible y, de este modo, ganar lo más posible. Para poder llevar adelante esta nueva meta hay que estar continuamente aumentando el mercado. Esto puede alcanzarse de dos maneras: bien en extensión (consiguiendo nuevos clientes), bien en intensidad (convenciendo a los mismos compradores de que deben comprar nuevos productos). Dado que cliente sólo puede ser aquella persona que tiene solvencia para comprar y esta capacidad adquisitiva está limitada a sectores sociales muy concretos —ciudadanos del llamado primer mundo, clases privilegiadas no occidentales, y poco más—, en la práctica la vía principal para dar salida a los nuevos productos pasa por convencer a este colectivo solvente de que los necesita. Más que de vender

* Sección de Medicina e Cultura.

productos para satisfacer necesidades, se trata de crear necesidades para vender productos. Conseguir este objetivo pasó por reorientar el horizonte del prestigio social. Mientras en el viejo modelo, como ya dije, el pasado, la antigüedad, era un referente de calidad, ahora esta función va a estar asociada al futuro. Frente a las antiguas muestras a la entrada de los negocios que añadían al nombre comercial el subtítulo de «Casa fundada en 1884», el anuncio ahora va a destacar el futuro. «Novedades». «Estar a la última», «Ser lo más in», «Modernizarse», «Último modelo», «Adelántate al futuro», «Último grito», etc., son expresiones recurrentes de esta nueva filosofía según la cual las cosas son mejores y tienen más mérito en función de la tasa de novedad que acumulan. Vivimos en un mundo en el que «viejo» significa estar de más, ser obsoleto, pasado de moda, etc. (no sólo los objetos, también las personas), y «joven» equivale al valor supremo a que podemos y debemos aspirar si queremos triunfar.

Estos cambios, que empiezan siendo recursos comerciales para vender más, se van convirtiendo poco a poco en una creencia que trasciende todas las dimensiones de la realidad, incluso las propiamente intelectuales. Frente a aquellas concepciones de la Historia que tenían los antiguos, según la cual el paso del tiempo marcaba la degradación paulatina de las cosas, surgen las nuevas periodizaciones (Historia Antigua, Media, Moderna y Contemporánea), en las que el paso del tiempo es visto como el factor que hace pasar de lo más basto y retrasado a las formas más sofisticadas y desarrolladas. En las concepciones filosóficas pasó lo mismo: frente a la vieja visión platónica en la que el paso del tiempo era la historia de una «corrupción», las nuevas filosofías abandonan la contemplación y se centran en la acción (Hegel, Marx, etc.), y ésta va a ser más perfecta cuanto más elaborada sea en el decurso de la temporalidad. El resultado de todo esto es que un nuevo concepto pasa a ocupar el lugar central en la constelación de las ideas: la idea de Progreso.

Llegados aquí, es necesario que reparemos en una idea: frente a lo que hoy la mayoría de las personas tienden a creer, la idea de progreso, esto es, el pensamiento de que las cosas son dinámicas, van de lo simple a lo complejo, y de lo inferior y malo a lo superior y bueno —repárese en la trampa de las palabras: inferior y superior, en sentido estricto, sólo indican posición espacial, no valoraciones negativas o positivas como hoy connotan—, esta idea de «progreso» ni es una obviedad, ni nació en la noche de los tiempos, ni fue descubrimiento de ningún intelectual, sino el fruto de un estilo de producción económica y de mercado muy concretos: la economía capitalista.

¿A quién beneficia la idea de progreso? Como vimos en lo anteriormente dicho, por supuesto que beneficia a quien precisa vendernos algo que de otra forma difícilmente le compraríamos. Hagamos la siguiente consideración. Resulta bastante habitual que la gente se sienta muy frustrada si no puede acceder al último modelo de ordenador, de electrodoméstico o de los más variados tipos de tecnología. No nos frustramos por no poder acceder a ellos por primera vez. Si pertenecemos a las clases acomodadas del primer mundo, es casi seguro que tenemos uno ya en nuestra casa, pero como no es «el último grito», consideramos que ya está obsoleto. Supongamos que tratan de convencernos de comprar un lavavajillas con doce botones que dan acceso a doce programas distintos de lavado; la razón del deseo del cambio que sentimos delante de la propuesta está en que el lavaplatos que tenemos en casa sólo tiene nueve botones. Si preguntáramos cuantos botones utilizamos, en la práctica de los nueve que tiene nuestro viejo lavavajillas veríamos que, con casi total seguridad, no son, como máximo, más de tres. Mirado desde la óptica de nuestras necesidades, nos sobran aún seis programas que nunca uti-

lizamos; pero, en cambio, si atendemos a nuestro nivel de frustración, aún nos faltarían tres. Lo que significa de irracionalidad, casi diría de imbecilidad, por parte del potencial comprador, esta situación de frustrado sin causa, tiene obvias consecuencias sobre el estado emocional de las personas, esto es, sobre la salud psíquica y también física. Esta necesidad que tiene la sociedad capitalista de frustrar para vender va bastante más allá de lo que a primera vista pudiera parecer. Como todo el mundo conoce, las llamadas «revistas del corazón» están dirigidas a franjas de mercado distintas tanto desde el punto de vista sociocultural como económico. Si nos tomamos el trabajo de hojear un poco la propaganda que aparece en las revistas de este tipo, que están orientadas a los sectores sociales más humildes, encontraríamos que en ellas figuran anuncios referidos a productos —determinadas marcas de relojes, coches, cruceros, destinos turísticos, etc.— que nunca podría pagar el tipo de lector mayoritario de la revista. La pregunta *va de soi*: ¿por qué la empresa anunciadora invierte dinero en hacer propaganda de sus productos a unas personas que nunca podrán adquirirlos? La respuesta es un tanto retorcida y cruel, pero real. Para entenderla, hace falta caer en la cuenta de que para ser rico no basta con tener mucho dinero, es preciso que los que están al lado no lo tengan. La desigualdad en la posesión de medios económicos es esencial para el concepto de riqueza. Cuando un rico adquiere un modelo exclusivo o un objeto de alta calidad, en la mayoría de los casos no está buscando tanto un servicio como el reconocimiento por parte de los que están a su alrededor de su superioridad sobre aquellos que no pueden permitirse el lujo que él sí se permite.

Pero para que pueda darse tal reconocimiento, es preciso que los impotentes estén informados al máximo del precio, de las cualidades y de la exclusividad del objeto que ellos nunca podrán adquirir. Cuanta mayor sea su tasa de frustración, más grande será la admiración por los pocos privilegiados que pueden acceder a su consumo. Cuando el fabricante está empleando dinero para hacer propaganda de un producto a quien nunca podrá adquirirlo no está tirando el dinero, está potenciando el valor del producto por la vía de crear un ejército de frustrados que va a actuar cómo coro laudatorio del comprador. Otra cosa es que lo que es rentable para la venta sea una fuente más de desequilibrio emocional para este auténtico ejército de impotentes. Me interesa destacar que esta estrategia de frustrar para vender a través de la creación de este ejército de admiradores impotentes es propia de la sociedad capitalista.

En todas las épocas históricas las clases subalternas cumplieron la función de admirar a los poderosos, para de este modo actuar cómo auténticos altavoces de su grandeza. En la época del Renacimiento la corte papal celebraba grandes banquetes públicos en la zona superior de la escalinata de la plaza de San Pedro de Roma, mientras el pueblo contemplaba el desfile de las fuentes con manjares exóticos que los criados les iban mostrando para recibir su aplauso antes de depositarlos en la mesa papal. Podría parecer que constituye el mismo esquema que utilizan hoy las revistas del corazón, pero hay una diferencia: en el caso del pueblo que contempla el espectáculo del banquete hay elogio, pero no frustración. ¿Por qué? Uno de los grandes méritos que el capitalismo reclama para sí es el de ser una sociedad abierta en la que, con la única condición de poner en la empresa el suficiente esfuerzo, cada quien puede llegar a cualquier meta que se proponga. El pequeño chico de granja que de mayor acabará siendo el presidente estadounidense Abraham Lincoln; el niño que comienza vendiendo en el puerto de Nueva York tabaco griego de contrabando y termina convirtiéndose en ese gran naviero que fue Aristóteles Onassis; el humilde contable hijo de una familia nada honorable que, ahorrando dólar a dólar, acaba

fundando el imperio Rockefeller, etc., son algunas de las narrativas que demostrarían que el mito del *self-made man* es posible.

En las sociedades precapitalistas, el estrato social en el que nacía una persona iba a ser, con toda seguridad, el mismo en el que lo sorprendería la muerte, dado que la movilidad social ascendente era prácticamente imposible. En la sociedad capitalista, salvadas muy escasas excepciones individuales, lo normal es que acontezca lo mismo, pero con una diferencia fundamental: mientras antes nadie tenía expectativa de mejorar notoriamente de estatus y, en consecuencia, nadie se frustraba por no conseguirlo, hoy, en los países desarrollados de Occidente se da una intensa disonancia entre lo que los mensajes sociales están proclamando que se puede conseguir y lo que en la práctica es posible alcanzar, al menos para la gran mayoría. El resultado es ese vigoroso sentimiento de frustración por «no ser» o por «no tener» que impregna a los miembros de la sociedad capitalista y que hace que todos tengamos esa angustia, muchas veces desahogada, por no tener más. Ese no contentarse con la propia suerte es un factor descompensador de primera importancia a la hora de hablar del equilibrio emocional de las personas del llamado Primer Mundo.

La nueva economía: la producción virtual como alucinógeno

Durante mucho tiempo, la fabricación de productos fue el centro de todas las economías industriales. En la década de los 80 del pasado siglo, fruto de una profunda y duradera depresión, algunas de las fábricas más poderosas del mundo comenzaron a tambalearse. Los analistas expertos en reflotar empresas en mala situación llegaron a la conclusión de que la raíz fundamental de esa falta de capacidad para remontar la crisis estaba en que las empresas eran demasiado grandes, tenían demasiadas propiedades, demasiados empleados, estaban, en fin, atadas a demasiadas cosas. Llegó a pensarse que lo que antes se consideraba central, el proceso mismo de producción, que implicaba gobernar las fábricas y responsabilizarse de la suerte de miles de trabajadores fijos y a tiempo completo, ya no era la ruta del éxito sino un esfuerzo nada rentable.

Es en este contexto cuando comienza a aparecer un nuevo tipo de empresas que disputan a los antiguos gigantes empresariales su cuota de mercado, y que lo hacen partiendo de una posición absolutamente nueva: la producción pasa a ser un aspecto absolutamente secundario dentro de lo que debe ser la actividad empresarial que quiera ser moderna y competitiva. Lo principal que debían producir estas empresas no eran ya cosas sino imágenes de sus marcas. Lo principal no es fabricar sino comercializar. Esta fórmula tan poco vista resultó ser extraordinariamente rentable y lanzó a las empresas a una carrera hacia la desmaterialización, o si se prefiere, hacia la virtualidad. La empresa que menos cosas tiene, la que tiene la menor nómina posible de empleados y la que produce imágenes más potentes es la que gana. Los productos son lo de menos. La mayoría de las empresas más conocidas hoy en día ya no elaboran sus productos, los compran y simplemente les ponen su marca.

Fruto de este innovador estilo, la publicidad, que antes constituía un simple apoyo a la venta del producto, se convierte en el corazón de la empresa. Los publicitarios tuvieron pronto la percepción de que las empresas pueden fabricar productos, pero lo que la gente compra son marcas. Los consumidores no creen verdaderamente que haya una gran diferencia entre los productos y por eso lo que hay que cuidar, porque es lo que en última

instancia establece las jerarquías, son las marcas. Los agentes de la publicidad saben que el cliente, a la hora de comprar, no se deja guiar por razones sino por emociones, por eso las marcas lo que hacen es establecer relaciones emocionales con sus clientes. Cualquier técnico de marketing sabe hoy que hacer publicidad no consiste en intentar vender un determinado producto, sino atraer al cliente a una marca. Una vez que el cliente entra en lo que ellos llaman la «cultura de marca» ya está en disposición de comprar cualquier tipo de producto que lleve ese logo. Pero, ¿qué es una «cultura de marca»? Crear una cultura de marca implica elaborar una mitología corporativa lo suficientemente poderosa como para infundir en los productos el significado de ese mitologema. Las marcas ya no se asocian a productos sino a estilos de vida, a actitudes, a conjuntos de valores. En esta onda, Nike nos va a decir que su misión no consiste en vender zapatillas sino en «mejorar la vida de la gente y su estado físico», manteniendo viva la magia del deporte. Coca-Cola no hay que asociarla con un refresco sino con «la chispa de la vida», «la pausa que refresca» o «la vida sabe bien»; tener un Mercedes, en fin, no es sólo tener un coche sino «impulsar tus sueños» o escoger entre «lo mejor o nada».

El problema está en que esos estilos de vida, esos mitologemas, tienen muy poco que ver con la realidad cotidiana y mucho con lo que, sin miedo a confundirnos, podemos denominar cómo alucinaciones colectivas. Vamos a ver en lo que sigue algunos casos sintomáticos.

1. Disney cómo paradigma de la virtualización de la realidad

Disney, como es de todos sabido, comenzó con los dibujos animados; pasó a las películas de animación, de ahí a los parques temáticos tipo Disneylandia, y la última experiencia (por el momento) es la construcción de auténticas «ciudades Disney», como es el caso de *Celebration*, en Florida. *Celebration* es una ciudad de ficción donde todo es perfecto, donde en invierno se coloca nieve artificial para que parezca «auténtico» invierno, mientras que en otoño los barrenderos colocan hojas traídas de otro lugar en las calles para dar «impresión» de otoño; allí no hay anuncios, ni propaganda (ni siquiera de Disney) que perturbe la tranquilidad de los potentados que viven en sus barrios, y que son los únicos que se pueden permitir pagar los onerosos precios del alquiler o de la compra de las casas. Como se ve, estamos delante de un intento de recreación del mundo feliz.

Si reparamos en todo el proceso evolutivo (dibujo, animación, parque, ciudad marca), podremos observar que vamos asistiendo a una paulatina inmersión en la irrealidad. Cuando alguien está leyendo un comic, el mundo del comic y el de la sala en la que está leyendo en su sillón están claramente diferenciados. Cuando entramos en una sala de cine para contemplar una película de animación, la oscuridad y la atmósfera de la sala nos empuja a penetrar en ese mundo irreal de los personajes que vemos en la pantalla, pero seguimos sintiendo la clara distinción entre el espacio «real» del patio de butacas y el mundo fantasioso de la pantalla; una distinción que al salir de la sala se va a imponer con toda su verdad. Cuando entramos en un Disneypark la abducción por el mundo de la irrealidad (por más que sea ficticia) aumenta. El *pato Donald* que sale a nuestro encuentro no está prisionero en el papel del cuento o de la pantalla, sino que nos da un abrazo y podemos hablar con él y tocarlo con nuestras manos. Pero, incluso, esa fuerte sensación de realidad se disuelve en cuanto, al final de nuestra visita, atravesamos el portalón del recinto y salimos a la calle.

En el caso de Celebration la distinción entre realidad y fantasía empieza a desaparecer. La fantasía se hace realidad porque la ciudad no es un lugar en donde entrar y salir sino que en ella transcurre la vida ordinaria de sus habitantes. Lo fantástico, en el sentido de fantasioso, se ha transmutado en fantástico en el sentido de espléndido y sublime. Pero en el momento actual, en que este modelo de ciudad Disney es sólo un prototipo, todavía se puede salir de Celebration y penetrar en el mundo de la realidad. En el momento en que este modelo de ciudad se globalice, la distinción entre realidad y fantasía habrá desaparecido y, con ella, la posibilidad de distinción entre cordura y locura. El caso Disney, al repasar su historia, nos pone ante los ojos un camino donde lo virtual-irreal comienza siendo algo «exterior» a la vida real; después, va de manera paulatina penetrando en nuestra vida, hasta que, al final (en la ciudad marca), la identificación entre mundo de ficción y mundo de la realidad es total. Para ser más precisos, el mundo de la realidad se convierte en un mundo de ficción, en un mundo de fantasía, en un mundo virtual. En ese momento, lo fantástico se habrá convertido en algo cotidiano y normal.

2. Escuela y virtualización

Este proceso de paulatina virtualización del mundo que, surgido de la economía, va extendiéndose como mancha de aceite a todos los sectores de la realidad, está llegando en estos últimos tiempos al mundo de la educación formal.

Hasta este momento, el mundo del marketing, la propaganda y la publicidad, al menos formalmente, había respetado el sagrado templo de Minerva donde reinaba la bata blanca y la *wertfreiheit* científica, símbolos de la pureza y de la carencia de prejuicios que, según el discurso canónico, debe presidir el trabajo del investigador.

Si bien este baluarte de objetividad y de libre criterio fue siempre más utópico que real, en los últimos años la complejidad y el encarecimiento de las máquinas, del resto de la tecnología y de los recursos que requiere la ciencia y la técnica actuales, y con ella, de los laboratorios y talleres de las universidades y centros de formación, colocan al mundo educativo, en todos sus niveles, al pie de los caballos. O se entrega con armas y bagaje a los intereses del capital o queda condenado al cierre o a una vida académica trasnochada y de nula utilidad para el futuro profesional de sus egresados.

No es sólo el alto coste de la actual tecnología lo que impide ese oasis de pensamiento relativamente libre. La intensa crisis económica, junto al paulatino adelgazamiento de lo público, frutos ambos del tsunami neoliberal, provocan que estemos asistiendo a una paulatina reducción presupuestaria en I+D+i por parte de las administraciones públicas. Las universidades y centros de investigación públicos, que hasta hace unos años podían tener en sus filas a primeros espadas de la ciencia y la técnica, así como a toda una cohorte de profesionales en formación que asegurasen su relevo, se ven forzadas a que los puestos por jubilación de su personal se amorticen; a que los becarios de primer nivel tengan que irse a la calle, y a que el profesorado que queda tenga que asumir funciones que caen totalmente fuera del ámbito de su especialización. En este contexto, la única solución consiste en tratar de buscar financiación fuera del paraguas de lo público.

El problema radica en que este apoyo para nada es gratuito. Mientras se están dando los pasos iniciales, como acontece en España y, apenas algo más, en el resto de la Unión Europea (UE), la contraprestación se limita a unos cuantos logos de las marcas

financiadoras expandidos por los espacios académicos —o, todo lo más, en aulas informáticas, salones de conferencias, etc.—, rotulados con el nombre de la empresas, en los EE.UU., Canadá y otros numerosos países en los que la experiencia está más adelantada, las empresas dan un paso más exigiendo que los bocadillos y platos combinados que se sirven en la cafetería lleven nombres que hagan referencia a los productos de la empresa anunciadora, al tiempo que en los espacios comunes se emite publicidad sobre ellos.

El paso siguiente será introducir en los convenios el deber de interrumpir cada cierto tiempo los programas educativos normales para introducir unos minutos de anuncios de la firma patrocinadora. Llegado este punto, las empresas comienzan a preguntarse por qué el aprendizaje del estudiantado no puede llevarse a cabo leyendo sobre la empresa patrocinadora, escribiendo sobre su marca e investigando sobre las preferencias del alumnado en lo que a la marca se refiere, de tal suerte que de esa experiencia se puedan extraer imágenes para la próxima campaña. Las compañías piensan que estudiar, investigar y crear conciencia de marca no tienen por qué no ser instrumentos del propio proyecto educativo. Como es obvio, lo que se consigue con toda esta dinámica es la desaparición de la diferencia entre educación y propaganda; y, para alcanzar esto, hemos convertido al docente en un propagandista.

Una vez dado este paso, y con el convencimiento de que los docentes carecen de destrezas para llevar a la práctica con eficacia este nuevo modelo educativo tan interesante para el que financia, las empresas financiadoras —utilizando los argumentos de la necesidad de reducir drásticamente personal y abaratar los costes de contratación, al tiempo que adecuan los horarios a las disponibilidades de los usuarios para captar más alumnos— están comenzando a experimentar un nuevo avance en el modelo educativo con el auxilio de las nuevas tecnologías. Se ponen en marcha canales propios de radio, televisión y, sobre todo, Internet, que emiten los contenidos docente-propagandísticos. El resultado se vende a la sociedad como un producto educativo de primera calidad y, como gustan decir, de excelencia. Lo que nunca se confiesa es que los fautores del proyecto realizan de manera simultánea un seguimiento del comportamiento de los estudiantes en la red para detectar sus gustos y apetencias y, con estos datos, diseñar sus campañas de marketing.

Si recapitulamos lo que acabo de exponer sobre la propaganda y el mundo de la enseñanza, observaremos que el camino repite los pasos que nos encontrábamos en el caso de Disney: el mundo de la irrealidad, de la ficción y de la virtualidad que caracteriza la cultura de las marcas va penetrando poco a poco en el mundo real, hasta que termina por ahogarlo de suerte que la distinción entre realidad y fantasía, frontera indispensable para una vida psicológicamente equilibrada, termina por desaparecer en beneficio de la fantasía, de la irrealidad o, si preferimos decirlo así, de la virtualidad.

Virtualización y salud mental

Si observamos de manera conjunta estos tres conceptos que acabo de exponer —la necesidad de frustrar para vender, la evolución de Disney y la entrada de las marcas en el mundo de la enseñanza—, podremos comprobar que, por debajo de la diversidad de escenarios, todas las estrategias coinciden en su esfuerzo por arrancar de la realidad concreta al potencial comprador y tratar de llevarlo a vivir en un mundo de fantasía, en el que sólo tenga ojos para los reclamos de las distintas culturas de marca.

No existe ninguna duda sobre la rentabilidad económica de esta estrategia para las empresas que la utilizan, Sus más y sus menos acuden al preguntarnos sobre los efectos psicosociales que tal procedimiento induce en los destinatarios de estas campañas. Las necesidades de esta novísima economía hacen que asistamos a la aparición de una nueva forma de socialización. Mientras que antes la sociedad enseñaba a sus miembros a convivir en el mundo real, en estos últimos tiempos todo el esfuerzo va encaminado a educar a las personas para vivir en la virtualidad.

De todos es sabido que, así como en el pasado la literatura popular (leyendas, cuentos, refranes, cantigas, etc.) constituían el instrumento fundamental de enculturación, hoy la tarea de la educación informal (el más importante configurador de la personalidad) recae fundamentalmente en Internet, la televisión, los videojuegos, etc. El problema reside en que estos soportes aumentan y magnifican esa misma cultura de la irrealidad de la que estuvimos hablando, lo cual posee una importancia trascendental, sobre todo en los niños, por cuanto va a configurar en gran manera su personalidad adulta. Todos leemos o vemos en los telediarios, videojuegos, etc., de los últimos años sucesos espantosos que hablan de niños convertidos en asesinos o de niños que se arrojan por la ventana para imitar a *Superman*. Los casos de autoviolencia o heteroviolencia por parte de los niños inspirados por estos mensajes son la manifestación del impulso emulador que despiertan estos medios en las mentes infantiles.

El niño tiende a imitar lo que ve; antes, lo que veía en el mundo real; hoy, lo que contempla en televisión o en los distintos aparatos multimedia y juegos electrónicos virtuales a los que tiene acceso. El problema reside en que, en el caso de los medios virtuales, esa imitación presenta una particularidad: esa realidad es mentira. Por definición, no es una realidad viva, es virtual, es ficción o, en todo caso, para ellos resulta muy difícil distinguir la realidad de la ficción. Por seguir con el ejemplo de la violencia, no hay duda de que un niño de hoy ha contemplado muchos más asesinatos que cualquier niño en cualquiera otra época de la Historia; sin embargo, eso no es tan preocupante como el hecho de que toda esa violencia que hoy el niño ve sea una violencia falsa, privada de su carga de dolor, de sus manifestaciones físicas y anímicas. Imaginemos a un niño actual de cualquiera de las zonas de guerra del globo. Ese niño vio crímenes horribles, está viviendo en un clima de violencia permanente, pero esos crímenes y esas muertes que está viendo son de verdad; los cadáveres huelen, la gente llora, los golpes duelen, el bien y el mal son percibidos con toda claridad y, por supuesto, como cosas brutales. Por el contrario, las infinitas muertes violentas que contemplamos a todas horas en las pantallas de plasma no tienen realidad física; los cadáveres no huelen, la sangre no impresiona, los lamentos no se escuchan. Toda esa violencia virtual es de pega, pero, y aquí reside el verdadero problema, al no existir otro tipo real con que compararla, el niño termina recibiendo una imagen trivial del acto violento.

Cuando esa inmensa fuerza configuradora de identidades que comportan los nuevos medios actúa en sinergia con los mensajes emitidos por el mundo exterior a las pequeñas pantallas —por lo que debería ser el mundo de la realidad, que como vimos también está virtualizada—, lo que debería percibirse como experiencia de contraste se convierte —por cuanto se refuerzan una la otra— en experiencia de identidad; esto es, la única experiencia a la que se accede es a la de la realidad ficticia. El problema reside en que el concepto de realidad ficticia es una contradicción, por cuanto que o no es realidad o no

es ficticia. Y lo que es peor, no se trata de una contradicción sólo en cuanto a pensamiento sino, sobre todo, en cuanto a realidad objetiva y de vida.

Trataré de explicarme. Para poder movernos en el mundo con soltura y no tropezar con las cosas, los humanos precisamos saber distinguir los objetos materiales de las simples sombras que éstos proyectan en el espacio; tomar las sombras por realidad o las realidades por sombras está alterando gravemente nuestra convivencia con las cosas. En el mundo virtualizado del que estamos hablando, en el que las cosas perdieron su materialidad, aprendemos a comportarnos como si, a modo de fantasma, pudiéramos traspasar los objetos. El problema reside en que, a pesar de la virtualización en la que estamos sumergidos, el mundo exterior macizo y resistente sigue existiendo. Si nos dejamos seducir por la magia de la virtualización, estaremos continuamente experimentando el desencanto del ludópata o la ludópata que sólo a la salida del casino cae en la cuenta de que acaba de dejar allí el salario del mes con que tenía que alimentar a sus hijos. No precisa mucho esfuerzo darse cuenta de que no estoy hablando de una simple metáfora. Basta con pensar, y es un ejemplo entre mil, en las variadas magias con que tanto bancos como vendedores nos quieren conducir a endeudamientos imposibles, agitando el señuelo de nuestros sueños más utópicos.

Es justamente esta incapacidad para gestionarse correctamente en el mundo real, junto con las fantasías que este desajuste provoca, la que hace que lo que de la mano del vendedor comenzó siendo una estrategia económica, cuando es internalizada por el destinatario, acaba convirtiéndose en un delirio polimorfo, en el más estricto sentido psiquiátrico de la palabra delirio.

¿Hay alternativa?

A lo largo de sus distintas fases, el capitalismo se fue construyendo privando a los productores de la propiedad de sus medios de producción. El avance de las fuerzas productivas se rigió por esta privatización. El obrero semiartesano de las fábricas del siglo XIX fue sustituido en la era *fordista* por el obrero-masa poco cualificado, pero en ambos casos los instrumentos de producción cada vez más complejos que eran necesarios para llevar adelante el proceso productivo estaban en las manos, bien de los modestos patrones del principio, bien de las direcciones comerciales y financieras más adelante. En esta última fase de la evolución económica, la del capitalismo virtual, tuvo lugar un cambio de primera magnitud: por primera vez los instrumentos de producción son fundamentalmente inmateriales y de propiedad común.

Las distintas culturas de marca no precisan para su elaboración ningún tipo de complejas y sofisticadas máquinas, son los publicistas, los especialistas en marketing, quienes, en sus pequeños despachos, diseñan esos mundos de fantasía que permiten a las grandes multinacionales llenar sus arcas. Por primera vez en la historia de la humanidad, aquello que hacía que las personas se viesen obligadas a vender en condiciones de explotación su fuerza de trabajo ha dejado de ser real.

Si tenemos en cuenta que los medios de producción y, de modo particular, los instrumentos de producción, son el resorte fundamental con que se controlan la vida económica y las relaciones sociales; y que hoy estos están, como vengo señalando, básicamente en el cerebro de cada ser humano, la pretensión de llevar a cabo cambios en la

orientación del sistema no precisa de la toma de ningún «palacio de invierno»; basta con tomar conciencia de que contamos con el capital intelectual y tecnológico preciso para acometer esta empresa.

Si a esto unimos que el principal instrumento de comunicación del momento, la red de redes, presenta una accesibilidad potencialmente abierta, sobre todo en los países del llamado Primer Mundo, tenemos una posibilidad real de cambio alternativo. Es más, en este proyecto los saberes sociales y humanísticos podrán ocupar una posición de privilegio, siempre que los que se sientan llamados a esta labor estén dispuestos a someter a revisión las reglas de juego que el sistema se esfuerza en imponernos.

Bibliografía

- DEBORD, G. (1999), *The Society of the Spectacle*, New York, Zone Books.
- ETCHEVERRY, J. (1999), *La salud mental, logoterapia y liberación*, Buenos Aires, Almagesto.
- EWEN, S. (1976), *Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture*, New York, McGraw Hill.
- KATS, D. (1994), *Just Do It.: The Nike Spirit in the Corporate World*, Holbrook, Promedio Corporation.
- KLEIN, N. (2002), *Fences and windows; dispatches fom the front lines of the globalization debate*, Vintage, Toronto.
- (2000), *En No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies*, London, Flamingo.
- MILLER, M.C. (2002), *Boxed In: The Culture of TV*, Evanston, Northwestern Univ. Press.
- SAUL, J.R. (1997), *La civilización inconsciente*, Barcelona, Anagrama.

Bibliografia de Joan Prat



© José Pascual

Aquesta bibliografia que clou el llibre d'homenatge al Joan Prat ha estat elaborada amb la voluntat d'absoluta exhaustivitat, la qual cosa no garanteix que ho sigui de manera absoluta. En Joan, que és precisament un mestre en l'art d'elaborar bibliografies exhaustives, és l'únic que podrà beneir la nostra tasca o mostrar-nos les omissions.

Com podran apreciar tots els lectors del llibre, l'obra d'en Joan Prat és ingent ja que, a més d'haver escrit una vintena llarga de llibres i dos centenars d'articles en revistes professionals i en capítols de llibre de circulació acadèmica, ha fet una veritable tasca de difusor de la cultura popular i de les pràctiques religioses ordinàries per tota la geografia del país, el que suposa tot un reguitzell de publicacions en revistes locals o en centres d'estudi, que ha convertit la tasca de recollida en una labor pròxima a la feina detectivesca.

Cal fer una menció molt especial de la Natalia Alonso, doctoranda del Programa d'Antropologia i que treballa actualment al DAFITS, desenvolupant tasques de suport a la gestió acadèmica i científica. Ha estat ella la que ha aportat la seva feina, tenaç i sistemàtica per a dur a bon port la feina que aquí presentem.

Després de bastants dubtes, varem adoptar el criteri de presentar un llistat únic, sense diferenciar llibres, articles i capítols de llibre, i sense diferenciar per temàtiques, ja que pensem que un llistat purament cronològic acaba sent la manera més simplificada de consulta, quan ens enfrontem a una bibliografia tan extensa, que mostra l'extraordinària capacitat de treball que ha desenvolupat el mestre Prat al llarg de la seva vida acadèmica. Una capacitat, d'altra banda, que la seva prematura prejubilació no apaivagat. Això suposa, és clar, que la validesa d'aquesta bibliografia serà escassa i que la seva obsolescència caldrà combatre-la amb noves posades al dia.

Només esperem que aquesta feina feta serveixi als lectors i que sigui d'utilitat als múltiples lectors que també segueixen pels *camins de l'etnografia*.

Joan J. Pujadas

- PRAT CARÓS, J. (1972), «El Exvoto; un modelo de religiosidad popular en una comarca de Cataluña», *Ethnica*, núm. 4, pp. 137-168.
- (1973), «Recensión: Cultura y personalidad de Esteva, C. A.», *Ethnica*, núm. 5, pp. 227-232.
- (1973), «Estructura y conflicto en la familia pairal», *Ethnica*, núm. 6, pp. 132-180.
- (1973), «Recensión: Un estudi d'antropologia social al País Valencià, Vallalta i Miralcamp de Mira», *Ethnica*, núm. 7, pp. 236-237.
- (1973), «Psicoanálisis, mitología y publicidad», *Control*, pp. 83-84.
- (1973), «Mitología y publicidad: sus funciones», *Control*, pp. 61-62.
- (1973), «La escala de valores y los mecanismos de identificación», *Control*, pp. 89-93.
- (1973), «Magia y publicidad», *Control*, pp. 119-120.
- (1973), «Paraiso mítico versus paraiso laico», *Control*, pp. 94-95.
- (1973), «Notas para una aproximación antropológica al estudio de la publicidad», *Control*, pp. 77-88.
- (1974), «Drácula», *Triunfo*, núm. 578, pp. 48-53.
- (1974), «El Hombre-Lobo», *Triunfo*, núm. 589, pp. 26-30.
- (1974), «Frankenstein: el Rebelde», *Triunfo*, núm. 611, pp. 47-52.
- (1974), «La Momia», *Triunfo*, núm. 623, pp. 28-33.
- (1975), «Mitología y magia entre los pueblos primitivos», *Historia Natural Marin*, Vol. VI, Barcelona. Editorial Marin S.A., pp. 319-415.
- (1975), «Notas para una interpretación del mensaje publicitario. Una aproximación simbólica», *Control*, núm. 154, pp. 63-71.
- (1975), «La posición social de la mujer en el Israel bíblico y Cataluña. Notas para una aproximación», *Ethnica*, núm. 10, pp. 107-151.
- (1975), «Recensión: Communautés du Sud», *Ethnica*, núm. 9, pp. 263-265.
- (1975), «Algunos aspectos de la antropología cultural en España», *Tele-Expres*, Barcelona, 25 de Junio.
- (1976), «Un esbozo teórico sobre la funcionalidad cultural del mito», *Universitas Tarraconensis*, núm. I, pp. 115-141.
- (1976), «Recensión: The Changing Faces of Rural Spain», *Ethnica*, núm. 11, pp. 253-254.
- (1977) «Una aproximación a la bibliografía antropológica sobre España», *Ethnica*, núm. 13, pp. 131-171.
- (1978), «Una aproximació al fet nacional català des de l'antropologia cultural», *Mayurga*, núm. 18, pp. 29-51 (número especial dedicado al «II Encontre de Ciències Humanes i Socials dels Països Catalans»).
- (1978) «Análisis de un mito: la Sagrada Familia», en PONS, J. et alii; *Perspectivas de la Antropología Española*, Madrid, Akal, pp. 181-226.
- (1979), «La tentación como motivación publicitaria», *Control*, núm. 200, pp. 71-75.

- (1979), «Mito e interpretación. El caso de Edipo», *Universitas Tarraconensis II*, pp. 151-189.
- PRAT, J.; CONTRERAS, J. (1979), *Les festes populars*, Barcelona, Dopesa.
- PRAT CARÓS, J. (1979), «Festes populars i identitat nacional a Catalunya», *Quaderns de l'Obra Social*, núm. I, pp. 25-28.
- GUBERN, R. i PRAT, J. (1979), *Las raíces del miedo. Antropología del cine de terror*, Barcelona, Tusquets.
- PRAT CARÓS, J. (1979), «Antropología cultural», *Ictineu. Diccionari de les Ciències de la societat als Països Catalans (segles XVIII-XX)*, Barcelona, Edicions 62, pp. 42-48.
- (1979), «El Pairalisme», *Ictineu. Diccionari de les Ciències de la societat als Països Catalans (segles XVIII-XX)*, Barcelona, Edicions 62, pp. 136-137.
- (1979), «Esteve i Fabregat, Claudi», *Ictineu. Diccionari de les Ciències de la societat als Països Catalans (segles XVIII-XX)*, Barcelona, Edicions 62, p. 186.
- (1979), «Folklore», *Ictineu. Diccionari de les Ciències de la societat als Països Catalans (segles XVIII-XX)*, Barcelona, Edicions 62, pp. 206-208.
- (1979), «Gennep, Arnold van», *Ictineu. Diccionari de les Ciències de la societat als Països Catalans (segles XVIII-XX)*, Barcelona, Edicions 62, p. 216.
- ROMANÍ, O.; COMELLES, J.M.; PRAT, J. (1980), «Niveles de intercambio sexual en fiestas populares y religiosas: el caso de la romería del Rocio en la Baja Andalucía», en FARRÉ, J.M.; VALDÉS, M.; MAIDEU, E. (Comp.); *Comportamientos sexuales*, Madrid, Fontanella, pp. 290-303.
- PRAT CARÓS, J. (1980), «Algunas consideraciones sobre el simbolismo catalán», *Actas del I Congreso Español de Antropología*, Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 527-553.
- (1980), *Organización social y mitología en el Gironés: Una aproximación antropológica al «pairalisme» catalán*, Barcelona, Universitat de Barcelona (resum tesi).
- (1980) «El comte Dràcula i el comte Arnau: una comparació», *Ciència*, núm. 2, pp. 30-34.
- (1980), «Recensió. Jaume Russinyol: Le problème national catalan», *Quaderns de l'ICA*, núm. 1, pp. 141-142.
- (1980), «Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya», *Quaderns de l'ICA*, núm. 1, pp. 29-63.
- (1980), «Recensió: Carmelo Lisón. Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia», *Quaderns de l'ICA*, núm. 2, pp. 189-194.
- PRAT, J.; PUJADAS, J.J. i COMELLES, J.M. (1980), «Sobre el context social del enfermar», en KENNY, M. i DE MIGUEL, J.M. (Comp.) *La Antropología Médica en España*, Barcelona, Anagrama, pp. 43-68.
- PUJADAS, J.J.; COMELLES, J.M. i PRAT, J. (1980), «Una bibliografía comentada sobre antropología médica», en KENNY, M. i DE MIGUEL, J.M. (Comp.), *La Antropología Médica en España*, Barcelona, Anagrama, pp. 323-353.

- PRAT CARÓS, J. (1980), «Mito e interpretación: el caso de Edipo», *Universitas Tarracensis*, núm. 2, pp. 151-189.
- (1980), «Recensión: Ex-votos de Andalucía, Milagros y Promesas en la religiosidad popular», *Historia* 16, núm. 70, pp. 108-109.
- (1981), «Alguns costums tradicionals de Nadal», *Butlletí d'Amics del Montornès*, núm. 25, pp. 8-9.
- PRAT CARÓS, J.; COMELLES, J.M.; PUJADAS, J.J.; COMAS, D. (1981), «Arxiu d'Etnografia de Catalunya», *Comentaris d'Antropologia Cultural*, vol. 3, pp. 49-57.
- PRAT CARÓS, J. (1981), «El folklore i l'etnologia a la premsa catalana no diària», *Canya*, vol. 0, pp. 7-15.
- (1981), «La rondallística catalana com a concepció del món», *L'Avenç*, núm. 35, pp. 66-69.
- PRAT, J.; CONTRERAS, J. (1981), «Les festes i el canvi social», *I Jornades d'animació cultural a Barcelona*, Barcelona, Ajuntament de Barcelona, pp. 17-21.
- CONTRERAS, J.; PRAT CARÓS, J. (1981), «L'estudi de la cultura popular», *L'Avenç*, núm. 44, pp. 63-65.
- PRAT, J.; PUJADAS, J.J. (1981), «Spanish Anthropology. A Selected Bibliography I», *Bulletin of the Society for Spanish and Portuguese Historical Studies*, vol. VI, núm. 1, pp. 39-47.
- PRAT CARÓS, J. (1981), «Spanish Anthropology. A Selected Bibliography II», *Bulletin of the Society for Spanish and Portuguese Historical Studies*, vol. VI, núm. 2, pp. 73-90.
- PRAT, J.; COMELLES, J.M.; PUJADAS, J.J. (1981) «La medicina tradicional en el Estado español y la antropología cultural», *Actas del XXVII Congreso Internacional de Historia de la Medicina*, pp. 490-494.
- PRAT CARÓS, J. (1981), «A orillas del Índico. El sudeste asiático», en VALDÉS, R. (dir.) *Las Razas Humanas*, vol. III, Barcelona, Compañía Internacional Editora S.A., pp. 81-96.
- (1981), «La India», en VALDÉS, R. (dir.), *Las Razas Humanas*, vol. III, Barcelona, Compañía Internacional Editora S.A., pp. 97-112.
- (1981), «Oriente Medio» en VALDÉS, R. (dir.), *Las Razas Humanas*, vol. III, Barcelona. Compañía Internacional Editora S.A., pp. 117-130.
- (1981), «El Jinismo» en VALDÉS, R. (dir.), *Las Razas Humanas*, vol. III, Barcelona, Compañía Internacional Editora S.A., pp. 131-135.
- (1981), *Gerona. Vida y Cultura Españolas* (diapositivas), Madrid, La Muralla.
- (1981), *Tarragona. Vida y Cultura Españolas* (diapositivas), Madrid, La Muralla.
- (1982), «Aspectos simbólicos de las fiestas», en VELASCO, H.M. (Comp.), *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos de las fiestas en España*, Madrid, Tres-Catorce-Dieciséiete, pp. 153-168.
- (1982), «La llegenda de Sant Jordi i el Drac», *Ciència*, núm. 15, pp. 6-19.
- (1982), «Entrevista amb Julian Pitt-Rivers», *Ciència*, núm. 18, pp. 46-53.

- (1982), «Els santuaris a Catalunya», *Tradicions i llegendes. Dolça Catalunya*, vol. XV, Barcelona, Mateu, pp. 90-121.
- (1982), «Sant Jordi», *Tradicions i llegendes. Dolça Catalunya*, vol. XV, Barcelona, Mateu, pp. 122-124.
- (1982), «Els santuaris marians al Camp de Tarragona: Algunes hipòtesis de treball», *Universitas Tarraconensis*, núm. IV, pp. 7-21.
- PRATS, LL.; LLOPART, M.D.; PRAT, J. (1982), *La cultura popular a Catalunya. Estudiosos i institucions (1853-1981)*, Barcelona, Fundació Serveis de Cultura Popular.
- PRAT CARÓS, J. (1982), «Les guies de treball com eina d'investigació», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, vol. 1, pp. 109-154.
- (1982), «La llegenda de la lluita de l'heroi i el monstre: a propòsit de Sant Jordi», *Papers (revista d'informació)*, núm. 1, pp. 12-13.
- (1982), «Els etnòlegs i la religió popular», *Papers (revista d'informació)*, núm. 3, pp. 18-19.
- (1982), «Pròleg», *La Rondalla del Dijous*, Palma de Mallorca, Jose J. Olañeta editor.
- (1983), «Els focs de Sant Joan», *Papers (revista d'informació)*, núm. 8, pp. 38-39.
- (1983), «Àmbit de festes tradicionals», *Memòria del Primer Congrés de Cultura Tradicional i Popular*, Barcelona, Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, pp. 96-101.
- (1983), «L'experiència religiosa ordinària en el segle XVIII. Entre la continuïtat i el trencament», en NAVARRO, J.L. (Comp.) *Siglo XVIII . Una aproximación interdisciplinar*, Tarragona, Facultat de Filosofia i Lletres, Universitat de Barcelona, pp. 245-283.
- (1983), «L'experiència religiosa ordinària. Guies de treball», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm. 2, pp. 145-170.
- (1983), «Religió popular o experiència religiosa ordinària?: Estat de la qüestió i hipòtesis de treball», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm. 2, pp. 49-69.
- (1983), «Les Verges trobades: Cristianització de cultes a la fecunditat?», *Ciència*, núm. 26, pp. 44-49.
- FRIGOLÉ, J.; NAROTZKY, S.; CONTRERAS, J.; COMES, P. i PRAT, J. (1983), *Antropología, hoy. Una introducción a la antropología cultural*, Barcelona, Teide.
- FRIGOLÉ, J.; NAROTZKY, S.; CONTRERAS, J.; COMES, P. i PRAT, J. (1983), *Antropología d'avui. Una introducció a l'Antropologia Cultural*, Barcelona, Teide.
- PRAT CARÓS, J. (1983), «La antropología cultural en España», en FRIGOLÉ, J. y otros, *Antropología, hoy. Una introducción a la antropología cultural*, Barcelona, Teide.
- (1983), «L'antropologia cultural a Espanya», en FRIGOLÉ, J. y otros, *Antropología d'avui. Una introducció a l'Antropologia Cultural*, Barcelona, Teide.
- (1984), «Religió i salut. Reflexions entorn de l'eficàcia simbòlica a l'occident cristià», en COMELLES, J.M. (comp.) *Antropología i Salut*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, pp. 71-100.

- (1984), «Sexe i dominació: Una aproximació al mite del comte Arnau», en ESCANDELL, N. i TERRADAS, I. (Comp.) *Història i antropologia a la memòria d'Àngel Palerm*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 477-492.
- (1984), *La mitologia i la seva interpretació*, Barcelona, Els Llibres de la Frontera / La Llar del Llibre.
- (1985), «Introducció», *Universitas Tarraconensis*, monogràfic, núm. 7, pp. 5-8.
- (1985), «La interpretació dels mites: ¿reducció o instauració?», *El Noticiero Universal*, 23 de marzo de 1985.
- (1985), «Entorn del simbolisme del drac a la mitologia», *L'Espitllera. Bestiari Folkloric Montblanquí*.
- (1985), «Reflexiones críticas sobre la 'cultura popular'», *Actas II Congreso Iberoamericano de Antropología*, Las Palmas, Cabildo Insular de Gran Canaria/ ICEF, pp. 11-15.
- (1985), «El folklore catalán: ¿Ideología o ciencia?», *Actas II Congreso de Antropología*, Madrid, Ministerio de Cultura, pp. 110-120.
- LLOPART, M. D.; PRAT, J.; PRATS, LL. (Comp.) (1985) *La cultura popular a debat*, Barcelona, Serveis de Cultura Popular/ Alta-Fulla.
- PRAT CARÓS, J. (1985), «Reflexions entorn de la pràctica etnogràfica i el treball de camp», en PRAT, J.; LLOPART, M.D.; PRATS, LL. (Comp.) *La cultura popular a debat*, Barcelona, Fundació de Serveis de Cultura Popular/ Alta-Fulla, pp. 134-145.
- (1985), «Presentació: La història de les mentalitats i l'enfoc simbòlic en Antropologia», en MOLL, I. (Comp.) *La vida quotidiana dins la perspectiva històrica*, Palma de Mallorca, Institut d'Estudis Baleàrics, pp. 177-180.
- (1986), «La dramatització tradicional de mites bíblics: Els Pastorets», *Universitas Tarraconensis*, núm. VIII, pp. 23-37.
- (Comp.) (1986), «Trenta anys de literatura antropològica sobre Espanya», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, vol. 4-5, pp.1-226.
- (1986), «El context social de les auques: cultura escrita i cultura oral», *Gaudia (revista cultural)*, núm. 3.
- PRAT, J.; CONTRERAS, J. (1987) *Les festes populars*, Barcelona, Els llibres de la Frontera.
- PRAT CARÓS, J. (1987), «Pròleg», en BELASCOAIN, R., *El Carnaval... com a pretext*, Ajuntament de Vilanova i la Geltrú, pp. 13-18.
- (1987), «Llum sobre la buixeria. A propòsit de l'edició de "La bruixa catalana" una obra inèdita de Cels Gomis i Mestre». *El País. Quadern*, Any VI, núm. 249. Diumenge 5 de juliol, pp. 1-3.
- (1987), «El mite antic i misteriós del vampir», *El País. Quadern*. Any VI, núm. 261. Diumenge 27 de setembre (pp. 1-3).
- (1987), «Introducció», *Ermistes del Baix Camp i Priorat*, Reus, Agrupació Fotogràfica de Reus.

- (1987), «Recensió: Las fiestas populares canarias», *Eres (serie de antropología)*, vol. 1, núm. 2, pp. 177-180.
- (1988), «Mites i estereotips de la identitat a Catalunya», en ROQUE, M.A. (Comp.), *Encontre d'Antropologia i diversitat hispànica*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, pp. 169-186/ 319-327.
- (1988), «Iniciación», en AGUIRRE, A. (Comp.), *Diccionario temático de Antropología*, Barcelona, PPU, pp. 437-442.
- (1988), «Mito», en AGUIRRE, A. (Comp.), *Diccionario temático de Antropología*, Barcelona, PPU, pp. 475-482.
- (1988), «Preàmbul», en BERTRÁN, J., *La Mula Guita o Mulassa: Cap a un esquema general*, Tarragona, Ajuntament de Tarragona, Quaderns de la Festa Major, pp. 3-4.
- GALVAN, A.; SOSA, C.M.; PRAT CARÓS, J. (1989), «La fiesta: multiplicidad de intérpretes, pluralidad de significados (a propósito de la Rama del Valle de Agaete. Gran Canaria)», *Eres (serie de antropología)*, vol. 1, núm.1, pp. 37-72.
- PRAT CARÓS, J. (1989), «¿Religión popular o experiencia religiosa ordinaria?: Estado de la cuestión e hipótesis de trabajo», *Actas do II Coloquio do Antropoloxia*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia/ Museo do Pobo Galego, pp. 231-242.
- (1989), «Entrevista con Julian Pitt-Rivers», *El Folk-lore Andaluz*, núm. 3, pp. 21-38 (número especial «Homenaje andaluz a Julian Pitt-Rivers»).
- (1989), «Cicle de Carnestoltes, Quaresma i Pasqua, i Maneres de celebrar el Carnaval», *Calendari de Festes de Catalunya, Andorra i la Franja*, Barcelona, Alta Fulla: Fundació Serveis de Cultura Popular, pp. 160-164.
- (1989), «El calendari jueu», *Calendari de Festes de Catalunya, Andorra i la Franja*, Barcelona, Alta Fulla: Fundació Serveis de Cultura Popular, pp. 17-19.
- (1989), «El calendari romà», *Calendari de Festes de Catalunya, Andorra i la Franja*, Barcelona, Alta Fulla: Fundació Serveis de Cultura Popular, pp. 19-21.
- (1989), «Les festes de la Mare de Déu», *Calendari de Festes de Catalunya, Andorra i la Franja*, Barcelona, Alta Fulla: Fundació Serveis de Cultura Popular, pp. 24-26.
- (1989), «Festa votada», *Calendari de Festes de Catalunya, Andorra i la Franja*, Barcelona, Alta Fulla: Fundació Serveis de Cultura Popular, p. 38.
- (1989), «Aplec», *Calendari de Festes de Catalunya, Andorra i la Franja*, Barcelona, Alta Fulla: Fundació Serveis de Cultura Popular, p. 40.
- (1989), «Espais festius», *Calendari de Festes de Catalunya, Andorra i la Franja*, Barcelona, Alta Fulla: Fundació Serveis de Cultura Popular, pp. 43-45.
- (1989), «Aspecte teatral i parateatral de la festa», *Calendari de Festes de Catalunya, Andorra i la Franja*, Barcelona, Alta Fulla: Fundació Serveis de Cultura Popular, pp. 48-49.
- (1989), «Càrrecs i honors», *Calendari de Festes de Catalunya, Andorra i la Franja*, Barcelona, Alta Fulla: Fundació Serveis de Cultura Popular, pp. 53-54.

- (1989), «Música i músics», *Calendari de Festes de Catalunya, Andorra i la Franja*, Barcelona, Alta Fulla: Fundació Serveis de Cultura Popular, pp. 61-62.
- (1989), «Cicle de Nadal i Maneres de celebrar Nadal», *Calendari de Festes de Catalunya, Andorra i la Franja*, Barcelona, Alta Fulla: Fundació Serveis de Cultura Popular, pp. 80-87.
- (1989), «Maneres de celebrar la setmana santa i la Pasqua», *Calendari de Festes de Catalunya, Andorra i la Franja*, Barcelona, Alta Fulla: Fundació Serveis de Cultura Popular, pp. 195-196.
- REIXACH, M. (dir); LLOPART, D.; PRAT CARÓS, J.; ROMA, J.; FONT, P.; PONS, A. (1989), *Calendari de Festes de Catalunya, Andorra i la Franja*, Barcelona, Alta Fulla: Fundació Serveis de Cultura Popular.
- PRAT CARÓS, J. (1989), «Los santuarios marianos en Cataluña: Una aproximación desde la etnografía», en ÁLVAREZ SANTALÓ, C.; BUXÓ REY, M.J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Comp.) *La religiosidad popular. Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona, Anthropos, vol. III, pp. 211-252.
- (1989), «España», *Hojas de Antropología Social, Anales de la Fundación Joaquín Costa*, núm. 6, pp. 110-121.
- (1990), «Identidad i territorio en la literatura antropológica sobre España (1954-1988)» en GONZÁLEZ REBOREDO, X.M. i FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A. (Comp.) *Actas do Simposio Internacional de Antropologia Identidade e Territorio, Centenario de Otero Pedrayo*, Consello da Cultura Galega, pp. 161-189.
- (1990), «La dramatización tradicional de mitos bíblicos: El teatro popular navideño en Cataluña», en CÓRDOBA, P.; ÉTIENVRE, J.P. (comps.) *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Madrid/ Granada, Casa de Velázquez/ Universidad de Granada, pp. 165-179.
- (1990), « La Antropología Social en España», en GINER, S. i MORENO, I. (Comp.) *Sociología en España*. Madrid, CSIC / IESA, pp. 115-122.
- (1990), «Social Anthropology», en GINER, S. i MORENO, I. (Comp.) *Sociology in Spain*, Madrid, CSIC / IESA, pp. 117-124.
- (1990), «Dels evangelis apòcrifs als Pastorets d'autor: Continuitats i discontinuïtats d'un mite bíblic», en BADIOU, M. (Comp.), *Simposi d'Antropologia Cultural sobre Xavier Fàbregas*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 57-84.
- (1990), «Folklore, cultura popular i nacionalisme a Catalunya (1853-1936)», *Cultura*, núm. 8, pp. 32-34.
- (1990), «El pairalisme com a model ideològic», en CONTRERAS, J. (Comp.), *L'Avenç*, núm. 132, pp. 34-53.
- (1990), «Taureaux, images mariales et cultes de fécondité en Catalogne», *Cahiers Ethnologiques*, núm. 11, pp. 65-76.
- (Comp.) (1990/1991), *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, vol. 8, pp. 1-220, (número especial «Antropologia de la religió: Ortodoxos, heretges y sectaris»).

- (Comp.) (1990/1991), «Presentació», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, vol. 8, pp. 7-10 (número especial «Antropologia de la religió: Ortodoxos, heretges y sectaris»).
- (1990/1991), «Orde Benedictí», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, vol. 8, pp. 18-29 (número especial «Antropologia de la religió: Ortodoxos, heretges y sectaris»).
- (1990/1991), «Una bibliografía sobre sectas: lecturas y contralecturas», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm. 8, pp. 140-157 (número especial «Antropologia de la religió: Ortodoxos, heretges y sectaris»).
- (1991), «Du folklore a l'ethnologie dans les revues catalanes (1862-1984)», en AMIEL, Chr.; PINIES, J.P. i PINIES, R. (Comp.) *Au miroir des revues. Ethnologie de l'Europe du Sud*, Carcassonne, Hésiode 1 / Cahiers d'Ethnologie méditerranéenne, pp. 117-137.
- PRAT, J.; PUJADAS, J.J. (1991), «Nouvelles perspectives», en AMIEL, Chr.; PINIES, J.P.; PINIES, R. (Comp.) *Au miroir des revues. Ethnologie de l'Europe du sud*, Carcassonne, Hésiode 1/ Cahiers d'Ethnologie méditerranéenne, pp. 139-143.
- PRAT CARÓS, J. (1991), «Reflexiones sobre los nuevos objetos de estudio en la antropología social española» en CÁTEDRA, M. (Comp.), *Los españoles vistos por los antropólogos*, Madrid / Gijón, Júcar Universidad, pp. 45-68.
- (1991), «Sobre els nous objectes d'estudi de l'antropologia social a Catalunya», *Cultura*, núm. 26, pp. 31-32.
- (1991), «Les revues d'Antropologie en Espagne», *La Revue des revues*, núm. 10, pp. 49-51.
- (1991), «El nacionalismo catalán a través de los demarcadores de identificación simbólica», *Revista de Antropología Social*, vol. 0, pp. 231-239.
- (1991), «El nacionalismo catalán a través de los demarcadores de identificación simbólica», *Antropología de los Pueblos del Norte de España*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid/ Universidad de Cantabria, pp. 231-239.
- PRAT, J.; MARTÍNEZ, U.; CONTRERAS, J.; MORENO, I. (Comp.) (1991), *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, Taurus.
- PRAT CARÓS, J. (1991), «Historia. Estudio introductorio», en PRAT, J.; MARTÍNEZ, U.; CONTRERAS, J.; MORENO, I. (Comp.), *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, Taurus, pp. 13-32.
- (1991), «Teoría- Metodología», en PRAT, J.; MARTÍNEZ, U.; CONTRERAS, J.; MORENO, I. (Comp.), *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, Taurus, pp. 113-140.
- (1991), «Espagne. L'anthropologie espagnole», en BONTE, P.; IZARD, M. (dirs.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris, PUF, pp. 236-238.
- (1991), «Pròleg», en SOLÉ I MAURI, B., *Festa i ideologies a Lleida. Interpretacions de la festa a la Lleida de la Restauració*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 7-9.
- (1992), «Sobre els nous objectes d'estudi de l'antropologia social a Catalunya», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 1, pp. 96-98.

- (1992), *Antropología y Etnología. Las Ciencias Sociales en España. Historia inmediata, crítica y perspectivas*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Madrid.
- (1992), «Pòrtic», en BALANYÀ, I.; *Llibre Verd de Montblanc*, Montblanc, Centre d'Estudis de la Conca de Barberà/ Setmanari El Pati, pp. III-IV.
- (1992), «Pròleg», en TORNÉ, F., *Crònica general de la Virgen de Misericordia (Manuscrit de 1870)*, edició de Mercè Costafreda, Reus, Associació d'Estudis Reusencs, pp. 13-29.
- (Comp.) (1992/1993), *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, vol. 9, pp. 1-220. (número especial «Antropologia de la Religió: Ortodoxos heretges i sectaris»).
- (1993), «Fundadors religiosos: Reflexions sobre un patró hagiogràfic i mític», en PRAT, J. (Comp.), *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, vol. 9, pp. 66-99 (número especial «Antropologia de la Religió: Ortodoxos heretges i sectaris»).
- (1993), «Del diable i les seves arts: Temptacions, obsessions i possessions», en BERTRÁN, J. y otros, *El Ball de Diables de Tarragona. Teatre i festa a Catalunya*, Tarragona, Ball de Diables de Tarragona/ El Mèdol.
- (1993), «Bibliografia recomanada sobre el Diable», en BERTRÁN, J. y otros, *El Ball de Diables de Tarragona. Teatre i festa a Catalunya*, Tarragona, Ball de Diables de Tarragona/ El Mèdol.
- (1993), «Antigalles, relíquies i essències: Reflexions sobre el concepte de patrimoni cultural», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 3, pp. 122-131.
- (1993), «El carnaval y sus rituales: Algunas lecturas antropológicas», *Temas de Antropología Aragonesa*, núm. 4, pp. 278-295.
- (1994), «La leyenda del comte Arnau: Tradición oral y tradición escrita», en FRAGUAS, A.; GONZÁLEZ REBOREDO, X.M.; FIDALGO, X.A. (Comp.), *Actas do Simposio Internacional de Antropología in Memoriam Fermin Bouza-Brey*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, pp. 203-215.
- (1994), «Pròleg», en INIESTA, M., *Els gabinets del món. Antropologia, museus i museologies*, Lleida, Pagés editor, pp. 13-18.
- (1994), «Folklore», en ORTIZ, C. y SÁNCHEZ GÓMEZ, L. A. (Comp.), *Diccionario histórico de la Antropología española*, Madrid, CSIC, pp. 310-313.
- (1994), «Historiografía antropológica», en ORTIZ, C. y SÁNCHEZ GÓMEZ, L. A. (Comp.), *Diccionario histórico de la Antropología española*, Madrid, CSIC, pp. 370-375.
- (1994), «Institució Patxot» en ORTIZ, C. y SÁNCHEZ GÓMEZ, L. A. (Comp.), *Diccionario histórico de la Antropología española*, Madrid, CSIC, pp. 400-401.
- (1995), «Associacions, entitats i publicacions», en CALVO, LL.; MAÑA, J. (Comp.), *De l'àbir i de l'avui. El patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, pp. 54-59. (Versiones castellana e inglesa).
- (1995), «Pròleg», en CORTS Y SALVAT, J.R., *Gegants i capgrossos de Riudoms. Una panoràmica actual del món geganter Català i Internacional*, Tarragona, El Mèdol.

- (1995), «Pròleg», en CORTS, J. R. y TODA, J. M.^a; *Gegants i capgrossos de Riudoms. Una panoràmica actual del món geganter català i internacional*, Tarragona, Edicions El Mèdol, pp. 5-10.
- (1995), «Interview with the Doyen of Catalan Anthropology Claudi Esteva- Fabregat», *Easa Newsletter*, núm.16, pp. 6-9.
- (1995), «La masia», en PRATS, Ll. (Comp.); *L'Avenç*, núm. 193, pp. 16-19.
- PRAT, J., ROMA, J. (Comp.) (1995), *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 6 (número especial «Sabers i pràctiques religioses a la Catalunya contemporània»).
- (1995) «Presentació», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 6, pp. 7-9 (número especial «Sabers i pràctiques religioses a la Catalunya contemporània»).
- PRAT CARÓS, J. (1995), «El fet religiós a Catalunya des de la perspectiva de les ciències socials: Un estat de la qüestió», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 6, pp. 10-23 (número especial «Sabers i pràctiques religioses a la Catalunya contemporània»).
- PRAT I CARÓS, J.; MARTÍNEZ HERNÁEZ, A. (Comp.) (1996), *Ensayos de Antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, Barcelona, Ariel.
- PRAT CARÓS, J. (1996), «Els signes d'identitat. La construcció dels referents catalans», en DE RIQUER, B. (dir.) *Història. Política, societat i cultura dels Països Catalans*, vol. 7, Barcelona, Enciclopedia Catalana, pp. 289-311.
- PRAT, J.; COLOBRANS, J.; MARTÍNEZ, A. (1996), «Entrevista con Claudio Esteva-Fabregat», en PRAT, J.; MARTÍNEZ, A. (Comp.), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, Barcelona, Ariel, pp. 15-27.
- COMAS D'ARGEMIR, D.; PRAT, J. (1996), «Social Anthropology in Spain», *Easa Newsletter*, núm. 18, pp. 11-13.
- PRAT CARÓS, J. (1996), «España. La antropología española», en BONTE, P.; IZARD, M.; *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, Madrid, Akal, pp. 244-246.
- (1997), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Ariel.
- (1997), «Folklore», en ORTIZ-OSÉS, A. y LANCEROS, P. (dirs.); *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 196-200.
- (1999), «O Tema das identidades na Antropoloxia social do Estado español», en GONDAR, M. (Comp.), *Galicia fai dous mil anos. O feito diferencial galego. Antropoloxia*, vol. I, Santiago de Compostela, Museo do Pobo Galego, pp. 19-50.
- (1999), «Nuevos movimientos religiosos: lecturas e interpretaciones», en RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Comp.) *Religión y Cultura*, vol. I, Andalucía, Junta de Andalucía/Fundación Machado, pp. 107-135.
- (1999), «Folklore, cultura popular y patrimonio: sobre viejas y nuevas pasiones identitarias», *Arxius de Sociologia*, núm. 3, pp. 87-109.
- (Comp.) (1999), *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, Tarragona, pp. 1-551 (edición especial «Investigadores e investigados: Literatura antropológica en España desde 1954»).

- CANTÓN, M.; PRAT, J.; VALLVERDÚ, J. (Comp.) (1999), «Nuevos movimientos religiosos, iglesias y sectas». *Actas del VIII Congreso de Antropología*, Santiago de Compostela. FAAEE/AGA.
- PRAT CARÓS, J. (2000) «Après The People of the Sierra», *Ethnologie Française*, vol. XXX, núm. 2, pp. 221-232.
- (2000), «Informations generales: Repertoires, Bibliographies et Autres sources d'information», *Ethnologie Française*, vol. XXX, núm. 2, pp. 305-315.
- (2000), «El món de les sectes». *Àrnica. Revista del Consell Cultural de les Valls d'Àneu*, núm. 46, pp. 20-28.
- (2001), «Nuevos movimientos religiosos: lecturas e interpretaciones», *Revista de Estudios de Juventud*, núm. 53, pp. 93-115 (número especial dedicado a «Juventud, Creencias y Sectas»).
- (2001), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Ariel.
- (2001), «Nuevos movimientos religiosos: lecturas e interpretaciones», *Revista de Estudios de Juventud*, núm. 53-01, pp. 93-115.
- (2001), «Introducció», en AMADES, J.; *El naixement. Costums i creences*, Tarragona, Edicions El Mèdol, pp. VII-XXIV.
- (2002), «Folklore, cultura popular y patrimonio etnográfico», en MARTÍNEZ LÓPEZ, J.M.; MATARIN, M., *Tradiciones, juegos y canciones de Almería*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, pp. 15-30.
- (2002), «Sobre literatura fantàstica i els orígens de l'imaginari mític modern», en BARGALLÓ, M.; ZARAGOZA, J. (Comp.) *Mites i llegendes*, Valls, Cossetània, pp. 107-111.
- (2002), «Pròleg», en BODOQUE, Y.; PALOMAR, S.; *Memòria de la Sedera. Les obreres tèxtils a Reus*, Reus, Publicacions de l'Arxiu Municipal de Reus, pp. 13-15.
- (2003), «Sobre la col·lecció "Temes d'Etnologia de Catalunya"», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 22, pp. 148-151.
- (2003), «La producción del discurso autobiográfico: contextos, enfoques y disciplinas», en FREITAS BRANCO, J.; AFONSO, A.I. (orgs.) *Retóricas sem fronteiras. Mobilidades*, vol. I, Oeiras, Celta editora, pp. 121-133.
- (Comp.) (2003), «Vida, memòria i oblit: presentació del dossier». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 23, pp. 6-13 (número especial «Vida, memòria i oblit»).
- (2003), «La producció del discurs autobiogràfic: contextos, enfocaments i disciplines», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 23, pp. 14-23 (número especial «Vida, memòria i oblit»).
- (2003), «Bibliografia del banc de memòria biogràfica», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 23, pp. 174-184 (número especial «Vida, memòria i oblit»).
- (2003), «Prólogo», en LAGUNAS, D.; ANTA, J. L. (Comp.); *Vidas al margen. Gente, lugares, cultura en Hidalgo (México)*, Jaén. Meta 4, pp. 9-12.

- (2003), «Pròleg. Comentaris sobre la marginació social», en PIÑOL, D. (Comp.); *Història dels Altres. Exclusió social i marginació a les comarques tarragonines (segles XIII-XX)*, Tarragona, Publicacions del Cercle d'Estudis Històrics i Socials Guillem Oliver del Camp de Tarragona, pp. 7-15.
- (Comp.) (2004), *'I...això és la meua vida'. Relats biogràfics i societat*. Barcelona, Generalitat de Catalunya (col.: Temes d'Etnologia de Catalunya, núm. 9)
- PORQUERES, E.; PRAT, J. (2004), «Présences de Lévi-Strauss en Espagne», en IZARD, M. (dir.) *Lévi-Strauss*, Paris, Editions de l'Herne, pp. 379-382.
- PRAT CARÓS, J. (2004), «Sectas», *Gran Enciclopedia Planeta*, Barcelona, Editorial Planeta, Grandes Publicaciones, pp. 9294-9297.
- (2005), «Nuevos movimientos religiosos: lecturas e interpretaciones», en OSBORNE, R. i MONFERRER, J.M. (dirs.), *Procesos en torno a la religión: presente y futuro. Selección de textos*, Madrid, UNED, pp. 57-95.
- (2005), «Petita reflexió amb motiu dels vint-i-cinc anys d'Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya», *Quaderns de l'ICA*, núm. 6 (número especial 25 aniversari de la Revista Quaderns de l'ICA).
- PRAT, J.; PUJADAS, J.J.; (2005), «Introducció. A propòsit del Barça: Esport, identitat i ritual», en SALVADOR, J.; *Fútbol, metáfora d'una guerra freda. Estudi antropològic del Barça*, Barcelona, Proa, pp. 13-19.
- PRAT CARÓS, J. (2006), «Prólogo», en COMELLES, J. M.; *Stultifera Navis. La locura, el poder y la ciudad*, Lleida, Editorial Milenio, pp. 11-14.
- (2007), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Ariel.
- (Comp.) (2007), «L'univers màgic: Mites i creences», en SOLER I AMIGÓ, J. (dir.), *Tradicioniari. Enciclopèdia de la cultura popular de Catalunya*, vol. VIII, Barcelona, Enciclopèdia Catalana.
- PRAT CARÓS, J.; SOLER I AMIGÓ, J. (2007), «Presentació del volum», en SOLER I AMIGÓ, J. (dir.) *L'univers màgic: mites i creences. Tradicionari*, vol. VIII, Barcelona, Enciclopèdia Catalana.
- PRAT CARÓS, J. (2007), «Les marededéus trobades», *Tradicioniari*, vol. VIII, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, pp. 165-174.
- (2007), «La mitologia malèfica de les bruixes», *Tradicioniari*, vol. VIII, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, pp. 199-214.
- (2007), «El mite del comte Arnau», *Tradicioniari*, vol. VIII, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, pp. 214-220.
- (2007), «Els símbols religiosos», *Tradicioniari*, vol. VIII, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, pp. 229-230.
- PRAT, J.; MORENO, J. (2007), «La nebulosa místicoesotèrica» en PRAT, J. (Comp.) *Tradicioniari*, vol. VIII, pp. 278-289.
- PRAT, J.; VILÀ FOLCH, J. (2007), «De dimonis i pastorets», en PRAT, J. (Comp.) *Tradicioniari*, vol. VIII, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, pp. 144-150.

- PRAT CARÓS, J. (2007), *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Barcelona, Bellaterra.
- (2007), «En busca del paraíso: historias de vida y migración». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXII, núm. 2, pp. 21-61.
- (2007), «La mitología malèfica de les bruixes», *Estudis Altafullencs*, núm. 31, pp. 87-108.
- (2007), «Estigma», en BARAÑANO, A.; GARCÍA, J.L.; CÁTEDRA, M. y DEVILLARD, M.J. (Comp.); *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*, Madrid, UCM Editorial Complutense, pp. 124-128.
- PORQUERES I GENÉ, E.; PRAT I CARÓS, J. (2008), «Presències de Lévi-Strauss», en SURRALLÉS, A. (Comp.), *Lévi-Strauss 2008/100. Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, núm. 24, pp. 81-86.
- PRAT CARÓS, J. (2008), «Cultura popular i identitat», en MASCARÓ, J. (Comp.), *Tradicionari. Enciclopèdia de la cultura popular de Catalunya*, vol. X, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, pp. 154-167.
- (2008), «Sobre vidas y relatos de santidad», en VIZUETE, J.C.; MARTÍN, J.; (Comp.) *Sacra Loca Toletana. Los espacios sagrados en Toledo*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 17-47.
- (2008), «Antropología de la memoria en la obra de Teresa del Valle», *Ankulegi*, núm. 12, pp. 151-165.
- (2008), «Pròleg», en ROVIRA, R., *La memoria del Vendrell. Històries dels seus vilatans*, Ajuntament del Vendrell, Diari del Baix Penedès, pp. 15-17.
- (2008), «Tot recordant la Mercè...». En MARTÍ, M.; *Paraules i colors. Mercè Macip. Bibliotecària*, Tarragona, Universitat Rovira i Virgili, pp. 61-62.
- (2009), «La memoria biográfica y oral y sus archivos», *Revista de Antropología Social*, Vol. 18, pp. 267-295.
- (2009), «Pròleg», en BOQUERA, M.; *Primer la sang que l'aigua. Els pilars d'una nova identitat ebrenc*, Benicarló, Onadaedicions.com, pp. 11-19.
- (2009), «Pròleg», en MAGAN, M. A.; *La Baixada de l'Àliga vista pels aliguers*, Tarragona, Arola editors, pp. 11-14.
- (2010), «Pròleg», en ALONSO, M., *Siberut: l'illa dels homes-flors*, Tarragona, Publicacions URV, pp. 15-18.
- (2011), «¿Por qué caminan? Una mirada antropológica sobre el Camino de Santiago», en NOGUÉS, A.M; CHECA, F. (Comp.), *La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra*, Sevilla, Demos, pp. 495-529.
- (2011), «L'Arxiu d'Etnografia de Catalunya, una mirada històrica des del present i cap al futur», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, Vol. 11, segunda época, pp. 7-10.
- (2012), «Identidades: una perspectiva antropológica», en FERRERO I GANDIA, R. (Comp.), *Etnoxerrades. Converses des de l'Antropologia al Museu*. Col·lecció Inter-canvis núm. 2, PUV-Museu Valencià d'Etnologia. València. (EN PRENSA)

- (Comp.) (2012), *Els nous imaginaris culturals: Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona, Publicacions URV. (EN PRENSA)
- (2012), «A Ramón Valdés, in memoriam», *Perifèria. Revista de recerca i investigació en antropologia*, Universitat de Barcelona (EN PRENSA).

Índex

PRESENTACIÓ.....	7
PRÒLEG.....	9
ANTROPOLOGIA DE LA RELIGIÓ I DELS SISTEMES SIMBÒLICS	
De les formes ordinàries de la vida religiosa: l'obra de Joan Prat i la seva etnografia de l'espiritualitat subalterna	13
<i>Jordi Roca Girona</i>	
De los santuarios a las nebulosas. Los lugares de la religión en la obra de Joan Prat	23
<i>Manuela Cantón Delgado</i>	
<i>Óscar Calavia Sáez</i>	
Las advocaciones marianas en Andalucía. Reflexiones histórico-antropológicas	33
<i>Salvador Rodríguez Becerra</i>	
Entre la corte celestial y la corte terrenal: los santos de Évora	47
<i>María Cátedra</i>	
Individu, modernitat i parentiu	69
<i>Enric Porqueres i Gené</i>	
Mundos imaginarios y relaciones de poder en la religiosidad afrocubana.....	81
<i>José Alberto Galván Tudela</i>	
La toma de conciencia como proceso de conversión. Sobre los relatos de incorporación a la militancia comunista bajo el franquismo (1965-1977).....	91
<i>Manuel Delgado</i>	
Roceros i bojós. De l'etnografia a la cinematografia.....	99
<i>Josep M. Comelles</i>	
Joan Prat, peregrino y hospitalero.....	111
<i>William A. Christian Jr.</i>	
<i>Traducción de José Luis Gil Aristu</i>	
D'ETNOGRAFIES I ETNOLOGIES	
D'una «Etnología de la Península Ibérica» a una «Antropología de los Pueblos de España» i... ..	121
<i>Jesús Contreras</i>	

Nuevos tiempos, nuevas reglas, nuevos actores: de campesinos a rurales.....	129
<i>Encarnación Aguilar Criado</i>	
La Antropología y la construcción del «área cultural mediterránea».....	141
<i>Luis Calvo-Calvo</i>	
La lámpada de Diògenes	151
<i>Llorenç Prats</i>	
Ritos y valores culturales. La fiesta y el homenaje.	161
<i>Ricardo Sanmartín Arce</i>	
Torofilia y torofobia: la política de los toros y las corridas en la España contemporánea	169
<i>Stanley Brandes</i>	
Retórica y ritual en el mercado	181
<i>Honorio M. Velasco</i>	
La reutilización de la cultura. Saberes académicos, modelos populares y patrimonios ...	203
<i>José Luis García García</i>	
Reinventando la historia (para falsificarla): sobre las relaciones entre antropología y franquismo	213
<i>Isidoro Moreno</i>	
La historia vista desde dentro de la película	223
<i>Josefina Roma</i>	
La crítica a Frazer i a l'etnocentrisme segons Wittgenstein: Apunts per a un diàleg....	233
<i>Ignasi Terradas Saborit</i>	
 AUTOBIOGRAFIES, MEMÒRIA I SISTEMES DE REPRESENTACIONS	
Biografía, sentido y narración.....	247
<i>Joan J. Pujadas</i>	
Retorno a <i>Un hombre</i> . Perspectiva interpretativa basada en Weber	261
<i>Joan Frigolé</i>	
Biografía i etnografía en el campo de las drogas	269
<i>Oriol Romani</i>	
Històries de compromís al País Valencià	281
<i>Josepa Cucó i Giner</i>	
Re(s)ligare. Vivencias, objetos y deseos	293
<i>Juan M. García Jorba</i>	
El poder evocador como desencadenante de memoria y creatividad.....	303
<i>Teresa del Valle</i>	
Rompiendo esquemas, reproduciendo estereotipos. Mujeres con poder y su representación en los medios de comunicación.	313
<i>Dolors Comas d'Argemir</i>	
Símbolos de lucha y resistencia en el MST de Brasil	323
<i>Jaume Vallverdú</i>	
Globalización y virtualidad. Entre la manipulación y la salud mental.....	335
<i>Marcial Gondar Portasany</i>	
 BIBLIOGRAFIA DE JOAN PRAT	 345



Una jubilació és, abans que res, un trànsit que duu a un canvi d'estat. Com no podia ser menys, la jubilació d'un antropòleg, com en Joan Prat, no podia estar exempta d'una ritualització, tot i que el context social en que ens movem sigui cada dia més banal i menys ritualista. De fet, a les societats que ens serveixen de model no hi ha ritus de jubilació. Aquest és un invent de la societat industrial i productivista. En el nostre cas, a més, "l'empresa" no aporta un "rolex" convencional, però sí un pla de prejubilació. Tot plegat, sembla que el ritual més raonable i el més ple de significat pot consistir a visitar el camí fet per l'iniciat amb la complicitat d'aquells que el van acompanyar durant el trajecte. I, en aquest cas, el ritual va acompanyat, com no podia ser menys, d'un llibre d'homenatge, que esperem plagui al protagonista de l'efemèride.

