



LA CIUTAT I LES VIDES

Textos en homenatge a Joan Josep Pujadas

LA CIUTAT I LES VIDES

Textos en homenatge a Joan Josep Pujadas

Edició de
Jordi Roca Girona,
Gaspar Maza Gutiérrez
i Ramona Torrens Bonet



Tarragona, 2022

PUBLICACIONS DE LA UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

Av. Catalunya, 35 - 43002 Tarragona

Tel. 977 558 474 · publicacions@urv.cat

www.publicacions.urv.cat



1a edició: octubre de 2022

ISBN (paper): 978-84-1365-022-7

ISBN (PDF): 978-84-1365-023-4

DOI: 10.17345/9788413650227

Dipòsit legal: T 1048-2022



DEPARTAMENT D'ANTROPOLOGIA,
FILOSOFIA I TREBALL SOCIAL
Universitat Rovira i Virgili



Cita el llibre.



Consulta el llibre a la nostra web.



Llibre sota una llicència Creative Commons BY-NC-SA.

➤ Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili és membre de la Unión de Editoriales Universitarias Españolas i de la Xarxa Vives, fet que garanteix la difusió i comercialització de les seves publicacions a nivell nacional i internacional..

Taula

PRESENTACIÓ	7
CONNEXIONS BIOGRÀFIQUES I CONTINUÏTATS ACADÈMIQUES	
Homenaje a Joan Josep Pujadas o «El jardín de los senderos que se bifurcan»	15
<i>Gaspar Maza Gutiérrez</i>	
Invitació a l'obra de Joan Josep Pujadas: una exploració antropològica de les articulacions de les societats contemporànies	27
<i>Albert Moncusí Ferré</i>	
A propósito de la jubilación de Juanjo Pujadas. Un recorrido muy personal por su legado investigador y docente.	37
<i>Jesús Sanz Abad</i>	
APUNTS PER A UNA HISTÒRIA DE L'ANTROPOLOGIA	
Petita història dels primers anys del DAFiTS	47
<i>Joan Prat Carós</i>	
José Alcina y el «segundo nacimiento» de la antropología en Andalucía y el Estado español	77
<i>Isidoro Moreno Navarro</i>	
La fascinación por un maestro. Invitación a la lectura de Ángel Palerm.....	97
<i>Carlos Giménez Romero</i>	
Qué hilo tan fino, qué delgado junco: antropología y exilio	119
<i>Pedro Tomé Martín</i>	
ANTROPOLOGIA URBANA	
Perfilant els moviments urbans del present.	131
<i>Josepa Cucó i Giner</i>	
Para a história dos estudos urbanos ibéricos: reflexões a propósito do Programa de Doutoramento em Antropologia Urbana, Tarragona-Lisboa	145
<i>Graça Índias Cordeiro</i>	
Ciudades y conexiones glocales en Quintana Roo (México)	155
<i>Ligia Aurora Sierra Sosa</i>	
Testemunho de uma partilha. De perto e de longe	171
<i>Luís Vicente Baptista</i>	

EPISTEMOLOGIA I MÈTODE

Biografia i història. Tardofranquisme i transició des dels marges179
Oriol Romaní Alfonso

La mirada etnogràfica dels sanitaris a la Catalunya del primer franquisme
(1939-59)191
Josep M. Comelles Esteban i Josep Barceló-Prats

Life, Biographies and Intersections across Urban Anthropologies207
Gary W. McDonogh

Mercados de Quito: historia y memoria219
Eduardo Kingman Garcés i Erika Bedón

MIRADES CÒMPLICES: IDENTITAT I ALTERITAT

Etnocentrisme i misogínia: dones bàrbares243
Joana Zaragoza Gras

Observacions sobre la solidaritat253
Elizabeth Russell

Civis romanus sum!261
Josep M. Escolà Tuset

NOTA BIOGRÀFICA.....269

Presentació

Hi ha diversos tipus i perfils de professorat universitari. Del professor o la professora universitaris se n'espera, en primera instància, el desenvolupament d'una tasca docent i investigadora. Això, que fins no fa gaire hauria semblat una expectativa completa i exhaustiva, des de fa uns anys ha anat esdevenint quelcom més complex. Més complex pel que fa al desenvolupament d'aquestes dues grans tasques així com per l'afegit d'altres de noves.

En efecte, cada cop més s'ha anat laminant la docència entesa com una activitat basada en classes magistrals —que no pas necessàriament no participatives, com s'acostuma a pensar—, intensament i àmpliament preparades pel o per la docent sobre la base d'un programa més aviat genèric i flexible per a cada assignatura, i ha anat emergint un complex i burocratitzat context docent que ha de suportar-se en plataformes virtuals i ha de concretar fins al detall objectius, metodologies, recursos, bibliografia, aptituds, plans d'acció tutorial, competències bàsiques, específiques, transversals, nuclears i desenes de requisits més.

La recerca, per la seva banda, no ha pogut escapar-se tampoc d'un constant i progressiu setge sobre el control del seu desenvolupament i l'avaluació dels resultats, amb tot de mètriques que mesuren un cada cop més ampli ventall de coses disperses com ara les mètriques dels índex d'impacte, els quartils, les citacions, etc.

Per si no n'hi hagués prou, algunes noves tasques han començat a resultar cada cop més familiars i preceptives al professorat universitari, com ara les de gestió, que han experimentat un creixement exponencial, o altres d'etiquetades amb termes que hom no sabia si qualificar de poètics o directament inspirats en el *management*: transferència, extensió universitària, etc.

Amb aquest panorama tan canviant i divers i ampli, bé podria semblar una quimera excel·lir en cadascuna d'aquestes sovint, i sobretot abans, estimulants activitats i tasques.

Arribats a aquest punt, confessem que ha estat certa la temptació d'afirmar que, tanmateix, hi ha algunes persones, i entre elles la que homenatgem amb aquesta publicació, el professor Joan Josep Pujadas, Juanjo per als amics i col·legues —com els que participem en aquest llibre i com els que hi ha repartits arreu—, que han aconseguit tal repte o, si més no, s'hi han acostat molt. A més, el Juanjo ho ha fet, i això no és precisament un demèrit, des d'una perspectiva que podríem qualificar com de la vella escola, lluny dels plantejaments tecnocràtics cada cop més presents, com dèiem, en la intenció del professorat universitari. Perquè el Juanjo, com tants coetanis seus, ha estat un professor d'aquells que ha dedicat temps, molt de temps, el temps necessari, a la preparació d'unes classes que sempre ha afrontat amb passió i amb una inequívoca voluntat didàctica, conscient del valor de l'activitat docent, cada cop més arraconada al temps sobrer d'aquell que «cal dedicar» a activitats objectivables i mesurables. I el Juanjo tampoc no ha defugit mai, malgrat l'entelèquia creixent que això ha anat suposant, la realització de treball de camp etnogràfic —a batzegades, a empentes i rodolons freqüentment— per a la recerca.

Tant en l'àmbit docent com en el de la investigació, que haurien d'anar sempre ben units, el Juanjo apareix associat principalment al camp del qual és una referència peninsular i llatinoamericana: el de l'antropologia urbana. En aquest terreny dels estudis urbans i metropolitans, en efecte, ha dut a terme treball de camp a Quito, Oaxaca, Lisboa i a les seves dues ciutats de vida: Barcelona i Tarragona. I, no endebades, ha estat el fundador i impulsor, i coordinador durant molts anys, del doctorat en Antropologia Urbana, que durant un període va compartir-se internacionalment amb l'ISCTE de Lisboa, una ciutat amb la qual el Juanjo ha fet i refet múltiples vincles, com rememoren en les seves contribucions a aquest llibre la professora Graça Índias Cordeiro i el professor Luís Vicente Baptista, així com dels màsters en Antropologia Urbana; Migracions i Mediació Social, i Antropologia Urbana, Migracions i Intervenció Social. Bona part de la trentena llarga de tesis doctorals que ha dirigit estan vinculades a aquesta àmbit. D'altres pertanyen a alguns dels altres camps que ha conreat també de forma reconeguda: els estudis migratoris i els estudis d'epistemologia i mètode, especialment centrats en el mètode biogràfic.

La direcció de tesis doctorals de vegades és el bressol d'allò que en podríem dir «crear escola» o, si més no, l'inici d'una relació que connectarà la biografia d'alguns i algunes doctorands i doctorandes amb el director a partir de la seva continuïtat acadèmica. És el cas d'alguns dels col·laboradors d'aquest volum, com el Gaspar Maza, que en el seu capítol presenta les convergències i les divergències, les continuïtats i les discontinuïtats amb el mestre; l'Albert Moncusí, que explica, en clau de complicitat, la relació amb el seu desenvolupament acadèmic-investigador d'alguns dels eixos principals de l'obra del Juanjo —l'antropologia urbana, l'ètnicitat i les fronteres i la migració—; i

el Jesús Sanz, que assaja un retrat personal del Juanjo fet des de l'afecte i l'estima, en què precisament destaca el paper com a docent i director de tesi de l'homenatjat.

L'excel·lència i el reconeixement que ha assolit en l'abordatge d'aquestes temàtiques esmentades queden ben reflectits en els 14 llibres i els més de 200 articles, capítols de llibre i ponències i comunicacions a congressos que registren les seves publicacions, i en la seva docència en cursos de màster i doctorat com a professor visitant a la majoria d'universitats espanyoles que tenen ensenyaments d'Antropologia i en altres d'europeses, com ara l'ISCTE i la Nova de Lisboa, la Sapienza de Roma, l'EHSS de París, així com també de Llatinoamèrica, com FLACSO Ecuador, CIESAS Mèxic, etc. Com ja endevinàvem en el cas de la relació amb Lisboa i Portugal, ara bé podem afirmar que aquesta circumstància de deixar empremta, de teixir vincles —acadèmics, científics i personals— del Juanjo amb els indrets i els i les col·legues amb qui s'ha relacionat en les seves estades, és un tret conegut i reconegut. La Ligia Aurora Sierra, de la Universitat de Quintana Roo, a Mèxic, que presenta una contribució sobre els espais urbans de la ciutat de Chetumal, Playa del Carmen i Cancún, per a la qual recupera algunes de les aportacions del Juanjo Pujadas sobre el mestissatge i la hibridació cultural, entre altres, n'és un altre bon exemple, que conjuga la seva condició inicial de doctoranda amb la seva relació acadèmica i de recerca posterior. La Ligia, juntament amb els esmentats Luís Baptista i Graça Cordeiro, i la Pepa Cucó, configuren l'apartat que hem titulat «Antropologia urbana». La Pepa Cucó, que aporta un text compromès en què defensa la incorporació d'un enfocament de gènere en l'estudi dels moviments urbans, ha estat, per proximitat espacial, generacional i sobretot temàtica, una de les persones amb uns vincles més destacats amb el DAFITS en general i amb el Juanjo en particular.

També l'Eduardo Kingman, que signa la seva contribució amb l'Erika Bedòn, ambdós de FLACSO Ecuador, és un altre bon exemple de nòdul de xarxa teixida pel Juanjo. Com a membres del taller de recerca i docència «Memoria, imàgenes y vida cotidiana» de l'esmentada institució, la seva contribució posa el focus en la història i la memòria dels mercats de Quito. Aquest text forma part de la secció que encabeix tot d'articles que tenen un vessant de caire metodològic i epistemològic, que constitueix igualment una de les línies conreades pel professor Pujadas al llarg de la seva carrera. En aquí hi trobem també les contribucions de dos dels col·legues de departament que varen constituir el nucli inicial de l'antropologia a Tarragona: l'Oriol Romaní i el Josep Maria Comelles, que signa el seu article amb el Josep Barceló. Amb l'Oriol Romaní succeeix quelcom similar al que dèiem de la Pepa Cucó, però aquí la complicitat va de la mà de l'interès i el mestratge que ambdós, el Juanjo i l'Oriol, han tingut amb el mètode biogràfic. L'Oriol retorna, amb el seu text, al tardofranquisme i l'etapa de la transició que tan bé va plasmar en el seu llibre, tot un clàssic, sobre el Botas. El Josep M. Comelles i el Josep Barceló, per la seva banda, partint del record d'un text llunyà escrit a sis

mans entre el Juanjo, el Joan Prat i el mateix Josep Maria Comelles, on reivindicaven l'abordatge del context social de l'emmalaltir en els estudis etnomèdics, ens regalen una acurada mirada etnogràfica, a partir de textos de l'època sovint força desconeguts, dels sanitaris a la Catalunya del primer franquisme. Aquesta secció es completa amb la contribució d'una persona també molt propera a l'homenatjat, Gary McDonogh, que constitueix així mateix una referència en el camp de l'ús de la història de vida, tan present en els seus treballs amb les bones famílies de Barcelona o la comunitat negra de Savannah, i amb qui tants punt de contacte i de complicitat manté el Juanjo.

Però tornem al vessant curricular del professor Pujadas, del qual havíem esmentat ja la seva producció bibliogràfica i l'activitat docent, ingents i internacionals, i que de per si ja serien motius més que suficients per ressenyar-ne i remarcar-ne l'itinerari professional. Com dèiem, el Juanjo s'ha entossudit també a esmerçar una bona dosi d'energia en aspectes d'aquells que sovint molts acadèmics malden per eludir, perquè de vegades resulten antipàtics o directament ingrats. I en aquest vessant el Juanjo, a més de les coordinacions d'ensenyaments esmentades abans, hi ha afegit la responsabilitat del deganat de la Facultat de Lletres, la direcció del Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social i la presidència de la FAAEE (Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español) i l'Institut Tarragonès d'Antropologia (l'ITA), entre d'altres.

Tota aquesta activitat abassegadora, quantitativament imponent, desmesurada fins i tot, encara sobresurt i enlluerna més perquè aquells i aquelles que el coneixem i hem gaudit del plaer de compartir amb ell una part d'aquest camí, sabem que ha anat acompanyada d'una actitud i una voluntat que no poden mesurar-se en xifres, però que no han passat inadvertides per les persones que n'hem estat testimoni, optimista, lúcida, constant, persistent i perseverant. Com assenyalen algunes de les aportacions de les persones que han col·laborat en aquest llibre, l'empenta i el carisma que el Juanjo ha irradiat són a la base de moltes d'aquestes realitzacions i constitueixen una baula molt rellevant i decisiva del lloc i el paper que l'antropologia feta des de Tarragona han jugat pràcticament des dels seus inicis ara fa ja unes quantes dècades en l'antropologia peninsular i del sud d'Europa, i amb ramificacions importants a Llatinoamèrica. El text del Joan Prat, centrat en la que podríem anomenar intrahistòria del DAFITS i el seu reduït i actiu grup inicial constitutiu, del qual dimensiona la tasca, encapçala una de les seccions —sempre arbitràries i sovint forçades— del llibre que inclou precisament tot d'aportacions que incideixen en diferents aspectes de la història de l'antropologia espanyola. Isidoro Moreno, en aquest sentit, centra la seva contribució en la figura de José Alcina, que constituïria, a parer seu, la més oblidada de la tríada dels mestres de l'antropologia espanyola, formada, a més de l'esmentat Alcina, per Claudi Esteva i Carmelo Lisón. Carlos Giménez i Pedro Tomé, al seu torn, tracen amb els seus arti-

cles sengles pinzellades de l'exili de l'antropologia espanyola a Mèxic, fent esment de l'abordatge de la figura de l'Àngel Palerm i de l'impacte dels exiliats sobre l'antropologia espanyola i catalana respectivament. Una temàtica i un país que el Joan Josep Pujadas, com refereixen ambdós autors, coneix molt bé.

Fins aquí hem anat desgranant, seguint un fil que ha pretès ser mínimament coherent (tota una ficció, com bé sap l'homenatjat, donat que la vida l'expliquem sempre des d'un present que malda per cercar la coherència en allò que mentre succeïa generalment no en tenia cap), les contribucions al volum de col·legues que podríem dir del ram, és a dir, de l'antropologia. Però és ben sabut que qui és inquiet, curiós, apassionat i obert, no s'entreté poc ni gens a moure's només entre els cercles de la disciplina. Per això, encara que d'una manera que de ben segur no fa justícia al nombre molt més gran de persones que haurien pogut col·laborar en aquest apartat, hem volgut reservar una parcel·la del volum al que hem titulat «Mirades còmplices: identitat i alteritat». El que uneix les tres persones que col·laboren en aquest espai és que no són de la tribu antropològica però, tanmateix, aborden, en els seus textos, temàtiques que són plenament antropològiques. La Joana Zaragoza, així, presenta un text que remunta a una recerca conjunta i inacabada amb el Juanjo sobre etnocentrisme i misogínia, que se centra en la doble alteritat que comporta pertànyer a un poble considerat bàrbar pels grecs i ser dona. L'Elizabeth Russell, en la seva contribució, aborda el concepte de comunitat per desxifrar manifestacions de solidaritat a través de diferents anècdotes personals, de novel·listes, de filòsofs o de periodistes. I, finalment, Josep Escolà s'endinsa en tot de testimonis que revelen l'actitud poc acollidora de ciutadans romans envers persones estrangeres arribades a Roma.

Volem agrair molt sincerament l'esforç de totes les persones que han col·laborat en la realització d'aquest merescut llibre d'homenatge al Juanjo Pujadas. És, sens dubte, una mostra més de l'agraïment, l'amistat i el reconeixement que els seus companys, col·legues i amics li professem i que volem expressar-li amb aquesta publicació.

CONNEXIONS BIOGRÀFIQUES
I CONTINUÏTATS ACADÈMIQUES

Homenaje a Joan Josep Pujadas o «El jardín de los senderos que se bifurcan»

Gaspar Maza Gutiérrez

Universidad Rovira i Virgili

En primer lugar, quiero expresar mi respeto por la figura de Jorge Luis Borges, autor del maravilloso cuento que ahora invoco y que lleva por título «El jardín de los senderos que se bifurcan», recogido en su libro *Ficciones* (1944). Espero que sepa comprender y perdonar mi osadía.

Confieso que la metáfora de este cuento ha sido la que más resonaba en mi mente para expresar lo que quiero decir en este homenaje a Joan Josep Pujadas. También la he querido utilizar porque, cuando fui alumno del maestro homenajeado, este siempre nos alentó a participar de esa extraterritorialidad, como dijo el crítico literario George Steiner, que es la buena literatura.

Sobre caminos y senderos

Tras estos pasos introductorios, me gustaría destacar en nuestra relación tres tipos de senderos, que considero que siempre han sido muy creativos, con el fondo común de la acción y la teoría de la antropología urbana, y el espacio público, sobre los que trataré de sacar algunas conclusiones. En concreto, quiero diferenciar:

- a) Caminos y senderos comunes.
- b) Caminos y senderos que empezaron juntos, pero que acabaron bifurcándose.
- c) Caminos y senderos que he recorrido por mi cuenta.

Al final, con este repaso de mi propio currículum y del maestro, lo que me gustaría es poner en valor tanto los caminos que hemos recorrido juntos como los discordantes, es decir, explorar mi evolución o involución en el campo de la antropología urbana partiendo de los pasos más clásicos (Juanjo Pujadas, tutor de mi tesis doctoral) hasta los más contemporáneos (Gary McDonogh, director de la misma).

Los caminos y senderos que señalo son, por otro lado, sendas morales e intelectuales que he seguido a cierta distancia respecto a ambos polos: Juanjo, por un lado, aquí en Tarragona, y Gary McDonogh, por el otro, en los Estados Unidos (quien, a pesar de su lejanía, siempre nos ha presentado nuevas visiones de la ciudad). Esta equidistancia ha tenido múltiples repercusiones: aunque con momentos y épocas en común, nosotros aquí en la Universidad Rovira i Virgili y Gary en el Bryn Mawr College de Pensilvania vivimos la antropología académica y la profesional de forma diferente.

No obstante, en primer lugar, quiero presentar mis respetos a estos dos colegas tan importantes e insistir en la reivindicación de unos caminos que han permanecido equidistantes en mi vida tanto personal como profesional. Así, de Juanjo recibí las primeras clases sobre la construcción del espacio público y de Gary McDonogh, el respeto hacia la cronotopía por influencia de Mijaíl Bajtín. De la mano de ambos, he podido transitar de los estudios e investigaciones sobre las clases más bajas (Raval de Barcelona) y medias de Barcelona a barrios de Tarragona, pasando por los barrios chinos del mundo hasta llegar a investigaciones sobre movilidad.

En medio de todos estos senderos, nos hemos encontrado los tres (Juanjo, Gary y yo mismo) con la epidemia de COVID-19, que ha acabado liándolo todo en un «sálvese quien pueda», y con la aparición de un nuevo espacio público muy valorado, a saber: los grandes espacios abiertos llamados *outdoors*, así como los innumerables espacios creados para ampliar las terrazas de los restaurantes y limitar los aparcamientos de coches.

Por otra parte, cuando se me propuso escribir este artículo de homenaje a Juanjo, pensé que no podía dejar pasar la oportunidad para comentar uno de sus más firmes valores: la acérrima defensa del método biográfico que planteó en uno de sus memorables libros, que también abordaré. Aún hoy, esta obra constituye toda una declaración moral sobre las posibilidades que brinda el trabajo de campo clásico, tan cuestionado por el desarrollo preventivo de la pandemia.

He de confesar también que los homenajes siempre me han parecido algo así como un funeral de Estado, un acto aburrido, solemne e interesante solo para unos pocos. Sin embargo, escribir esta larga reflexión me ha hecho repensar su utilidad; este esfuerzo me ha permitido, por un lado, explicarme a mí mismo mi relación con Juanjo y mi evolución tanto académica como extraacadémica en el campo de la

antropología urbana. Por otro, el homenaje supone una oportunidad para recapacitar con el interesado sobre los caminos y senderos emprendidos, y sobre los motivos por los que a veces se han mantenido convergentes y otras veces no.

En este sentido, actualmente mi posición dentro de la burocracia antropológica es la del «estar» más que la del «ser», en la medida en que «estoy» de coordinador del grado de Antropología y Evolución Humana de las universidades Rovira i Virgili y Oberta de Catalunya desde el curso 2019/20. La difícil transición de los estudios de segundo ciclo al grado, en la que debíamos captar alumnas y alumnos de secundaria, fue algo que Juanjo ya señaló en el año 2000. Así es como se dio comienzo a la enseñanza virtual en el contexto de la Universidad Rovira i Virgili (URV), algo que reconozco como muy oportuno y lo cual supuso la salvación de los estudios de Antropología en los años noventa y la primera década del siglo XXI.

Hay que ser justos y pensar que las nuevas tecnologías y la pandemia también están aquí para hacernos sentir nuestra propia extrañeza dentro de un mundo que cambia muy rápido. Así, aunque estas nuevas tecnologías nos hacen sentir preparados, finalmente también nos hacen más dependientes, ineptos, extraños y distantes. ¿Apocalípticos o integrados? He ahí el dilema, incluso para el propio Umberto Eco.

En todo caso, el propósito de estas páginas es celebrar la jubilación de Juanjo y seguir razonando, y no criticar nuestra profesión o nuestros propios pasos. Retomo entonces el inicio de este escrito con una breve explicación sobre los caminos que nos ha tocado recorrer y vivir juntos, la cual trataré de concluir con algunas reflexiones, algo más preocupantes, sobre el futuro de la antropología, especialmente la urbana.

a) Caminos y senderos comunes

Me refiero, evidentemente, a los senderos más académicos. Tengo que confesar que, en estos vericuetos, siempre he contado con el apoyo de Juanjo. Primero cuando era solo alumno de doctorado y más tarde con mi entrada a la URV, tras una llamada suya cuando estaba haciendo un trabajo de campo en Londres que más tarde titulé *Barcelona man*. También Juanjo resultó un pilar fundamental para la consecución de mi plaza actual de agregado (primero de lector) y así lo reconozco ahora de manera pública y por escrito.

Otros senderos recorridos en igualdad de condiciones han sido nuestras relaciones con geógrafos como Santiago Roquer o Jaume Alberich (actual compañero en el máster de Antropología Urbana, Migraciones e Intervención Social). Con ambos hemos llevado a cabo investigaciones sobre la movilidad y la vida cotidiana en Tarragona y Cataluña.

Además, con Juanjo he compartido clases en diferentes másteres como el de Geografía de la URV (clases que aún recuerdo sobre la controvertida participación

ciudadana) o el de la escuela de diseño Elisava en Barcelona, con acaloradas discusiones sobre el llamado modelo Barcelona.

También siguieron los mismos derroteros las investigaciones conjuntas que emprendimos sobre algunos barrios de Tarragona, como el de Sant Salvador, la participación en la ciudad de Tarragona o la diagnosis sobre el barrio antiguo de Valls. Todos estos caminos han sido bien evidentes y reconocibles en diferentes trabajos académicos que hemos publicado juntos.

Sin embargo, como decía al principio, quiero aprovechar también esta oportunidad para resaltar dos de los trabajos de Juanjo, para mí los más importantes (*Los barrios de Tarragona. Una aproximación antropológica* y *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*), y hablar de otros senderos.

b) Caminos y senderos que empezaron juntos, pero que acabaron bifurcándose

El barrio es el sendero que mejor identifiqué en nuestra trayectoria en común: un camino que empezamos juntos y en el que, por diversas razones, tomamos una bifurcación diferente.

En este sentido, *Los barrios de Tarragona. Una aproximación antropológica* (1987), escrito por Juanjo junto con Federico Bardají, fue un libro muy determinante para mí. Estaba entonces en mi época predoctoral, en la que seguía los pasos del maestro o bien recurría a esta obra de manera sistemática cuando tenía dudas sobre el barrio del Raval de Barcelona, que investigaba por entonces.

Posteriormente, en mi época académica, nuestra visión sobre el papel de los barrios empezó a cambiar. En primer lugar, debido a la percepción sobre los barrios de Tarragona que confirmaron algunos alumnos y alumnas —quienes, a diferencia de mí, sí vivían en Tarragona y su área— con sus trabajos sobre rivalidades entre barrios y entre ciudades próximas, por ejemplo, *Tarragona mancha/Reus enganxa* y similares, en los que se relataban las diferencias entre El Serrallo y la ciudad de Tarragona o entre poblaciones tan cercanas como La Aldea y La Aldea Estación, Montblanc, etc.

Más tarde, nuestras diferencias metodológicas se basaron en trabajos en torno a la deriva urbana, en concreto, los que emprendimos en el perímetro de la ciudad de Tarragona —*Perímetro urbano* (2018)— o los que se llevaron a cabo con motivo de la elaboración de la guía *Propera trobada* (2010-2015). En mi opinión, esta es un buen ejemplo de una guía urbana para estudiantes, con información poco académica, pero muy útil para salir de la ciudad y encontrar los bares con la cerveza más barata o los lugares con encanto debido a su situación geográfica o a su propietario o a la persona que está detrás de la barra (como una peluquería o como el bar de bocadillos de Joan). Así, los barrios reflejados estaban ya en otras latitudes y podían tener también otros

sentidos. Hoy, cada vez que se inicia el Máster en Antropología Urbana y Trabajo Social, aún sigo animando a mis estudiantes a contemplar a los tarraconenses con esa mirada de sorpresa y distancia con que Kate Fox observaba a los londinenses en su famoso *Watching the English*.

Con todo, las grandes diferencias entre continente y contenido en el tema de los barrios se dieron en el análisis del espacio público en general, es decir, entre los barrios y las ciudades que los contenían, las cuales confirmé en mi relación con los arquitectos que conocí en Reus y el alumnado de la URV que vivía en aquella ciudad. En efecto, ellas y ellos me hablaron de la tensión que sentían hacia la ciudad imperial de Tarragona y aquello tan contradictorio que les generaba, en particular, pertenecer a la URV, una universidad que podía haber alojado Reus o cualquier otra ciudad y a la que llamaban Universidad Rumia y Vigila o Universitat de les Rodalies i Voreres de Reus («universidad de las cercanías y aceras de Reus»), ya que les costaba reconocerla como la universidad pública de la provincia de Tarragona.

Poco a poco, pues, se me confirmó que, en su conjunto, el Camp de Tarragona es algo más que sus barrios y que Tarragona en general es como una gran «nuerlandia» que sobrepasa los propios dilemas que la ciudad mantiene con sus barrios en la zona de Poniente. Como tal, Tarragona es una ciudad rica en diferencias, pero también así su Camp, un espacio de ciudades y pueblos lleno tanto de tensiones como de extraños hermanamientos con otros municipios más alejados...

Para mí, todo este crisol de microdiferencias cristalizó después de trabajar con Juanjo sobre la situación en el «triángulo de las Bermudas de la identidad urbana»: el área que se forma entre Reus, Tarragona y Valls. Entonces me apercibí de que algo estaba cambiando en nuestros imaginarios urbanos, hasta ese momento muy benevolentes y proclives a explicar la vida de los barrios.

Hasta llegar al presente, en el que, en mi modesta opinión, es más notable la pérdida de una de las grandes referencias de lo urbano, como hasta la fecha han sido los barrios, y la progresiva transformación a una vida de automatismos y comportamientos «zombis» (Idensitat, 2018, Espai Zombi). Así, el barrio continúa siendo un referente, pero cada vez con menos peso.

Dentro de esta trayectoria de caminos que empezaron en paralelo, pero que poco a poco se bifurcaron, hubo otros tiempos de paréntesis, como la investigación que efectué en el año 2012 sobre las topologías urbanas, encabezada por Marta Llorente y Teresa Tapada. Aumentaron entonces mis dudas a propósito de las referencias teóricas de lo que se entendía por barrio (A. Gravano) o, más bien, a propósito del peso que se le atribuía a lo que Gravano denominaba «comunidad barrial» o incluso lo que los antropólogos habían escrito sobre la ciudad y sus barrios en los años ochenta y noventa (Setha Low y Gary MacDonogh, entre otros). Todo esto lo resumió muy

bien la colega Teresa Tapada. Por otro lado, Marta Llorente, desde la arquitectura, continuó su empecinamiento sobre un concepto interesante, pero poco explicativo, de las realidades urbanas como es la topología urbana, que sí sirve para explicar la evolución de la forma urbana, pero poco más.

No obstante, gracias a esta experiencia, comprendí también la importancia de otros conceptos para autoexplicarme lo que se nos pide a los antropólogos que hagamos en los barrios: nociones más concretas que me rondaban por la cabeza, pero que se consolidaron entonces y me resultaron muy útiles posteriormente, como los términos *topofilia*, heredado del geógrafo Yi-Fu Tuan, y *topofobia*, así como algunas de las repercusiones prácticas de las mismas.

Después de recorrer todos estos caminos, seguimos preguntándonos sobre quiénes son los vecinos y vecinas del territorio llamado *barrio*. Finalmente, nos decepcionamos y nos sentimos reemplazados cuando vemos que el concepto de barrio y su identidad se puede definir con un programa informático, un algoritmo entrenado por San Google, que incluso se acerca a lo que piensan las personas que viven allí.

Si analizamos el barrio desde la perspectiva espacial, ¿qué es lo que pasa? Henri Lefebvre (1974) ha sido siempre un autor muy estimado por Juanjo, así como por un servidor; en su libro *La producción del espacio*, nos habló de la trilogía espacial (espacio urbano construido, percibido/vivido y simbólico), si bien aún no había aparecido la dimensión más tecnológica del mismo: el espacio virtual, que hoy parece colmar todas nuestras expectativas.

Por otro lado, tengo que señalar el papel que desempeñó en nuestro distanciamiento teórico y práctico sobre el barrio alguna conferencia, como la que ofrecí a los geógrafos de la Universidad de Barcelona (Espais Crítics, Pati Manning), en la que empecé a poner en duda de forma pública este artilugio mental llamado barrio (como diría Josep Maria Gallart), que todos necesitamos en última instancia y que Juanjo nos mostró en su libro *Los barrios de Tarragona*. De aquellas fechas, recuerdo como un filósofo de la talla de Julián Marías decía que estimaba la ciudad de Madrid no cuando estaba o vivía allí, o cuando estaba fuera o lejos de Madrid, sino cuando volvía a Madrid. Parece que la cercanía acaba matando la pasión.

Igualmente, en las experiencias que tuve en Idensitat y en trabajos como *I love La Mina*, aprendí a hacer de «gentrificador positivo», como señaló Neil Smith en su libro *La nueva frontera urbana*. Asimismo, otras acciones en Tultitlán (México), la plaza de la Cebada en Madrid, Arbúcies (2012) o bien en los últimos tiempos el caso de Horts de Sant Pau en el Raval de Barcelona (2018-2020), me confirmaron la evolución de una aptitud personal. Investigar los barrios e intervenir en ellos puede ser un tanto contradictorio, pero hay que reconocer que una cosa es teorizar sobre el espacio

construido, vivido/percibido y simbólico, y otra bien distinta, actuar para cambiar o intentar mejorar la vida de un determinado espacio o para influir en su vida social.

En otro artículo sobre el papel de los locales (Maza, 2013), me planteé quiénes eran estas gentes autóctonas y cómo podríamos tenerlas en cuenta. Siempre había pensado a los visitantes como su contraparte, hasta que me di cuenta de que todos los que vivimos en este mundo no somos ni una cosa ni la otra: ni locales, ni visitantes. La propia Barceloneta, en la que llevaba viviendo más de veinte años, se había convertido en mi *hub* aeroportuario, mi referencia, pero para nada me identificaba con ella, a pesar de tener allí mi residencia. Era o me sentía a la vez tan visitante como local.

En las últimas diagnosis, me ha tocado analizar ya la realidad virtual más de cerca, es decir, desarrollar el conocimiento sobre este nuevo espacio público que es lo virtual (evidentemente no tenido en cuenta por Lefebvre). Un espacio que podemos observar ya solo a través del ordenador.

Tras todo esto, me pregunto: ¿existen aún los barrios? He de reconocer que el barrio sigue siendo una estructura urbana que nos permite situarnos y arraigar en un territorio, una especie de marca. No obstante, cada vez menos los barrios son la referencia de identidad que se le había adjudicado en la antropología. Así, podemos preguntarnos: ¿quiénes defienden hoy esa identidad? ¿El tradicional club de fútbol local, la iglesia (católica), la asociación de vecinos y vecinas...? Veremos entonces que nadie asume por completo esa defensa.

Nos hallamos ante una crisis del capital social tradicional, de la identidad de lo más cercano, en la que se van perdiendo los referentes a los que mal que bien nos habíamos acostumbrado y posiblemente van apareciendo otros, de los que desconocemos su potencial, llámense Facebook, Instagram, Twitter...

A la vez que los barrios y la ciudad tradicionales, también se van borrando y van apareciendo otras grandes manchas que los sustituyen en el territorio, como es la enorme «ciudad difusa» de la costa: el continuo de edificaciones que se extiende, por ejemplo, desde Sitges hasta Alcanar o el delta del Ebro. Grandes ciudades difusas que encierran territorios como el que hoy llamamos Costa Dorada, un lugar donde las nuevas vecindades se han hecho más duraderas a causa de la pandemia de COVID-19. Por tanto, su estudio e investigación requiere de conocimientos complementarios, incluidos los de movilidad, para comprender todos estos movimientos.

En resumen, creo que el camino del sendero bifurcado empezó cuando me decidí a seguir *Los barrios de Tarragona*; sin embargo, va cerrándose a medida que la investigación sobre los barrios se vuelve cada vez más efímera y los barrios (los y las vecinas) tradicionales van poco a poco a poco desapareciendo, afirmándose así el fenómeno de la disolución de la comunidad barrial.

Esto puede conducirnos a hablar de una nueva crisis de la antropología urbana clásica, ¿o quizá no?, por cuanto vemos que las ciudades responden cada vez menos a la organización por barrios o que el barrio en general es sustituido progresivamente por el cable de internet que cuelga de las ventanas del vecindario.

Acaso sea este el barrio al que todos hemos ido a parar intentando comprender nuestra barriada más próxima. Creo, en efecto, que los cables que cuelgan de la fachada de los edificios en Barcelona y otras ciudades, como Tarragona, son una buena metáfora de lo que quiero transmitir: ya no vivimos en el barrio; posiblemente, vivimos fuera de él y nos escapamos de él mediante esos cables... Si esto es así, debemos preguntarnos: entonces, ¿dónde están hoy las identidades de las ciudades? ¿Son «en sí» o están fuera «de sí»?

Por último, quiero relatar otro camino que también empezó en paralelo, pero que la pandemia de COVID-19 acabó conduciendo a una encrucijada. Me refiero al otro gran libro de Joan Josep Pujadas: *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. En estos momentos pandémicos, se hace más necesario que nunca recordar este camino, o incluso volverlo a andar, dado que en él se apuntan las líneas que enmarcan el trabajo del antropólogo urbano a diferencia del sociólogo, pedagogo o cualquier otro tipo de investigación humanística que reclame algunos de los principios que se apuntan.

Los retos que este libro nos plantea hoy son: ¿qué investigador social ha practicado durante estos años de pandemia (2019-2021) una antropología clásica como la que propone Juanjo en su obra?, ¿acaso alguien ha podido seguir alguno de los principios señalados?

Ante la gran histeria por tener publicaciones indexadas o en formato virtual, nos reconforta su relectura. Es evidente que el trabajo de campo, el método biográfico, ha de quedar congelado ante las exigencias sanitarias del momento. Pero, por otro lado, me pregunto: ¿cómo es posible que se llame antropología-etnografía (en versión trabajo de campo) a todo lo publicado en estos tiempos pandémicos, es decir, del 2019 al 2021? Yo, en este lapso, he hecho investigaciones, pero sinceramente no considero que haya hecho trabajo de campo. Solo he recibido estímulos para no realizarlo.

En todo caso, pasemos ahora a hablar de los caminos independientes.

c) Caminos y senderos que he recorrido por mi cuenta

El deporte, en primer lugar, y el turismo, en segundo, son los dos campos por los que he andado más libremente y los que más frecuento en estos últimos tiempos.

El deporte era la cultura más popular entre los jóvenes con los que empecé a trabajar. Muchos de ellos son hijos de inmigrantes extranjeros. Así se juntaron el deporte, la inmigración y la cultura.

De esta manera, el deporte se fue consolidando como tema específico en mi trayectoria. En la actualidad, mis trabajos sobre deporte en los barrios se presentan como estudios de gentrificación positiva, es decir, especialmente de topofilias (véase *Jardins dels Horts de Sant Pau 2018-2021*, Acupuntura urbana 1 y 2).

Este ámbito también me llevó a la academia. Mi paso por la URL-CAFÉ fue otro momento de equidistancia entre ambos. El reclamo de la Universidad del Deporte era ineludible para mí y mis investigaciones en el campo, por lo que asumí como nuevo reto personal enseñar a los futuros profesores de educación física lo que yo había aprendido en las plazas de un barrio excluido.

Otros trabajos independientes de la influencia de Juanjo fueron los dedicados al turista y a la clase turista que a veces tiene algo de deportista, así como de subclase social, como los *hooligans* de Palma de Mallorca o de Magaluf.

La cuestión del turismo, por otro lado, marcó mi vuelta a la etnografía en Tarra-gona y Cataluña después de un periplo por Mallorca y Venecia. Sin embargo, en lugar de regresar a la ciudad y sus barrios, volví a investigar la ciudad extensa y difusa de su litoral (véase Maza y Sardà, 2021). No obstante, continué fijándome en la exclusión social —posiblemente, herencia urbana— y en como los excluidos «locales» hacían de camareros de los excluidos «visitantes».

Conclusiones

Tanto el turista como el deportista y su observación, y los barrios anteriormente, me han ayudado a comprender mejor la cuestión del espacio público, que en mi opinión es la clave detrás de todos nuestros caminos, tanto los convergentes como los divergentes.

Entre otras conclusiones personales sobre el espacio y sobre el público, pienso que es un error hablar de «espacio público en general» y que, en la práctica, sería mejor diferenciar el espacio de las personas, o sea, del público. Asimismo, creo que no es del todo apropiada la dicotomía entre «lugares» y «no lugares» ¿o es que acaso, y empujados por el público, no puede haber un cambio o evolución de un estado a otro? Por tanto, es esta una clasificación útil, pero en todo caso provisional y pasajera, sobre la que podemos influir. Los análisis más contemporáneos que he emprendido en este sentido me dicen que actualmente tenemos espacios de enorme éxito, como el *outdoors*, y otros fracasados, como los que llamamos «zombis» (Idensitat, 2018). Lo que me gustaría entender en este nuevo periplo, pues, es cómo se pasa de una situación a otra.

Después de repasar nuestros vínculos y diferencias, ¿qué nos queda por discutir en la antropología urbana, si finalmente llegamos a la conclusión de que «los barrios ya no existen» y de que una cosa es el espacio y otra bien diferente, el público, y si tampoco podemos relacionarnos ya con la otredad en la forma tradicional por motivos

pandémicos...? ¿Nos queda algo más por hacer que no sea especular sobre nuestra propia idea de lo que es la antropología urbana o lo que debe ser en el futuro? ¿Aún hay algo sobre lo que seguir reflexionando culturalmente?

Es posible que la antropología urbana tienda a convertirse en un gran espacio virtual, el gran «no lugar», hasta que nos cansemos de él, de las nuevas tecnologías y de ese «gran no lugar tecnológico» que se llama Facebook, Instagram, Twitter...

Cuando nos recuperemos de la crisis sanitaria actual y veamos mejor en qué estado nos encontramos, ¿vendrá acaso otra nueva etapa que lo ocultará todo? ¿Podremos algún día volver a hacer trabajo de campo clásico o ha pasado ya su tiempo? Se acumulan así muchas preguntas, que traslado a nuestro maestro, que hoy se jubila: ¿Estamos ante un cruce de caminos que no es sino una encrucijada de la disciplina, además de una personal, es decir, un dilema entre el ser o no ser, estar o no estar?

Mi pregunta final, sin embargo, es esta: ¿Cómo se superó la crisis de identidad de la disciplina en los años ochenta y noventa? A los que recordamos aquellos debates, nos suena aquello de «con una antropología más reflexiva». Por este motivo, ¿no deberíamos estar pensando ya en cómo superar la actual crisis de la antropología urbana?

El sendero se está volviendo cada vez más estrecho y parece que nadie sabe bien por dónde tirar. En esta encrucijada, todos de momento parecen ponerse a salvo a modo de francotirador. La antropología misma ha terminado siendo una gran ciencia del camuflaje, una ciencia camaleónica, del tacticismo, que está mudando la piel y tal vez no quiere reconocerlo. Si la palabra *cultura* nos ha sido arrebatada por los críticos culturales, como antes fueron las voces *ciudad*, *urbe*, *urbanismo* o *espacio* a manos de los arquitectos, urbanistas, sociólogos urbanos o politólogos, puede que en el futuro solo nos quede seguir discutiendo sobre modelos o sus ruinas.

Tal vez, aunque no queramos darnos cuenta, al final tan solo existimos ya en las mentes calenturientas de los demás, como una simple suposición, como una ciencia de todo y de nada. Con todo, espero aún obtener alguna respuesta, si es que la hay.

Mientras tanto, gracias, sinceramente, Juanjo.

Bibliografía

- AUGÉ, M. (1993). *Los no lugares*. Gedisa.
- BLANCHOT, M. (2002). *La comunidad inconfesable*. Madrid. Arena Libros.
- BORGES, J.L. (1944). *Ficciones*. Alianza.
- CANYELLES, T. y VIVES, G. (2020). *Magaluf, més enllà del mite*. Leonard Muntaner.
- FERRÉ, A., MAZA, G., SOLÀ-MORALES, P. y SARDÀ, J. (2018, septiembre 13-14). *El discurso del barrio* [presentación en conferencia]. II Congreso Internacional ISUF-H, Zaragoza, España.
- FOX, K. (2004). *Watching the English. The hidden Rules of English Behaviour*. Hodder.
- IDENSITAT. (2018, abril 21). «Espacios zombi | Valencia sur. Explorar lugares - crear narrativas». <<https://www.idensitat.net/es/espacios-zombi/1379-espacios-zombi-explorar-espacios-crear-narrativas>>
- LEFEBVRE, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing.
- LLORENTE, M. (2014). *Topología del espacio urbano. Palabras, imágenes y experiencias que definen la ciudad*. Abada.
- LOW, S. (ed.). (1999). *Theorizing the City. The New Urban Anthropology Reader*. Rutgers University Press.
- MAZA, G. (2000). *Producción, reproducción y cambios en la marginación urbana. La juventud del barrio del Raval 1989-1998* [tesis doctoral inédita]. Universidad Rovira i Virgili.
- MAZA, G., McDONOGH, G. y PUJADAS, J.J. (2002). «Barcelona, ciutat oberta: transformacions urbanes, participació urbana y cultures de control al barri del Raval». En *Revista d'etnologia de Catalunya*, 21, 114-131.
- MAZA, G. (2013). Locals. En *Roullote*, 11, 44-45.
- MAZA, G. y PARRAMÓN, R. (2014). «Las identidades del “ser” y del “estar” en contextos de barrios. Entre la experiencia local y las prácticas artísticas». En GRUPO DE INVESTIGACIÓN ARTE, ARQUITECTURA Y COMUNICACIÓN EN LA CIUDAD CONTEMPORÁNEA (ed.), *Actas preliminares de las VI Jornadas Arte y Ciudad (III Encuentros Internacionales): vol. 1* (pp.54-57). Universidad Complutense de Madrid.
- MAZA, G., PARRAMÓN, R., LÓPEZ, A., FARRÉ, A. JOSU (2021). *Proyecto Jardins dels Horts de Sant Pau*.
- MAZA, G. y SARDÀ, J. (2021). «Biòpsia, «aixecament» etnográfico-arquitectónico-turístico de la Costa Dorada después del coronavirus. Una aproximación al turismo en la desglobalización». En *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 23, 295-304.
- McDONOGH, G. (1986). *Las buenas familias de Barcelona. Historia social de poder en la era industrial*. Omega.
- McDONOGH, G. y WONG, C. (2005). *Global Hong Kong*. Routledge.

- MCDONOGH, G. (2009). *Iberian Worlds*. Routledge.
- MCDONOGH, G. y PETERSON, M. (eds.). (2012). *Global Downtowns*. University of Pennsylvania Press.
- NANCY, J.L. (2001). *La comunidad desobrada*. Arena Libros.
- PUJADAS, J.J. y BARDAJÍ, F. (1987). *Los barrios de Tarragona. Una aproximación antropológica*. Ajuntament de Tarragona.
- PUJADAS, J.J. (1992). *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- PUJADAS, J.J. y MAZA, G. (2012). *Participación en Tarragona*. Ajuntament de Tarragona.
- SMITH, N. (1996). *The new urban frontier. Gentrification and the revanchist city*. Routledge.
- SOJA, E. (2012). *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Traficantes de Sueños.
- STEINER, G. (2002). *Extraterritorial. Ensayos sobre literatura y la revolución lingüística*. Siruela.

Invitació a l'obra de Joan Josep Pujadas: una exploració antropològica de les articulacions de les societats contemporànies

Albert Moncusí Ferré

Universitat de València

Vaig començar a treballar amb el professor Joan Josep Pujadas Muñoz quan estava acabant d'estudiar la llicenciatura en Antropologia Social a la URV. Va ser una etapa que va culminar enguany fa vint anys, en una tesi doctoral i en què vaig trobar un mentor, un mestre i un amic. La mirada viva i la bonhomia del Juanjo (com el coneixem els seus innumerables amics i col·legues) m'han anat acompanyant d'una manera o altra i el que he après treballant amb ell i amb els seus textos impregna la meua manera de treballar i les bases teòriques i el corpus etnogràfic dels meus treballs. Aquest capítol és una invitació a la seva obra, que és necessària per comprendre les articulacions que lliguen allò estructural, global i socioeconòmic amb el que és local, cultural i comunitari. L'itinerari que us proposo el conformen tres eixos: 1) el camp de l'antropologia urbana, 2) el camp de l'etnicitat i els aspectes interrelacionats de les zones de frontera o *borderlands* i de les migracions, i 3) l'etnografia com a procés aplicat als mons contemporanis.

1. Antropologia urbana: transformacions, espais i connexions

L'antropologia urbana enfoca els barris, les ciutats i les xarxes globals en les quals aquestes s'integren i les relacions que s'hi constitueixen (Pujadas, 1996). L'abast d'anàlisi s'amplia més enllà de ciutats concretes, des del centre d'una gran ciutat a localitats de muntanya. La producció inicial de Joan Josep Pujadas es va centrar en el Pirineu aragonès, en col·laboració amb la professora Dolors Comas d'Argemir. En la introduc-

ció a una recopilació de treballs d'aquell període (Pujadas i Comas d'Argemir, 1994), formulaven la voluntat de preocupar-se per conèixer el canvi social que estaven experimentant les localitats pirinenques i, per extensió, altres zones i pobles de muntanya.¹ La major part de les manifestacions d'aquella transformació les enuncïaven en la introducció del llibre i moltes es trobaven entre les plantejades en un text anterior (Comas d'Argemir i Pujadas, 1985): l'abandonament de la ramaderia i l'agricultura, el sorgiment d'activitats econòmiques terciàries, els canvis en els valors i els estils de vida, la desertització dels nuclis més petits, l'emigració i els processos de patrimonialització de la cultura popular.

Tornaren al Pirineu els anys noranta per seguir els viaranys del canvi social i de la imbricació de les comunitats pirinenques en un context més ampli. Els escenaris van ser Andorra i la Cerdanya, dos territoris de frontera que havien experimentat intensos processos d'urbanització i terciarització. Algunes pràctiques culturals i dinàmiques d'heterogeneïtzació social i d'inversió econòmica presents allí tenien algunes semblances a les que Pujadas ha trobat en grans ciutats o en àrees metropolitanes. Ara bé, en aquest cas han vingut acompanyades d'altres aspectes interessants. El primer és el paper dels moviments socials urbans i dels espais públics en el reclam de construcció de dret a la ciutat i les pugnes per controlar-los per part dels governs locals. Una primera incursió en l'assumpte la trobem en les referències al moviment veïnal de les persones immigrades de fora de Catalunya a la perifèria de Tarragona (Pujadas, 1988; 1990b; Pujadas i Comas d'Argemir, 1991), un espai estigmatitzat i focus d'esforços de control polític dels lideratges que acabaren afeblint l'associacionisme veïnal però també d'intensa sociabilitat. Una referència més directa es troba en un text sobre el Raval de Barcelona (Maza, McDonough i Pujadas, 2000) que evidencia com les grans actuacions urbanístiques poden anar acompanyades de mesures de control dels espais públics i de «contramoviments socials». És a dir, d'un esforç sistemàtic per dividir uns actors socials, d'una estigmatització de situacions i subjectes (drogoaddictes, prostitutes i immigrants) i de la deslegitimació de les veus dels residents. En un treball més recent, Pujadas (2017) ens recorda la importància del dret a coproduir la ciutat de què participen els mateixos moviments, un dret qüestionat en actuacions en barris centrals com l'anàlitzada en aquell article o en d'altres, com el Fòrum de les Cultures, que intentaven construir, en zones perifèriques, una imatge de ciutat oberta, cosmopolita i acollidora contradita en pràctiques polítiques segregacionistes i que giraven l'esquena a la participació social (Pujadas, 2004b).

Un segon aspecte més particular en l'enfocament de la realitat urbana i metropolitana en els treballs de Pujadas és la pràctica del *commuting*, exponent de la in-

¹ Un testimoni de l'interès pel tema és que els canvis en les societats rurals —«tradicionals»— ocupessin un lloc central en la seva síntesi sobre l'antropologia social a Catalunya (Pujadas i Comas d'Argemir, 1983).

tensificació de la interconnexió entre persones gràcies al transport o a les TIC i de la configuració d'un espai urbà multipolar. Els desplaçaments quotidians dels *commuters* contribueixen a construir metapolis —en termes d'Ascher (1995)— que teixeixen vincles a partir d'espais i contactes potencials a l'abast quotidià dels subjectes. En els seus desplaçaments, a més, estableixen relacions de sociabilitat que resulten fonamentals en el pla emocional fins al punt de ser-ho més que les relacions veïnals (Pujadas, 2012).

Finalment, com a tercer element hi ha el fet que, als ulls de l'antropòleg, ciutats com Barcelona, Lisboa o Tarragona esdevenen nodes d'un puzzle transnacional (Pujadas, 2017) i escenari d'una construcció plural de sentit per part de les autoritats, el mercat i diversos actors socials de barri (obrers, indígenes i immigrants). Aquests últims contribueixen a la construcció històrica de la identitat i de la memòria col·lectiva de l'urbs com un context divers i la vinculen com a conjunt amb experiències comunitàries concretes que contenen al seu interior (Pujadas, 2001).

2. Etnicitat, migracions i *borderlands*

L'etnicitat com a camp d'estudi comprèn les relacions entre majories i minories cristallitzades en categories i identificacions que es manifesten en el contrast amb l'alteritat i en situacions de dificultat que, als ulls dels seus membres, qüestionen la continuïtat de la comunitat de referència (Pujadas, 1993). El contrast es construeix mitjançant marcadors i amb imaginari i narratives que es mouen entre una cimentació primordial vinculada a la biologia i una altra d'instrumental, orientada a la coalició per interès mutu. Les dues tenen nexes, tot i que Pujadas (1990a) considerarà les identificacions ètniques i les «nacionalitàries» com a camps diferenciats. Un d'aquells nexes és l'ús de marcadors d'identitat que es van recreant i transformant d'acord amb les condicions històriques (Pujadas i Comas d'Argemir, 1982). Es tracta, doncs, de tenir en compte un context històric i els condicionants que el marquen. Entre aquests ocupen un lloc, en l'obra de Pujadas, les polítiques estatals que incideixen en construccions identitàries en la seva legislació constitutiva, en les polítiques educatives, en les polítiques d'estrangeria i en la política econòmica.

Un primer condicionant és que la Carta Magna d'un estat sovint contribueix a delimitar categories de classificació exclusivistes. L'Estat espanyol, per exemple, construí l'entramat autonòmic sobre la base de la definició de «regions» i «nacionalitats» internes, la qual cosa reproduí un problema històric de definició nacional, obrí asimetries entre grups i incidí en la seva diferenciació al si de la que es considerava com a nació de referència (Pujadas, 1998). A més, com mostra el cas d'Andorra, el marc jurídic i polític pot acabar establint una estratificació en termes socioeconòmics i lingüísticoculturals, amb preponderància d'aquells subjectes que es considera que tenen un cert arrelament

ancestral al territori i que són, de ple dret, els nacionals (Comas d'Argemir i Pujadas, 1997). Una altra versió de les polítiques legislatives constitutives dels estats és l'indigenisme oficial que ha suposat, en estats llatinoamericans, la institucionalització d'un essencialisme i una discriminació oculta en falsos discursos de mestissatge (Pujadas, 2014).

En segon lloc, les polítiques educatives miren d'establir els referents històrics i sobretot la llengua pròpia de l'estat com a «nacionals». L'escola pública francesa va tenir un paper decisiu a la Cerdanya en la nacionalització dels ciutadans francesos de la comarca substituint la llengua catalana per la francesa amb mesures de disciplina i càstig per l'ús d'una llengua considerada per l'estat com un *patois* (Pujadas *et alii*, 1999; Pujadas i Moncusí, 2018).

Com a tercer condicionant, la legislació d'estrangeria restringeix per a algunes persones drets de residència, treball, reagrupament familiar o participació social i política. En casos com el d'Espanya, pot acabar de perfilar fronteres internes entre persones al si del territori estatal quan limita l'accés a drets a les persones estrangeres més enllà del que preveu la Constitució (Pujadas i Massal, 2002).

Finalment, i com a quart condicionant històric, les polítiques econòmiques poden dificultar o modificar la reproducció de formes de vida i identitats col·lectives de grups ètnics. Un dels treballs publicats per Pujadas amb altres col·legues mostra les conseqüències perniciosos que tenen les polítiques econòmiques que faciliten la implantació de grans inversions transnacionals sobre els recursos locals, la qualitat democràtica i la reproducció de comunitats indígenes d'algunes zones del Paraguai (Pujadas i Szekut, 2018). Els efectes d'aquestes pràctiques transnacionals del capitalisme global se sumen als de la mercantilització de les identifications ètniques (Pujadas, 2014).

Amb tot, l'antropòleg ha matisat aquest paper dels estats en la construcció d'identitats col·lectives i l'abast de la seva hegemonia assenyalant porositats de l'ordre que imposen. Unes les observa al costat de fronteres territorials internacionals i les altres, arran de subjectes que, com els migrants, desafien amb les seves pràctiques les categories i disposicions oficials i l'hermetisme de les fronteres.

Will Douglass (1994) —pioner dels estudis antropològics sobre fronteres internacionals a la península Ibèrica— va assenyalar que les fronteres que separaven territoris estatals es veien transcendides per interessos, relacions i pràctiques de les comunitats locals que hi havia a la vora de la ratlla i que, de fet, per això constituïen una franja amb dinàmiques particulars. Pujadas va aplicar aquesta màxima a la Cerdanya. Des de l'època medieval s'han mantingut acords entre localitats i valls —les *lies* *et passeries*, *faceries* o *patzrias*— que regulaven consuetudinàriament l'ús comú de pastures a banda i banda de la frontera francoespanyola. En temps de guerra, constituïen acords de pau que contravenien les disposicions estatals i imposaven una lògica

local a una d'estatal (Pujadas, 1997). Aquesta pràctica, com d'altres de suport familiar o d'organització del parentiu (Pujadas *et alii*, 1999), es pot enquadrar entre les pròpies de les *borderlands*, zones que contenen una ratlla internacional que, lluny de dividir comunitats i trencar relacions, les articula fins al punt que les pertinences i els marcs d'acció comunitaris es troben en tensió amb els marcs d'acció i lleialtat que imposen els estats. L'articulació d'instàncies governamentals estatals, regionals i supraestatals fa encara més complexa l'anàlisi de les zones de frontera (Pujadas i Moncusí, 2018).

En els treballs sobre les *borderlands* és important una premissa que esbossa Pujadas fa anys per a l'estudi de l'ètnicitat i dels processos migratoris (Pujadas, 1984). El text incorporava annexos tècnics per a l'estudi del parentiu, del fenomen associatiu, de les xarxes socials i de les relacions i les actituds interètniques. Es tractava d'explorar aspectes que, articulats, imprimien dinàmica als processos de contacte interètnic que es posen de manifest especialment arran de les migracions. Amb els seus moviments i vincles, els migrants poden qüestionar l'ordre institucional dels estats. Les cadenes migratòries en són una bona mostra. Ja en parlaren Pujadas i Comas d'Argemir (1991) en referència a les migracions de fora de Catalunya que van contribuir al creixement de la perifèria urbana de Tarragona. Les protagonitzaven persones que seguien els passos d'altres dels seus pobles o ciutats per establir-se on aquestes residien i que desenvolupaven formes de suport, obligacions morals vinculades al parentiu i pertinences locals que enllaçaven intensament origen i destí. La forma com els autors interpretaren les experiències d'aquelles persones anunciava els avenços que poc després es donarien en la definició i en l'estudi de les migracions com a fenomen transnacional. I ho feia, com no podia ser d'altra manera, citant el treball pioner de Thomas i Znaniecky (1918). Les obligacions de cura emergien, en clau de gènere, com un eix vertebrador d'estratègies familiars que articulaven aquelles cadenes. A aquest assumpte ha tornat Pujadas en un treball posterior, en coautoria, que mostra el paper de la cura com a activitat laboral feminitzada en els projectes migratoris de famílies cubanes cap a Espanya (García-Moreno i Pujadas, 2011).

L'associacionisme i les relacions informals que nodreixen el camp de la sociabilitat evidencien que la pertinença a la comunitat es construeix en un procés de socialització en què són fonamentals la família i diverses instàncies secundàries. El parentiu es barreja amb el paisanatge, el veïnat o l'amistat per configurar un conjunt social bàsic en la construcció de la cohesió social a través de les identitats col·lectives (Pujadas, 1990), un entramat que canvia amb la trajectòria migratòria i social i que es reflecteix en els habitatges i nuclis domèstics (Pujadas, 1988)

3. El mètode biogràfic i *longue durée* en l'etnografia dels i als mons contemporanis

L'etnografia com a procés comporta un esforç de descripció, contextualització i comparació (Pujadas, 2004a). Un model clàssic de practicar-la consisteix en una immersió en contextos comunitaris i exòtics delimitats i imaginats com a homogenis, des d'una posició colonial, objectivista, de neutralitat valorativa i amb orientació descriptiva (Lischetti, 1994).² Pujadas forma part d'una generació d'antropòlegs forjats en la crisi d'aquell model i en la transició a un altre. En la recopilació dels seus primers treballs, Pujadas i Comas d'Argemir (1994) expressaven la seva preocupació per passar d'una pràctica etnogràfica objectivista i de deix culturalista, a una altra d'orientada a l'articulació del món local amb un entorn més ampli del qual formava part. Era una declaració d'intencions per dirigir la mirada a un model diferent d'etnografia que seria la dels i en els mons contemporanis. És a dir, sobre i en contextos de significat arrelats en experiències i interaccions locals relacionats entre ells en un àmbit més ampli a través de contactes interpersonals, objectes i infraestructures que permeten bastir significats compartits (Augé, 2006). L'etnografia de i en aquests mons abandona els fetitxismes de la comunitat i de l'observació participant per esdevenir un mètode més flexible i una forma d'enfocar la recerca multisituada amb voluntat de seguir les trajectòries i els significats (Marcus, 1995). Pot ser difícil trobar fils que lliguin aquests mons diversos. L'obra de Pujadas ens convida a buscar-los en les biografies i en allò que Braudel (1949) anomenà la *longue durée*.

La teorització i aplicació del mètode biogràfic és una de les grans contribucions de Pujadas (1992 i 2000). A principis dels anys vuitanta el Departament d'Antropologia Cultural de la Facultat de Filosofia i Lletres de la Divisió Setena de la Universitat de Barcelona, ubicada a Tarragona, va publicar diverses guies de treball que havien de servir de base per «normalitzar» la recerca etnogràfica que es desenvolupava a dins i a fora de l'acadèmia. Hi havia un propòsit de sistematització al qual Pujadas va contribuir amb una guia específica per a l'estudi de l'etnicitat i els processos migratoris (Pujadas, 1984) i amb un esforç perquè l'Arxiu recollís relats biogràfics mentre, al mateix temps, formava estudiantat perquè fos capaç de fer-ho. Les experiències biogràfiques constitueïen un registre de les vinculacions entre diferents llocs, de la percepció dels subjectes de la seva realitat i també de la transformació de les societats. Els projectes desenvolupats més endavant han suposat una contribució cabdal en això darrer, gràcies a la pràctica metodològica d'entrevistar subjectes de diferents cohorts generacionals, una estratègia metodològica utilitzada de forma especialment sistemàtica en els estudis sobre Andorra (Comas d'Argemir i Pujadas, 1997) i la Cerdanya (Pujadas, 1997; Pujadas *et alii*, 1999).

2 Els aspectes d'aquest model els elabora l'autora a partir d'un text inèdit de Menéndez (1968).

L'enfocament transgeneracional de l'aplicació del mètode biogràfic desplegat per Pujadas (al principi en col·laboració amb Comas d'Argemir) representava un pas cap a la incorporació d'una mirada diacrònica. La base aparentment era el temps de les persones. Ara bé, a més del temps de les vides hi ha el de les estructures (Terradas, 1991). Una altra aportació metodològica destacable del treball de Pujadas és la consideració de la *longue durée*, és a dir, del temps d'estructures que persisteixen estables durant molts anys i la consideració de les quals permet aproximar-se a les bases d'una societat a través de la documentació d'arxiu i de les aportacions historiogràfiques. Aquesta pràctica l'ha desenvolupat, per exemple, per al cas de la Cerdanya (Pujadas, 1997; Pujadas i Moncusí, 2018) i l'ha tingut en compte també en el seu enfocament de les societats andines (Pujadas, 2011).

En conjunt, l'enfocament biogràfic i la *longue durée* que combinen el temps biogràfic i el de les estructures i que permeten resseguir les trajectòries i les pràctiques dels subjectes al llarg del temps representen una bona estratègia per aplicar allò que Willis (2000) va anomenar *imaginació etnogràfica* i que consisteix a enllaçar contextos restringits i quotidians amb un món global que els abasta.

4. Al cap i a la fi... una manera de ser i una forma fer antropologia

Els tres eixos que han orientat aquest text condueixen a explorar les articulacions de les societats contemporànies a través de treballs de Joan Josep Pujadas. Un el conformen les relacions, els trajectes i les connexions que lliguen contextos urbans plurals diversos i físicament distants i els processos de transformació d'aquests contextos. Un altre està configurat per processos de construcció d'identitats col·lectives —en particular ètniques i nacionals— marcats per forces polítiques i econòmiques plasmades en disposicions legals i fronteres territorials, però matisades per l'acció dels subjectes que evidencien les limitacions d'aquelles forces desafiant-les o, almenys, posant-les en dubte. I encara un tercer eix l'aporta una metodologia que combina el temps de les persones i el de les estructures per practicar la imaginació etnogràfica en i dels mons contemporanis.

L'autor, l'antropòleg, el mestre i l'amic han transmès i transmeten una manera de ser i una forma de fer antropologia. L'estil personal de Joan Josep Pujadas combina creativitat, entusiasme i ambició intel·lectual i teòrica amb una generositat enorme. Al llarg de la seva trajectòria ha estat capaç de teixir una xarxa de nombrosos col·legues alguns dels quals hem tingut la fortuna de poder formar-nos en equips i en projectes que ha liderat. Com deu ser el cas de la majoria d'ells, n'estic profundament agraït. La manera de ser i de fer del Juanjo està darrere d'una obra que està encara oberta, no només perquè el mestre segueix treballant, sinó també perquè ho fem els qui l'anem seguint. Espero que, si llegiu aquest text, i desconeixeu tot o un part del seu treball, aquesta invitació contribueixi que us hi sumeu.

Bibliografía

- ASCHER, F. (1995). *Métapolis ou l'avenir des villes*. Paris: Editions Odile Jacob.
- COMAS D'ARGEMIR, D. i PUJADAS, J. J. (1985). *Alaradas i güellas. Trabajo, sociedad y cultura en el Pirineo aragonés*. Barcelona: Anthropos.
- AUGÉ, M. (2006). *Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- BRAUDEL, F. (1949). *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen a l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin. 3 volums.
- COMAS D'ARGEMIR, D. i PUJADAS, J. J. (1997). *Andorra, un país de frontera. Estudi etnogràfic dels canvis econòmics, socials i culturals*. Barcelona: Alta Fulla.
- DOUGLASS, W. (1994). «Las fronteras: ¿muros o puentes?». *Historia y Fuente Oral*, 12: 43-50.
- GARCÍA-MORENO, C. i PUJADAS MUÑOZ, J. J. (2011). «No es fácil..., y aquí tampoco. Trayectorias migratorias de mujeres cubanas en España». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 64 (2): 455-486.
- LISCHETTI, M. (1994). «La caracterización de la Antropología como ciencia». En: LISCHETTI, M. (comp.). *Antropología*. Buenos Aires: Eudeba, p. 11-66.
- MARCUS, G. E. (1995). «Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography». *Annual review of anthropology*, 24(1): 95-117.
- MAZA, G., McDONOUGH, G. i PUJADAS, J. J. (2002). «Barcelona, ciutat oberta: transformacions urbanes, participació ciutadana i cultures de control al barri del Raval». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 21: 114-131.
- MENÉNDEZ, E. (1968). *El modelo antropológico clásico*. Buenos Aires: [manuscrit inèdit].
- PUJADAS, J. J. (1984). «Guia general per a l'estudi de l'ètnicitat i dels processos migratoris». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 3: 139-172.
- PUJADAS, J. J. (1988). «Forms of Subsistence and Social Reproduction Amongst the Urban Proletariat of Tarragona». *Social Science Information*, 27(4): 583-605.
- PUJADAS, J. J. (1990a). «Los estudios sobre etnicidad y nacionalismo en España». En: CUCÓ, J. i PUJADAS, J. J. (coord.). *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. València: Alfons el Magnànim, p. 3-19.
- PUJADAS, J. J. (1990b). «Identidad étnica y asociacionismo en los barrios periféricos de Tarragona». En: CUCÓ, J. i PUJADAS, J. J. (coord.). *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. València: Alfons el Magnànim, p. 307-323.
- PUJADAS, J. J. (1992). *El método biográfico. El uso de las historias de vida en Ciencias Sociales*. Madrid: CIS.
- PUJADAS, J. J. (1993). *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: Eudema.

- PUJADAS, J. J. (1996). «Antropología urbana». En: PRAT, J. i MARTÍNEZ, A. (ed.). *Ensayos de Antropología cultural. Homenaje a Claudi Esteva Fabregat*. Barcelona: Ariel, p. 241-255.
- PUJADAS, J. J. (1997). «D'identitats, fronteres i ciutadanes: el cas dels Pirineus». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 11 :109-132.
- PUJADAS, J. J. (1998). «El proceso autonómico en el marco de la transición democrática española». En: BARTOLOMÉ, M. A. i BARABAS, A. (coord.). *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México: INAH, p. 75-114.
- PUJADAS, J. J. (2000). «El método biográfico y los géneros de la memoria». *Revista de Antropología Social*, 9: 127-158.
- PUJADAS, J. J. (2001). «A propósito de Lisboa: espacios urbanos, historia y memoria». *Revista de Antropología Social*, 10: 123-149.
- PUJADAS, J. J. (2004a). «L'etnografia com a mirada a la diversitat social i cultural». En: PUJADAS, J. J., COMAS D'ARGEMIR, D. i ROCA, J. (coord.). *Etnografia*. Barcelona: Editorial UOC, p. 15-67.
- PUJADAS, J. J. (2004b). «Cultura, imatges urbanes i espectacle. A propòsit de l'ecumenisme multicultural de la Barcelona del Fòrum 2004». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 19: 145-160.
- PUJADAS, J. J. (2011). «Los claroscuros de la etnicidad. El culturalismo evaluado desde la óptica de la cohesión social y la ciudadanía». *Iustitia*, 9: 263-287.
- PUJADAS, J. J. (2012). «Itinerarios metropolitanos: policentrismo, movilidad y trayectorias personales en la ciudad porosa». *Biblio 3W. Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales*, 17 (968) [en línia]. <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-968.htm>>. [Consulta: 15 de gener de 2022].
- PUJADAS, J. J. (2014). «Hybrid Identities in Contexts of Minorisation of Citizens: Thinking about the Indigenous Peoples of Latin America». En: SABATÉ, F. (ed.). *Hybrid identities*. Berna: Peter Lang, p. 183-211.
- PUJADAS, J. J. (2017). «Urbanismo invasivo, asimetrías territoriales y secuelas sociales: una etnografía de la movilidad cotidiana en Cataluña». En: PALENZUELA, P. (coord.). *Antropología y compromiso. Homenaje al profesor Isidoro Moreno*. Barcelona: Icaria, p. 229-261.
- PUJADAS, J. J. i COMAS D'ARGEMIR, D. (1983). «Antropologia catalana o Antropologia a Catalunya. Tradicions i nous enfocaments». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 2: 71-94.
- PUJADAS, J. J. i COMAS D'ARGEMIR, D. (1991). «Familias migrantes. Reproducción de la identidad y del sentimiento de pertenencia». *Papers. Revista de Sociología*, 36: 33-56.

- PUJADAS, J. J. i COMAS D'ARGEMIR, D. (1994). *Estudios de Antropología Social en el Pirineo Aragonés*. Zaragoza: Diputación General de Aragón.
- PUJADAS, J. J. i MASSAL, J. (2002). «Migraciones ecuatorianas a España: procesos de inserción y claroscuros». *Íconos*, 14: 67-87.
- PUJADAS, J. J. i MONCUSÍ, A. (2018). «Cerdaña, territorio fronterizo y lugar en sí mismo. Los vaivenes del borderland franco-español en un enclave catalán». *Studi Emigrazione*, 55: 351-372.
- PUJADAS, J. J. et alii (1999). «¿Divididos por la frontera?: Vínculos sociales y económicos entre la Cerdaña Española y la Francesa». En: PUJADAS, J. J., MARTÍN, E. i PAIS DE BRITO, J. (coord.) *Globalización, Fronteras Culturales y Ciudadanía, Actas del VIII Congreso de Antropología, Simposio I*. Santiago de Compostela: FAAEE/AGA, p. 143-155.
- PUJADAS, J. J. i SZEKYUT, A. (2018). «Soberanía, políticas fronterizas y prácticas transnacionales en Paraguay». *Iztapalapa*, 85: 59-80.
- PUJADAS, J. J., SORONELLAS, M. i CASAL, G. (2007). *Cada casa és un món. Família, economia i arquitectura a la Cerdanya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- TERRADAS SABORIT, I. (1991). «La historia de las estructuras y la historia de la vida. Reflexiones sobre las formas de relacionar la historia local y la historia general». En: PRAT, J. et alii (comp.) *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus, p. 159-176.
- THOMAS, W. I. i ZNANIECKI, F. (1918-1920). *The Polish Peasant in Europe and America*. Chicago: University of Chicago Press. 2 volums.
- WILLIS, P. (2000). *Ethnographic imagination*. Cambridge: Polity Press.

A propósito de la jubilación de Juanjo Pujadas. Un recorrido muy personal por su legado investigador y docente

Jesús Sanz Abad

Universidad Complutense de Madrid

Introducción

Cuando Yolanda Bodoque me extendió la invitación para participar en este libro-homenaje a Juanjo Pujadas, rápidamente me vinieron a la cabeza dos cuestiones. La primera fue que, de alguna forma u otra, quería estar presente en el homenaje. Pero, al momento, me llegó otra mucho más difícil de resolver: ¿qué podía aportar? ¿Qué podría decir?

La primera posibilidad que ponderé fue utilizar parte del material del trabajo de campo que condujo a mi tesis doctoral para presentar una versión acabada de un texto que Juanjo y yo estuvimos redactando juntos, y que quedó a medias, sobre la dinámica migratoria ecuatoriana a partir del análisis de algunas redes migratorias. Confieso que presentarlo me hubiera sacado la espinita de no haber publicado conjuntamente con Juanjo Pujadas, quien fue mi director de tesis y por quien tengo tanto aprecio y afecto personal.

Sin embargo, al poco, deseché la idea. En ello influyó el hecho de que no veía viable producir un texto de calidad en el plazo asignado y con la carga de trabajo que tenía. Pero sobre todo que, después de reflexionar, me apetecía presentar algo más personal y biográfico, y menos académico. Dando un paseo en bici, surgió la inspiración de volver la vista atrás y dar unas pequeñas pinceladas sobre la trayectoria docente e investigadora de Juanjo Pujadas al calor de lo que he aprendido con él durante todos estos años, que no es poco.

Finalmente, esa fue la decisión que tomé. Así pues, aquí van estas líneas escritas desde el cariño a modo de pequeño homenaje a Juanjo.

De la trayectoria investigadora de Juanjo Pujadas en la antropología...

En septiembre de 2003, decidí inscribirme en el Programa de Doctorado en Antropología Urbana (Estudios Urbanos y Movimientos Sociales) de la Universidad Rovira i Virgili. En ello influyeron fundamentalmente dos factores. Por un lado, estaban las buenas referencias que algunos profesores de la Universidad Complutense me habían dado sobre el departamento y varias lecturas de profesores de Tarragona que habíamos trabajado en diversas asignaturas de la licenciatura. Entre ellas, había un texto de Juanjo sobre etnolingüística que tratamos en clase de Antropología Cognitiva con otro maestro de la antropología social, fallecido hace poco: José Luis García.

Por otro lado, influyeron las interesantes posibilidades académicas que abría el programa. El Doctorado en Antropología Urbana se ofrecía conjuntamente con el Instituto Universitario de Lisboa (ISCTE) e incluía una serie de cursos obligatorios que se impartían tanto en Tarragona como en la capital portuguesa, así como varios seminarios monográficos intensivos de una semana, que se realizaban de forma alterna entre las dos sedes. Estos cursos contaban asimismo con bastante profesorado invitado de otras universidades internacionales, como Christiane Stallaert, Britt-Marie Thurén o Michel Agier. Además de la formación entre dos ciudades, este formato ofrecía una orientación internacional interesante, con cursos monográficos atractivos, relacionados con diversas temáticas urbanas. El coordinador era Juanjo Pujadas: así, mi primer contacto con él fue cuando escribí para saber cómo funcionaba la dinámica del programa.

Aunque no de forma muy extensa, en esta etapa conocí su faceta como gestor académico, si bien anteriormente Juanjo ya había desempeñado cargos como el de decano de la Facultad de Letras de la Universidad Rovira i Virgili.

Por otro lado, antes de empezar el máster, no había asistido a ninguna asignatura relacionada con la antropología urbana. El curso introductorio que impartía Juanjo, pues, me adentró en esta materia. Gracias a él, me acerqué a la forma en la que los antropólogos han planteado la «exploración de la ciudad» (Hannerz, 1986) y pude ahondar en las bases de esta rama de estudio, desde las primeras aportaciones de la escuela de Chicago hasta la actualidad.

De las clases de Juanjo, a lo largo del recorrido que hicimos por la antropología urbana, recuerdo algunas cuestiones teórico-metodológicas que, de una forma no muy consciente en aquel momento, hice más gracias a la manera en la que fuimos trabajando los autores y textos. Quiero destacar tres de estos enfoques, los cuales creo que también dejan entrever el poso teórico-metodológico que impregna en buena parte los trabajos de antropología que Juanjo ha desarrollado a lo largo de su trayectoria académica.

El primero de ellos, heredado fundamentalmente de las aportaciones de la escuela de Mánchester, es la primacía de una perspectiva procesual y dinámica que, alejada de los planteamientos funcionalistas, pone el énfasis en captar los cambios y las transformaciones de los fenómenos sociales, y en la que está muy presente la conexión con diversas temáticas vinculadas con la antropología política o la etnicidad.

El segundo enfoque, siguiendo en buena medida las aportaciones de autores clásicos como Wolf (1982) o Wallerstein (1979), es el interés continuo por insertar la comprensión de los fenómenos locales en un marco de análisis global, acudiendo para ello a las aportaciones de ámbitos como la historia o la economía política. En el caso concreto del estudio de la ciudad, este marco se liga en cierto modo a las aportaciones, entre otros autores, de Castells (2000), quien presenta la ciudad como el espacio privilegiado donde se materializa la reestructuración social y económica de la sociedad posindustrial, en cuanto que nodo principal de la sociedad-red. En palabras de Juanjo (1996, p.251):

La etnografía de las ciudades (o de sus barrios) solamente puede ofrecer una posibilidad de interpretación significativa y relevante en la medida en que sepamos situarla en el contexto más amplio de los procesos globales, en esas redes de flujos, cambiantes y jerarquizados, que organizan el sistema mundial.

El tercer y último enfoque, el interés por la adopción de un análisis relacional que privilegia el estudio de redes, se centra en las interconexiones e interrelaciones existentes. En el curso, Juanjo nos presentaba estas cuestiones mediante un recorrido por los textos clásicos de Bott (1992) y Lomnitz (1985) para poner de relieve las posibilidades que esta perspectiva tiene en el análisis de la ciudad. Según este planteamiento en la línea de las aportaciones de autores como Hannerz (1986), la ciudad se entiende como una especie de «red de redes». Al mismo tiempo, esta forma de aproximarnos al estudio de la ciudad supone un gran reto metodológico, dado que, como señalaba el propio Juanjo, obliga a establecer una suerte de «macroantropología», que se diseña «alrededor de cadenas, trayectorias, hilos, conjunciones o yuxtaposiciones de situaciones en las que el etnógrafo establece algunas formas de presencia literal, física, con una lógica de asociación o conexión explícita» (Marcus, 1995, p. 105).

Creo que estos tres rasgos (la primacía de la perspectiva procesual; el interés constante por insertar los análisis locales en un marco global, y la adopción de una perspectiva relacional que prima el análisis de los vínculos y establece conexiones e interrelaciones) son una constante en buena parte de los trabajos y líneas de investigación encabezadas por Juanjo Pujadas. Tal vez me equivoque, pero considero que en sus obras trata de desarrollar una antropología marcadamente procesual y contextual que pone el énfasis tanto en las interconexiones, los vínculos y las interrelaciones existentes

como en una visión de la cultura que articula la dimensión material con la ideacional y simbólica, integrando ambas en un mismo plano de análisis.

Así, si intentamos sintetizar las líneas de investigación que Juanjo ha seguido, podemos identificar cinco grandes temáticas:

1. El análisis de asuntos relacionados con la etnolingüística. Esta línea de investigación original se inició con el trabajo que dio lugar a su tesis doctoral en los Pirineos y se concretó en algunos trabajos centrados en las aportaciones que la etnografía puede hacer al estudio de la lengua.
2. La observación de cuestiones relacionadas con la identidad, en la que predomina una aproximación constructivista (Barth, 1976). Esta línea de investigación centrada en la identidad y la construcción de alteridades ha sido una constante en los trabajos de Juanjo a lo largo de los años, en los que ha analizado contextos diferentes como el nacionalismo, la etnicidad, las migraciones extranjeras, la reproducción del sentimiento de pertenencia entre familias migrantes y las políticas identitarias reconocidas por los Estados.
3. El interés por temas relacionados con la movilidad y las interconexiones entendidas en un sentido amplio. El principal exponente de esta línea, ligada al interés por la perspectiva relacional, lo encontramos en algunos trabajos sobre las migraciones internacionales y en la adopción de la perspectiva transnacional en sus análisis. Así, centra algunas obras en los procesos de inserción, las redes migratorias y el denominado «vivir transnacional».
4. El análisis del territorio y de las transformaciones socioculturales que se producen a raíz de los cambios económicos y del proceso de globalización. En esta línea podemos situar los trabajos sobre Andorra y Cerdeña: el primero centrado en cuestiones relacionadas con los cambios y transformaciones socioculturales, y el segundo marcado por el interés en torno a la idea de frontera y asuntos relativos a la construcción de la identidad. Además, dentro de este interés por el territorio, ocupan un lugar central algunas temáticas que tienen a la ciudad como objeto de estudio: las transformaciones urbanísticas, macroeventos como el Fórum de las Culturas, investigaciones sobre barrios como el Raval de Barcelona o los barrios de Tarragona, o trabajos más recientes sobre los desplazamientos cotidianos en el área metropolitana de Barcelona.
5. Cuestiones transversales relacionadas con la metodología de la etnografía y la reflexión sobre este tema. Esta última línea de trabajo se plasma en la realización de algunos trabajos con una clara intención de convertirse en textos de referencia para el alumnado de antropología social y de ciencias

sociales. Además de su publicación más reciente, centrada en el interés de la etnografía móvil, en este ámbito destaca fundamentalmente su manual de etnografía y su obra sobre el método biográfico, centrada en el uso de las historias de vida en las ciencias sociales. Este último texto es una referencia central para el uso de las historias de vida en el terreno metodológico y constituye una aproximación a la técnica de investigación que considero que es la predilecta de Juanjo.

... a su papel como docente y director de tesis

Si hasta ahora he procurado sintetizar las temáticas y los enfoques que están en la base de la obra de investigación de Juanjo Pujadas, a continuación quiero centrarme en su papel como profesor y, sobre todo, como director de tesis.

Del curso de doctorado que tuve con él, recuerdo a un profesor ameno y cercano, y buen orador que, al hilo de los textos que trabajábamos en clase, invitaba a una discusión constante sobre las nociones teórico-analíticas y establecía relaciones continuas entre el sentido de esas nociones y su posible utilidad para el estudio de fenómenos contemporáneos. Más tarde, cuando ya acababa el programa, Juanjo me apoyó para solicitar una ayuda predoctoral. Cuando la obtuve, pasó a ser mi director de tesis y mi trato con él se intensificó.

A la luz de esta relación, pues, quiero destacar algunos rasgos de Juanjo como director de tesis. En primer lugar, valoro especialmente la flexibilidad que mostró hacia mi forma de trabajar y la libertad que manifestó en torno a la tesis en todas sus fases: tanto en la elección del tema como en las decisiones teórico-metodológicas, analíticas y de escritura que fui tomando durante el desarrollo. Esa libertad, además, se combinó siempre con el respeto por mi trabajo y el apoyo a lo largo de la tesis. En un momento en el que todavía abundaban las convenciones propias del pasado, según las cuales se asociaba el papel del personal investigador en formación con el de becarios a los que se les encargaban tareas que a menudo servían para engrosar el currículum de su director, nunca tuve esa sensación con Juanjo. Más bien al contrario.

En segundo lugar, la libertad y la autonomía se sumaban al gusto por la discusión teórica y metodológica. Así, tanto las tutorías personales que teníamos en el marco de la tesis como el seminario mensual que celebrábamos dentro del proyecto de investigación sobre los vínculos de los migrantes con su país de origen se convirtieron en espacios de aprendizaje y pensamiento crítico. Entre otros muchos temas, en esos espacios pude familiarizarme con la perspectiva transnacional en el análisis de las migraciones y adentrarme en ella; profundizar en la utilidad que tienen las nociones de red social, estrategia, campo social o formas de inserción en el estudio sobre migracio-

nes; ahondar en los diversos puntos de vista en los estudios sobre identidad, y discutir y profundizar sobre qué técnicas de investigación pueden ser más útiles para estudiar las migraciones desde una perspectiva transnacional. Sin duda todos estos aspectos fueron de mucha utilidad en mi tesis.

El tercer aspecto de aquella época que quiero destacar es la conciencia que tomé, gracias al desempeño de Juanjo como director, de la importancia del orden y de la estructura en cualquier trabajo de investigación, lo cual evidentemente es fundamental cuando uno se enfrenta a la elaboración de una tesis. En este sentido, recuerdo los innumerables borradores de índices y esquemas que preparé durante meses y que discutimos hasta dar con el que más se ajustaba a la organización de los datos que quería plasmar. Ya entonces valoré la ayuda de Juanjo para decidir la estructura del trabajo, pero ha sido sobre todo al dirigir tesis doctorales y trabajos de fin de grado y de máster cuando he cobrado verdadera conciencia de la importancia central que tiene atender a estas cuestiones.

Pero, si hay un motivo por el que le estoy y estaré especialmente agradecido a Juanjo, es la labor de corrección de estilo de los borradores que le iba entregando. Recuerdo con cariño como durante muchos años, en el montón de folios para reutilizar que tengo en casa, encontré borradores de capítulos de mi tesis con notas sobre el contenido y correcciones minuciosas que Juanjo me pasó durante el período de escritura final. Todas esas correcciones sin duda ayudaron a mejorar mi trabajo, pero sobre todo marcaron el aprendizaje de esa etapa. En aquel momento ya di valor a la cantidad de horas que dedicó a revisar esas propuestas, pero ha sido más tarde, al dirigir tesis doctorales, cuando me he percatado de la importancia que tiene ese proceso, de todo el tiempo que dedicó a esa ardua tarea y de lo afortunado que fui por contar con ese trabajo de revisión. Todo ello, además, creo que habla del compromiso y de la dedicación que Juanjo ha mostrado habitualmente cuando ha asumido su función de director de tesis.

Después de la defensa de mi tesis, mi trayectoria académica me llevó de vuelta a Madrid, si bien mi colaboración en el plano académico con Juanjo continuó con la participación en algún seminario y en clases en Tarragona, la asistencia a congresos, la intervención en varios tribunales de tesis y la dirección conjunta de una tesis doctoral. Sin embargo, por encima de este vínculo académico, hay uno personal basado en el aprecio y el cariño es recíproco.

Al margen de la faceta de Juanjo como docente y director de tesis, quiero concluir este epígrafe poniendo de relieve el papel que tanto él como el grupo de profesores que impulsaron institucionalmente la antropología en Tarragona hace más de cuarenta años han desempeñado en el reconocimiento que esta rama del saber tiene en la ciudad.

En una disciplina pequeña como la nuestra, el prestigio social de lo que hacemos es limitado. Sin embargo, al llegar a Tarragona, me llamó la atención el hecho de que la antropología era mucho más conocida que en otros lugares y de que la labor que se realizaba en esta materia recibía un notable reconocimiento por parte de la universidad. Ciertamente, en ello influyó la creación y el trabajo del Institut Tarragonés d'Antropologia (ITA) que Juanjo y otros profesores fundaron, así como el continuo esfuerzo de transferencia de conocimiento desde la universidad hasta la sociedad y los territorios que se ha llevado a cabo durante muchos años. Todo ello constituye para mí un referente de buenas prácticas para construir una universidad al servicio de la sociedad, con vocación de servicio público.

Epílogo

Mientras escribo estas líneas de homenaje, me viene a la cabeza el «Viatge a Ítaca» de Lluís Llach, basado en el poema de Cavafis:

Quan surts per fer el viatge cap a Ítaca,
has de pregar que el camí sigui llarg,
ple d'aventures, ple de coneixences.
Has de pregar que el camí sigui llarg,
que siguin moltes les matinades
que entraràs en un port que els teus ulls ignoraven,
i vagis a ciutats per aprendre dels que saben.

De alguna manera, yo también llegué a un puerto, Tarragona, que mis ojos ignoraban y fui a una ciudad a aprender de los que saben: Juanjo y toda una generación de maestras y maestros con los que tuve la suerte de aprender y formarme.

Juanjo, en efecto, forma parte de una generación que, tras el impulso inicial de personas como Carmelo Lisón o Claudi Esteva, logró que la antropología creciese, se asentase y consiguiera el reconocimiento institucional en el ámbito académico del Estado español. Su generación impulsó la creación y consolidación de los primeros Departamentos de Antropología y, posteriormente, la implantación de unos estudios propios especializados: la Licenciatura en Antropología Social y Cultural y, años más tarde, el Grado de Antropología Social.

En ese sentido, este homenaje es para él, pero también para una generación que hizo posible el crecimiento y la consolidación académica de la antropología en el Estado, así como para el conjunto de profesores de Tarragona que con tanto cariño me trataron desde que llegué. Por eso, hoy, trece años después de haber leído mi tesis, todavía sigo sintiendo la universidad como propia, algo así como mi casa académica (o una de ellas).

En todo caso, aunque haya llegado el momento de la jubilación de Juanjo, estoy seguro de que esto no significa que dejará la antropología, puesto que su ética del trabajo y su amor por la disciplina se lo impide. Como me dijo una de las últimas veces que nos vimos: «me sigue divirtiendo lo que hago».

Sea como fuere, cuenta con el aprecio académico y el afecto y cariño de sus compañeros, compañeras y colegas del gremio, empezando por el mío propio.

Así, solo me queda desearle una feliz jubilación, agradecerle toda la vida y las horas invertidas en el amor a esta disciplina tan apasionante, y reconocer el legado que nos deja a quienes venimos detrás.

Bibliografía

- BATH, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
- BOTT, E. (1992). *Familia y red social*. Taurus.
- CASTELLS, M. (2000). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Alianza.
- HANNERZ, U. (1986). *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. Fondo de Cultura Económica.
- LOMNITZ, L. (1985). ¿Cómo sobreviven los marginados? Siglo XXI.
- MARCUS, G.E. (1995). «Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography». *Annual Review of Anthropology*, 24(1), 95-117.
- MARCUS, G.E. (2001). «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal». *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- MITCHELL, J.C. (1959). *The kalela dance: Aspects of social relationships among urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester University Press.
- PUJADAS, J.J. (1996). «Antropología urbana». En J. PRAT, A. MARTÍNEZ y C. ESTEVA (coords.), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, (pp.241-255). Ariel.
- WALLERSTEIN, I. (1979). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo xvi*. Siglo XXI.
- WOLF, E. (1982). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica.

APUNTS PER A UNA HISTÒRIA
DE L'ANTROPOLOGIA

Petita història dels primers anys del DAFiTS¹

Joan Prat Carós

Universitat Rovira i Virgili

1. Introducció

Com ja s'indica en el títol, aquest article pretén ser una història sobre els inicis de l'actual DAFiTS i dels cinc professors que hi vàrem exercir, avui tots jubilats i alguns emèrits. L'ordre d'arribada a l'Imperial Tàrraco va ser Joan Prat (1975-76), Joan Josep Pujadas (1976-77) —encara que en Juanjo ja era a Tarragona el 1974-75 com a professor del Departament de Lingüística— i Josep M. Comelles (1977-78). I en una segona tongada, Dolors Comas d'Argemir (1981) i Oriol Romaní (1986). Els cinc vam compartir el mestratge de Claudi Esteva Fabregat, del qual ens reconeixem com a deixebles. Va ser ell qui ens va captar i orientar cap a l'antropologia. Dedicaré el primer epígraf —«El mestratge del doctor Esteva»— a comentar-ne els nostres testimonis.

Els primers temps van ser de gran placidesa i malgrat que ja donàvem classes a Tarragona, el nostre vincle amb el Departament d'Antropologia Cultural de la Universitat de Barcelona (creat oficialment l'any 1972) era estret. Progressivament, però, la dependència amb Barcelona es va anar afeblint per diferents motius que tractaré en el segon epígraf que he titulat «Harmonies i dissidències». ² I aquests aires de dissidència van afavorir la consolidació del nucli tarragoní, que va anar definint la pròpia política a través de la fundació de l'Arxiu d'Etnografia de Catalunya, títol del tercer epígraf. Una presentació dels perfils professionals dels cinc professors esmentats constitueix el quart apartat que dona peu a unes breus conclusions.

1 Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social.

2 Vegeu Prat i Comas d'Argemir, 2019.

2. El mestratge del doctor Esteva

El doctor Esteva, com sempre el vam anomenar els seus deixebles de Barcelona,³ havia estat un jove republicà que després de la Guerra Civil espanyola es va haver d'exiliar a Mèxic. Allí es va formar com a antropòleg a la prestigiosa ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia), on va fer uns primers passos com a docent. L'any 1956 Esteva decideix tornar a Espanya. Els motius pels quals va prendre aquesta decisió continuen essent poc clars. De totes maneres, amb cartes de presentació de Pere Bosch Gimpera i de Juan Comas, ambdós professors a l'ENAH; a Lluís Pericot, catedràtic de prehistòria a Barcelona, i a Manuel Ballesteros Gaibrois, catedràtic d'arqueologia americana a Madrid, retorna junt amb la seva família. Atès el seu passat de *rojo separatista* se li prohibeix instal·lar-se a Barcelona i resta a Madrid, on l'acull Ballesteros Gaibrois, falangista i governador civil amb el franquisme però que, a diferència d'altres catedràtics addictes al règim, fou un professional competent.

Després d'uns anys difícils de supervivència a Madrid, és nomenat director del Museo Nacional de Etnología, càrrec sense sou en què substitueix Julio Caro Baroja, que havia dimitit per la seva coneguda al·lèrgia a qualsevol càrrec institucional. Allí hi funda l'Escuela de Estudios Antropológicos en la qual es van formar un seguit de professionals que posteriorment serien puntals en l'antropologia espanyola a Sevilla (Isidoro Moreno, Salvador Rodríguez Becerra, Pilar Sanchiz), a Madrid (Enrique Luque, Fermin del Pino, Pilar Romero de Tejada i Manuel Gutiérrez Estévez) i a Barcelona (Josefina Roma).

L'any 1968 Claudi Esteva guanya una *agregaduría* d'Etnologia a la Universitat de Barcelona; l'agregació era el pas previ a la càtedra a la qual el doctor Esteva va accedir el 1972. L'arribada a Barcelona amb l'aurèola d'exiliat republicà va ser quelcom ben celebrat en una universitat en la qual un niu de catedràtics franquistes i d'una incompetència manifesta campaven a l'ample i sense fre.⁴

Així doncs, la notícia d'algú arribat de fora i bon professional es va estendre com un reguerot de pólvora entre l'alumnat. Vegem ara, i amb una certa extensió, una selecció de les narratives de nosaltres cinc que reproduiré gairebé al peu de la lletra.

Dolors Comas contextualitza els inicis de la història en el seu article que titula «Claudi Esteva. Introducció a l'Antropologia Cultural» tot dient:

Claudi Esteva Fabregat va introduir l'antropologia cultural a la Universitat de Barcelona. Alguns dels actuals professors sèniors d'antropologia es van introduir a la disciplina gràcies a ell. Joan Frigolé, Maria Jesús Buxó, Josefina Roma, Joan Prat, Jesús Contreras, Joan Josep Pujadas, Oriol Romaní, Ignasi Terradas, Josep M. Comelles i jo

³ A Madrid era Don Claudio.

⁴ A mi, per exemple, em va tocar patir gent tan nefasta com Palomeque Torres (d'història universal), Guerrero Lovillo (d'història de l'art), Alcorta Echebarria (d'ètica i sociologia) i Cirac Estopañan (de grec).

mateixa, formaríem part de la «primera generació» d'estudiants que, un cop llicenciats, impulsaríem la institucionalització de l'antropologia a Catalunya (2018: 205).

L'assignatura Introducció a l'Antropologia Cultural es va impartir per primera vegada l'any 1969-70 i la Dolors ho recorda així: «Recordo perfectament l'escenari: l'Aula Magna de l'edifici de la plaça Universitat plena de gom a gom, amb estudiants de peu, a les 8 del matí» (ibíd.).

L'autora dedica una bona part del seu article a comentar els apunts del curs del doctor Esteva, que conserva íntegres i assenjala amb precisió el nombre de pàgines dedicades a cada tema. Així, cinquanta planes són dedicades als comanxes, un dels pobles indígenes de les praderes nord-americanes:

No en va ésser aquest un dels aspectes que més recordo. La cacera del bisó, la mobilitat constant dels campaments, els tendals, els vestits fets amb la pell i els tendons dels animals, els canvis deguts a la incorporació dels cavalls i dels rifles. Ja no recordo tant, però en els apunts apareixen ben explicats, el sistema de parentiu i els matrimonis entre grups de diferents fraternitats, amb presència de la poliginia i de la poliàndria fraternal; la socialització infantil; la divisió sexual del treball; les classes socials (lliures i captius); l'elevat estatus dels homes homosexuals, i sobretot la important cerimònia de la dansa del sol, reproduïda en nombroses pel·lícules (2018: 210).

El meu testimoni, expressat a la «*Laudatio* del Dr. Claudi Esteva: el paper institucionalitzador» (2018), no és gaire diferent. En el darrer curs de carrera de Filosofia, Joan Frigolé i Jesús Contreras em van parlar de la nova assignatura Introducció a l'Antropologia Cultural en què gràcies al Pla Maluquer em podia matricular. Un deixeble del doctor Esteva a Madrid, Manuel Gutiérrez Estévez, professor a la Complutense, ha descrit l'impacte que li van causar les classes del mestre, i com que m'identifico plenament amb el que diu, el reproduïxo:

Fue mi primer profesor de antropología, y recordaré siempre con extraordinario afecto y simpatía la capacidad que tenía para hacernos imaginar sitios muy lejanos. Empezaba a hablar de los indios de las praderas, y todos teníamos la sensación de estar allí. No solamente de estar allí, sino de estar *entonces*, cuando había indios [...] Hablaba de tal forma que nos hacía sentir el temor de los *hopi* ante los ataques de los *comanches*; nos daba una visión muy plástica, que no solo excitaba nuestra imaginación juvenil sino que nos estimulaba hacia la teoría (2003: 83).

Penso que la disciplina que ens explicava el doctor Esteva ens ajudava a mirar el món d'una manera diferent de l'habitual:

D'entrada, representava una glopada d'aire fresc que obria les portes a la diversitat. Tot el que havíem estudiat fins a aquell moment estava vinculat a la civilització occidental d'arrels grecoromanes i judeocristianes. L'antropologia, en canvi, ens brindava

la possibilitat d'entendre les diverses cultures i civilitzacions que poblen la Terra. Semblantment, comprendre i assumir que els marges de pedra seca construïts pels pagesos del poble on havíem nascut eren cultura, i que no només ho era la *Sinfonia del Nou Món* de Dvorak o la pintura del Greco, va ser en aquells moments un descobriment de primer ordre (2018: 84).

L'epígraf de Josep M. Comelles titulat «El càntic del xamà»⁵ s'inicia amb la contundència habitual que el caracteritza: «Tinc dinou anys iestic a quart de Medicina. [...] Ingenu, pretenia estudiar Psicologia en la mesura que la Psiquiatria era el que més m'interessava de Medicina» (2018a: 223). Explica que amb vestit i encorbatat es presenta al pati de Lletres i allí, un senyor calb, d'uns cinquanta anys i que tracta a tothom de vostè li recomana matricular-se a Introducció a l'Antropologia Cultural, assignatura que donava ell mateix. I autocitant-se d'un text anterior, continua: «Un señor de edad infinita, calvo, no muy alto, expresivo. Habla cortante. Clase de dos horas. Frío, que obliga a arrebujarse en el abrigo y a esconder los dedos en los guantes mientras se toman notas enfebrecidas» (Comelles, 2018a: 223).

Parla de la «ensoñación comanche», paradigma de la capacitat de Claudi Esteve de contar històries que tots recordem i dels molts llibres que va comprar i llegir. I conclou: «vaig enamorar-me de la disciplina», i encara més poèticament: «El vol de la papallona que em va dur a Lletres aquell matí d'octubre de 1969 trasbalsaria tota la meva vida» (2018a: 224).

També la versió d'Oriol Romaní comença de manera força contundent: «el Dr. Esteve va ser un personatge decisiu per a la meva vida professional, però, precisament per això, també per a la meva vida en general» (2018: 265). L'Oriol explica que va estudiar Filosofia i Lletres entre el 1970 i el 1975 i afegeix: «pertanyo, doncs, a la generació que, segons s'ha recordat ja alguna vegada, vam començar poc abans del judici de Burgos i vam acabar poc abans de la mort del dictador» (2018: 267).

Plenament involucrat en la lluita antifranquista (com també Joan Frigolé, Jesús Contreras, en Juanjo i la Dolors), l'Oriol va tastar la presó durant l'estat d'excepció del 1969 (on va coincidir amb Coll i Alentorn i Solé Tura), i el 1970 va ser jutjat pel sinistre Tribunal de Orden Público (el TOP). Seran aquests aspectes més polítics els que l'aproparan al doctor Esteve i a l'antropologia, que:

em permetia contrastar moltes de les coses que havia anat adquirint a través de la militància i de la formació política marxista. Suposo que no és casual, doncs, que dins les teoritzacions marxistes, m'acabés inclinant més pel culturalisme gramscian que no per l'estructuralisme d'Althusser (2018: 268).

⁵ Dins el text titulat «Claudi Esteve i la fundació de l'Antropologia professional a Catalunya (1956-1984)» (2018a: 219-263).

Malgrat el mal record que l'Oriol té del funeral del doctor Esteva,⁶ en què sembla que es van produir un seguit de distorsions penoses, acaba les seves «Notes incidentals sobre el Dr. Esteva» dient: «per mi sempre quedarà la figura del científic agnòstic, crític i respectuós, i de l'home compromès amb la seva època que, malgrat tot, va saber ser un mestre» (2018: 272).

Per acabar, Juanjo Pujadas, coordinador i editor de l'*Homenatge a Claudi Esteva* en el qual s'han publicat la pràctica totalitat de les citacions textuais vistes fins aquí, aborda la «Introducció» des d'una perspectiva acadèmica estricta, sense donar gaire peu a les vivències personals derivades del seu vincle amb Claudi Esteva. Així, enfoca el tema a través d'una presentació impecable del recorregut professional del mestre. Assenyala al final l'actitud proactiva de les persones que han (hem) col·laborat en el dossier, però tampoc amaga que uns altres s'hi van negar i, amb un cert to salomònic, conclou: «Tota gran obra, tot gran pioner, té detractors i seguidors, de la mateixa manera que tota gran narrativa biogràfica té moments lluminosos i opacs» (2018: 20), i —afegeixo jo— la trajectòria vital llarga i densa del doctor Esteva no va ser-ne l'excepció.

A partir dels testimonis vistos fins aquí no és difícil inferir-ne que el doctor Esteva ens va fascinar i seduir a tots i totes i a molts d'altres. Com assenyala l'Oriol, ens va «pescar» no només amb la seva ciència, sinó que la guinda van ser les cinc matrícules d'honor amb què ens va qualificar i que preludiven una futura aliança.

Acabada la carrera, ens va signar les beques predoctorals —les anomenades FPI, formació de personal investigador— que et proporcionaven un petit sou —10.000 pessetes mensuals de l'època— que a pesar de no ser cap fortuna, t'ajudava a sobreviure i poder dedicar hores a pensar i treballar en la tesi.

A diferència d'altres catedràtics partidaris de l'*ordenado y mando* pel que fa a les temàtiques que calia treballar, Claudi Esteva va ser molt lax en aquest sentit i ens va deixar una total llibertat d'elecció. Semblantment i malgrat que ell sempre va defensar els postulats de l'Escola de Cultura i Personalitat i un funcionalisme estricte del tipus Malinowski, nosaltres ens vam orientar tant temàticament com teòricament com bonament vam poder. En Juanjo, la Dolors i jo mateix⁷ ens vam decantar cap al tema de moda del moment —les societats pageses europees, els *peasants*— que teníem relativament a prop. En el meu cas, vaig escriure *Organización social y mitología en el Gironés: una aproximación antropológica al «pairalisme» catalán* (1976); Juanjo Pujadas, que juntament amb Dolors Comas havia fet el seu treball de camp a l'Alt Aragó, van elaborar respectivament *Aspectos etnolingüísticos del Alto Aragón. Etnociencia y taxonomías folk* (1977), dirigida per Francesc Marsà, catedràtic de Lingüística, i en el cas de la Dolors,

⁶ El doctor Esteva va morir el setembre de 2017, als 99 anys. La resta de membres del DAFiTS estàvem al congrés de la FAAEE de València que tenia lloc aquells dies.

⁷ Josep M. Comelles i Oriol Romani van optar per temes d'antropologia urbana, llavors força atípics.

Familia y herencia en el Pirineo Aragonés (1978), el director de la qual va ser, nominalment almenys, Claudi Esteva.

Tant Josep M. Comelles com Oriol Romaní es van distanciar de la temàtica hegemònica —com ja apuntava, l'estudi de les societats pageses— i el primer va treballar en dues tesis diferents titulades *Groups informels, mobilisations et factions dans un hôpital psychiatrique*, dirigida per Claude Veil i presentada a l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (1979), i una segona, *El proceso de institucionalización en las sociedades complejas, El caso de la asistencia psiquiátrica en Catalunya* (1981), tutorada per Carles Ballús, catedràtic de Psiquiatria de la Universitat de Barcelona. Semblantment, Oriol Romaní, el primer que va escriure la tesi en català, es va estrenar en l'antropologia urbana amb *Droga i subcultura: una història cultural del «baix» a Barcelona (1960-1980)*, signada pel doctor Esteva. Tots coincidim que aquest darrer hi figurava com a director, però del que es diu *dirigir, dirigir*, poc o gens.

En canvi, s'implicava més en els resultats de les nostres primeres pràctiques de camp: a mi, per exemple, em va enviar a Beget (la Garrotxa), i a més de venir-me a visitar, va llegir amb deteniment l'informe que vaig haver de redactar. Quelcom semblant va ser el cas dels Juanjos, que van preparar les seves tesis a l'Alt Aragó i, concretament, a les valls de Bielsa, Echo i Ansó. Els privilegiats en aquests àmbits van ser Jesús Contreras, Ma. Jesús Buxó i Ignasi Terradas, que van acompanyar Esteva en diferents ocasions al Perú, a Chinchero, prop de Cusco, i almenys Jesús Contreras hi va escriure la seva tesi.

Per arrodonir el que ja he anat exposant, Claudi Esteva ens va introduir també a la docència universitària. Els anys setanta foren uns anys d'un fort creixement demogràfic a les universitats i això suposava, d'una banda, una descentralització dels dos grans campus catalans —la Universitat de Barcelona, també anomenada *la Central*, i l'Autònoma de Barcelona— que creaven i, posteriorment, es repartien les «colònies» de províncies: l'Autònoma es quedava amb Girona i la Central amb Tarragona i Lleida.

Aquest creixement brusc implicava la contractació de nou professorat, els anomenats PNN (professors no numeraris). I la distribució fou la següent: a Barcelona —la metròpoli— s'hi quedava el catedràtic, el doctor Esteva, amb Josefina Roma, Ma. Jesús Buxó i Jesús Contreras. A mi m'enviaven a Tarragona l'any 1975 en substitució de Joan Frigolé, que feia treball de camp a Calasparra (Múrcia). Juanjo Pujadas no va a passar a Antropologia fins dos anys després, el 1976. Josep M. Comelles venia a reforçar l'incipient nucli el 1977. Dolors Comas, després d'un periple per Lleida i Barcelona, arribava a Tarragona l'any 1981, i finalment Oriol Romaní, també després de passar per Lleida i Barcelona, completava el futur DAFiTS l'any 1986.

3. Harmonies i dissidències

És ben coneguda la distinció que Victor Turner va establir entre dues grans formes d'organització o interacció humana: l'estructura i la *communitas*. La primera, com indica el nom, es refereix a una societat com un tot estructurat, diferenciat i jeràrquic, mentre que la *communitas* es defineix com una comunitat rudimentàriament estructurada, composta per uns individus iguals, però que poden compartir l'autoritat d'un líder carismàtic.

Els primers anys de força organitzacions religioses, sectàries, polítiques, esportives, humanitàries, etc., adopten aquest segon tipus de funcionament que resulta ser el pas previ de la seva posterior estructuració i/o burocratització. Penso que en el nostre cas, un conjunt de deixebles de distinta procedència i seguidors d'un professor carismàtic vam viure uns pocs anys de *communitas* intensa que es va anar esquerdant i va donar pas a una posterior estructura, pura i dura.

El Centro de Etnología Peninsular del CSIC, dirigit pel doctor Esteva, va esdevenir ben aviat un espai informal de trobada en el qual ens reuníem per consultar una molt bona biblioteca i, on sense classes ni horaris específics, podíem establir una convivència amical. Josep M. Comelles ho expressa tot dient:

Allí els vaig conèixer: el Joan Frigolé —sempre ha estat «el Frigolé»—, el Jesús (Contreras), el *Juanito* —o sia, el Joan Prat—, el Pau Comes, la Josefina (Roma), l'Ignasi (Terradas), la Maria Jesús (Buxó), els Juanjos —el Joan Josep Pujadas i la Dolors Comas—, l'Alberto Gordillo, i alguns altres que s'han perdut en la memòria (2018: 225).

Entre nosaltres, amb els uns més que amb els altres, hi havia un intercanvi fluid d'idees, projectes i expectatives on ens explicàvem el que estàvem fent o pensàvem fer i, en la mesura del possible, ens ajudàvem mútuament. Penso que el Seminari del Camperolat del qual parlaré ben aviat es va forjar allí.

Amb el pressupost del Centre del CSIC, Esteva va projectar i fundar *Ethnica*. *Revista de Antropología*, de caràcter bianual, i el primer número de la qual va veure la llum l'any 1971. De bon començament, el mestre ens va animar a publicar-hi i, en expressió hiperbòlica d'en Commie: «Publicar a *Ethnica* aleshores seria com fer-ho avui a l'*American Anthropologist*» (2018: 226).

Per escriure aquestes ratlles he fet una revisió global dels vint números apareguts d'*Ethnica* (1971-84), i resulta evident que ja des dels primers volums el director ens va donar l'alternativa a col·laborar-hi ja fos amb articles o amb recensions, molt nombroses al començament. Els noms inicials que hi apareixen són el de Josefina Roma, Joan Frigolé, Jesús Contreras i Ignasi Terradas. L'any 1972, en el número 4, llegíem: «Terapéutica y Sociedad: un caso gallego» (part d'un treball de curs lliurat per en Commie al doctor Esteva i que aquest li va proposar de publicar), i «El Ex-voto. Un

modelo de religiosidad popular en una comarca de Cataluña» que firmava jo mateix. L'any següent —1973— Dolors Comas publicava «Mitología comparada: Huiracochoa y Quetzalcoatl. Una interpretación de metodología estructural-funcional», part de la tesina presentada i inspirada en les teories de J. Greimas i C. Lévi-Strauss. En el segon volum d'*Ethnica* del mateix 1973, Juan José Pujadas donava a conèixer «Etnolingüística del Valle de Bielsa. Aproximación a una etnolingüística general del Alto Aragón», i jo repetia publicació amb «Estructura y conflicto en la familia pairal».

Les col·laboracions dels membres de l'actual DAFiTS a *Ethnica* es van allargar fins a l'any 1977, any en què va aparèixer el meu article «Una aproximación a la bibliografía antropológica sobre España». Sempre vam signar els articles com a membres del Centro de Etnología Peninsular. D'ençà de l'any 1977 van desaparèixer totalment les nostres col·laboracions a *Ethnica*.

Serà també el moment en què la relació institucional i personal amb Claudi Esteva s'anirà enrarint. Oriol Romaní, en l'escrit sobre el doctor Esteva, en dona una possible pista quan escriu: «al llarg dels anys setanta vam entrar progressivament en un ambient antiautoritari» (2018: 270) i així va ser. Però també hi ha altres aspectes a comentar. Ja he assenyalat anteriorment que el doctor Esteva va ser tolerant i poc incisiu sobre les temàtiques de les nostres tesis de doctorat i sobre l'orientació teòrica que cadascú preferia seguir, fins i tot en el cas del marxisme o del materialisme cultural. En canvi, podia ser força més rígid i autoritari respecte de les decisions acadèmiques i de la planificació de futur que calia prendre. Una plaça d'oposició els anys 1977 o 1978 que va guanyar una persona que consideràvem que no li pertocava va enverinar encara més la situació. Els motius per al desacord eren, doncs, variats.

En un article que vam escriure amb la Dolors per a l'*Avenç* (2019) dèiem:

La concepció que de l'antropologia ens va transmetre Claudi Esteva era [...] la nord-americana iniciada per Franz Boas a les primeres dècades del segle xx i clarament hegemònica als EUA. Es tractava d'una antropologia conservadora, defensora de l'*statu quo* i políticament poc compromesa.

Però a la dècada dels setanta els corrents que triomfaven a Europa eren l'ecologia cultural, el marxisme, el materialisme cultural i l'estructuralisme, corrents tots ells poc contemplats en les coordenades teòriques de Claudi Esteva que es mantenia ferm en el funcionalisme més ortodox inspirat en Malinowski i en l'Escola de Cultura i Personalitat nord-americana (Prat i Comas, 2019: 49).

Tots i totes compartíem la consciència de la pròpia manca de formació i que Claudi Esteva ja no ens podia oferir gaire res més, per la qual cosa «la idea que podíem volar pel nostre compte va començar a emergir» (Comas d'Argemir, 2018: 215) i ens va portar a la creació d'un seminari autogestionat que vam anomenar *Seminari del Camperolat*. Rememorant, penso que en la seva organització hi van tenir un paper rellevant

tres dels deixebles que el doctor Esteva valorava especialment: Joan Frigolé, que de bon començament va ser vist com una mena de *primus inter pares* o de «germà gran» per tots nosaltres; Ignasi Terradas, que malgrat ser el més jove, estava dotat d'una intel·ligència, d'una capacitat de lectura, assimilació i esperit crític excepcionals, i Jesús Conterras, un líder nat i resolutiu en les qüestions pràctiques. En Joan cobria els aspectes morals, l'Ignasi els intel·lectuals i en Jesús els pràctics. El Seminari va convertir-se en un espai de lectures conjuntes i de debat en un intent de formació autodidacta emprès col·lectivament. Aleksandr Txaiànov, Karl Polanyi, Eric Wolf i Teodor Shanin van ser alguns dels grans autors llegits i debatuts. També la polèmica dels substantivistes i els formalistes.

Uns interessos semblants als nostres els tenia Juan Vicente Palerm, fill de Carmen Viqueira i d'Angel Palerm, que en aquells moments era professor a la Universitat Complutense de Madrid. Bon coneixedor de l'obra de Joaquin Costa, s'havia interessat pel col·lectivisme agrari de Valdelaguna (Burgos), que va investigar amb alguns dels seus deixebles entre els quals Carlos Giménez, actual professor a l'Autònoma de Madrid. Els contactes amb Juan Vicente van continuar fins que aquest va retornar a Mèxic. També va col·laborar activament amb els antropòlegs de Barcelona, com Josep Ramon Llobera, que des del Regne Unit ens assabentava de les novetats i dirigia dues col·leccions de l'editorial Anagrama: la dels Cuadernos Anagrama, llibres de petit format que des dels inicis dels anys setanta publicava articles d'impacte del moment o bé textos ja clàssics però encara no traduïts al castellà, i Biblioteca Anagrama de Antropologia, una gran col·lecció que va començar l'any 1973.⁸ El 1975 va aparèixer *La antropología como ciencia*, una compilació de textos seleccionats, alguns dels quals absolutament seminals feta pel mateix Llobera. Gràcies a la Biblioteca Anagrama de Antropologia vam poder llegir Evans-Pritchard, Leach, Daryll Forde, Radcliffe-Brown, Davis, Godelier i altres autors de primera línia en castellà. La col·lecció, molt possiblement la millor que hi ha hagut mai al país, es va acabar abruptament l'any 1983, amb el llibre de John Davis *Antropología de las sociedades mediterráneas*, pel que sembla, per motius econòmics.

Els anys 1977 i 1978 van ser moguts. El 1977, i després de les Reuniones de Antropólogos Españoles de Sevilla (1973) i Segovia (1974), Claudi Esteva va organitzar el «seu» Primer Congreso Español de Antropología a Barcelona, amb un format boasià. El que segurament ell no havia calculat va ser l'èxit del Symposium de las Sociedades Campesinas en España, organitzat i controlat pels seus deixebles i molt crític amb els plantejaments que el mateix Esteva defensava.

L'any 1978, deu anys després de la seva arribada a Barcelona, aquests mateixos deixebles fundaven l'Institut Català d'Antropologia (ICA), que en l'article de Prat i Comas d'Argemir (2019) ja esmentat explicàvem així:

⁸ Amb *Antropología y Antropólogos. La escuela británica 1922-1972*, d'Adam Kuper.

...l'objectiu bàsic de fundar l'ICA era disposar d'una institució parauniversitària que ens permetés una llibertat de moviments per a bellugar-nos i explorar uns nous horitzons teòrics sense els entrebancs que podien produir-se en l'àmbit universitari. Donaria sortida, doncs, als malestars, generaria una nova dinàmica encapçalada per la generació jove i contribuiria definitivament a la institucionalització de l'antropologia (2019: 51).

Una de les principals tasques que va a dur a terme l'ICA va ser l'organització de seminaris de professors estrangers o de la resta de l'Estat. Ja l'any 1974 Bryan Roberts, un dels tutors de la tesi que Ignasi Terradas preparava a la Universitat de Manchester, va donar un seminari sobre antropologia urbana —llavors quelcom molt nou— sota la mirada irritada del doctor Esteva. Doncs bé, amb l'ICA aquests seminaris van ser freqüents. Als convidats se'ls pagava el viatge, els hostatjàvem a casa d'algú i no se'ls retribuïen les cinc sessions de seminari que havien de fer. Entre el 1978 i el 1994, i torno a l'escrit de Prat i Comas d'Argemir, van venir uns quants antropòlegs rellevants com:

...Jonathan Friedman (Copenhagen), Olivia Harris (Kent), Àngel Palerm (Mèxic), Ubaldo Martínez Veiga (Madrid), Adam Kuper (Cambridge), Louis Assier-Andrieu (Tolosa), Isac Chiva (París), Maurice Godelier (París), Julian Pitt-Rivers (París), Lawrence Krader (Berlín), Josep R. Llobera (Londres), Anthony Leeds (Boston), Alberto Galván (La Laguna), Lluís Mallart (Nanterre), Jean-Loup Herbert (París), Mario C. Moutinho (Lisboa), John Murra (Cornell, Nova York), Raúl Iturra (Lisboa), Marie-Elisabeth Handman (París), Alicia Barabas i Miguel Bartolomé (Mèxic), Françoise Zonabend (París), etc. (2019: 51).

Com ja s'ha dit, les nostres col·laboracions a *Ethnica*, ja fos a nivell d'articles o de recensions, s'havien acabat i al cap de dos anys es publicava el primer volum de *Quaders de l'Institut Català d'Antropologia*, el director del qual era Joan Frigolé, que també va ser el primer president de l'ICA.⁹

Claudi Esteva va viure totes aquestes accions com un atac personal i una maniobra maquiavèlica dels seus antics deixebles per restar-li l'autoritat que considerava que li corresponia.¹⁰

Sovint per explicar ja no tan sols la dissidència sinó la ruptura amb el doctor Esteva s'ha al·ludit a la tesi de Freud sobre Èdip i l'assassinat del pare a mans del fill.

9 Amb articles de Joan Frigolé («Inversió simbòlica i identitat ètnica; aproximació al cas de Catalunya»), Joan Prat («Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya»), Ignasi Terradas («Els orígens de la institució d'hereu a Catalunya: vers una interpretació contextual») i un article d'homenatge de Joan J. Pujadas («Breu esbós de la vida i obra de Josep Ma. Batista i Roca amb motiu de la seva mort»).

10 Josep M. Comelles escriu sobre això tot dient: «...el paper patètic, freudià i hamletia, vist amb la tendresa que el temps atorga de Claudi Esteva, un homenot, goso a dir, que no va saber ser un cacicot de força i espassa, ni un senyor feudal com tants n'hem conegut, però que tampoc, en la rebel·lió de la part més significativa de les seves bases, no va saber, no va voler o no va poder carregar-se els qui de fet eren els seus deixebles» (2018: 16).

Penso que, i sense allunyar-nos de la psicoanàlisi, seria més adequada la història que el mateix Freud explica a *Tòtem i Tabú* (1997): l'assassinat d'un pare omnipotent, admirat i odiat per part d'uns fills —l'horda primigènica— que el sacrificuen ritualment per ocupar el seu lloc (cosa que després no faran). En altres paraules, si Èdip és una revolta individual del fill contra el pare, la història narrada a *Tòtem i Tabú*, la de la mort d'un pare tirà a mans dels seus fills, és una rebel·lió col·lectiva i, per tant, més propera, des d'una perspectiva simbòlica, al conflicte viscut pel doctor Esteva i els seus deixebles més propers.

4. L'Arxiu d'Etnografia de Catalunya

Des de la meitat dels anys setanta fins al 1980 el procés de deslligament dels antics membres del DAFiTS respecte del departament barceloní va ser progressiu. Un primer tall del cordó umbilical es va produir de forma física: a mitjan els setanta tots vivíem a Barcelona i viatjàvem tres dies a la setmana a Tarragona per donar els nostres cursos. Però cada cop se'ns feia més evident que difícilment podríem crear un departament amb cara i ulls vivint a cent kilòmetres de distància. Així doncs, tots vam anar prenent la decisió de venir a viure a Tarragona o als pobles del voltant. En Juanjo i la Dolors, ja amb criatures, van buscar pis a Tarragona; en Commie es va instal·lar primer a un apartament familiar a Calafell i després es va fer una casa espectacular a Creixell, mentre que jo mateix em vaig establir a la Pobla de Montornès, on l'Anna, la mare del meu fill, va muntar una farmàcia i jo em vaig convertir en «el Joan de la farmàcia».

Després de força deliberacions, vàrem decidir crear l'Arxiu d'Etnografia de Catalunya. La primera notícia la vam publicar a *Comentaris d'Antropologia Cultural* (1981, núm. 3),¹¹ en un volum coordinat per Josep M. Comelles, on els quatre (recordeu que l'Oriol no va arribar fins uns anys després) vam signar un article que es titulava precisament «Arxiu d'Etnografia de Catalunya», i que començava dient: «En el marc del Departament d'Antropologia Cultural de Tarragona, hem iniciat la constitució d'un arxiu d'etnografia» (1981: 51).

Penso que, diferentment del que suposava la constitució de l'Institut Català d'Antropologia, que en bona mesura cercava una ruptura sense gaires lligams ni amb el passat ni amb el present, nosaltres, en aquest escrit programàtic parlàvem dels «nostres predecessors» i més explícitament afirmaven: «Els antropòlegs catalans hem tingut el mal costum d'ignorar, ja sigui voluntàriament o involuntària, les nostres arrels, enlluernats per allò que ens venia de fora, del mític estranger» (1981: 51).

¹¹ *Comentaris d'Antropologia Cultural* va ser una modesta revista conjunta (1979-1984) del Departament de Barcelona compartida amb nosaltres, que en aquells moments i oficialment continuàvem sent membres del Departament de Barcelona.

Així, i encara que no s'explicita de manera clara i contundent, el model que proposàvem amb el mateix títol d'Arxiu s'inspirava en l'antic Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya, que J. Carreras i Artau i Josep M. Batista i Roca havien fundat a la Universitat de Barcelona els anys 1915-16, i que va funcionar fins als anys vint del segle XX.¹²

En el nostre cas, l'Arxiu es pensava en una triple dimensió:

- a) compilar, classificar i organitzar una multitud de dades de documents i bibliografies disperses, així com ordenar els treballs que ja estàvem fent;
- b) establir una xarxa de contactes acadèmics i d'investigació de cara a enfortir la pròpia institució, i
- c) convertir l'Arxiu en el marc on els nostres estudiants aprenguessin i practiquessin les tècniques específiques de l'antropologia, o sia, el treball de camp, l'observació participant i l'entrevista en profunditat per bellugar-se correctament en la disciplina.

Les tesines d'aquesta època, de Jordi Ferrus, Carme González, Fausto Sánchez-Cascado, Agustí Andreu, Marta Allué, Oscar Guasch i segurament alguna altra que no recordo, van demostrar que la formació assolida pels nostres deixebles era més que correcta.

L'activitat d'aquesta època —primers anys vuitanta— era força trepidant i el 1982 apareixia el primer volum de la revista *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, preparat per en Juanjo i amb un consell de redacció integrat pels quatre membres del Departament per ordre d'arribada a Tarragona.

A «Què és i què pretén l'Arxiu d'Etnografia de Catalunya» s'explicitaven les intencions dels promotors de la publicació:

La revista, el primer número de la qual teniu a les mans, és l'òrgan d'expressió d'un grup de professionals, col·laboradors i afeccionats a l'Antropologia Cultural que ens agrupem entorn a un projecte d'investigació ambiciós i molt ample que anomenem Arxiu d'Etnografia de Catalunya. Aquest projecte, d'altra banda, és el resultat de l'esforç conjunt dels membres del Departament d'Antropologia Cultural de la Facultat de Lletres de Tarragona —que vàrem ser els seus impulsors— i de l'Institut Català d'Antropologia, institució que ha fet seu el projecte (1982: 7).

L'autor de «Què és i què pretén l'AEC», text que no va signat però que devia ser d'en Juanjo, insisteix molt que la nova revista vol defugir l'elitisme i l'individualisme de força revistes per privilegiar els treballs col·lectius d'equip, i també els dels estudiants. Semblantment, «vol esdevenir el cordó umbilical que ens uneixi com a equip d'investigadors a la realitat complexa que volem estudiar» (*op. cit.*: 8)

12 Cf. Lluís Calvo i Calvo (1991). *El «Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya» y la Antropología Catalana*.

La dinàmica interna d'aquest projecte col·lectiu era la següent: els estudiants de les assignatures d'introducció havien de fer un treball d'observació, i no s'admetien els refregits bibliogràfics. Independentment de l'assignatura i del professor o professora en què estiguessin matriculats, podien escollir algunes de les opcions temàtiques que els proposàvem: pagesia, religió popular, medicina i salut, i etnicitat i processos migratoris. Els primers dies de classe els responsables de cada línia d'investigació explicàvem en què consistia cada projecte i l'estudiant triava el que més li convenia i/o agradava, independentment, insisteixo, del professor de l'assignatura en què estava matriculat. Les sessions de control dels seminaris de treball tenien la seva dinàmica específica i les trobades amb els tutors respectius tenien els calendaris propis. A més, hi havia les tutories individuals a les quals hom podia acudir quan volgués.

Aquests seminaris van implicar la confecció d'unes guies de treball que van esdevenir l'ocupació central del col·lectiu de professors durant el curs 1980-81. Les guies foren pensades com a pautes indicatives —«en absolut normatives», s'escriu— per ajudar la investigació duta a terme per cada estudiant i facilitar-ne la comparació posterior.

Les guies es basaven en tres grans eixos: la pròpia experiència personal, el fons documental del qual ja disposava el Departament i el recurs a textos clàssics sobre tècniques com, per exemple, els *Outils d'enquête et d'analyse anthropologique*, editat per Creswell i Godelier (1976) a Maspero, entre d'altres.

En el primer número de la revista *Arxiu* es pot llegir l'escrit col·lectiu «Les guies de treball com a eines d'investigació», signat pels quatre professors, un becari i set col·laboradors.¹³ Les primeres guies específiques foren: 1) L'explotació pagesa familiar; 2) Masies; 3) Oficis tradicionals; 4) Pesca i 5) Festes, a més de dues guies sobre assistència: Malaltia, i Terapèutica i remeis empírics.

En el volum següent —del 1983— preparat per J. J. Pujadas, se'n publicaven d'altres com les titulades «Rituals funeraris», molt detallada i elaborada per Marta Allué, i la meua, titulada «L'experiència religiosa ordinària», subdividida en quatre seccions: La casa (la religió domèstica); Entre la casa i la parròquia; Lesglésia parroquial (la religió comunitària), i L'ermita i el santuari (la religió supracomunitària). També dos reculls bibliogràfics: «La muerte en las ciencias sociales: una bibliografía», de Marta Allué, i «Fons bibliogràfiques i documentals en antropologia de la medicina i la salut», de Josep M. Comelles.

En el tercer volum (1984), finalment, apareix una extensa *Guia general per a l'estudi de l'etnicitat i dels processos migratoris* preparada per J. J. Pujadas i que fou la darrera de publicar-se. Aquest tercer volum té un caràcter miscel·lani, s'hi s'editen articles de Davydd J. Greenwood, Eduardo L. Menéndez i Josep M. Camarasa, i dona pas a un se-

¹³ El becari era Jordi Ferrús i els col·laboradors: Marta Allué, Agustí Andreu, Coia Domingo, Carme González, Serra Paris, Rosa Rodríguez-Solano i Fausto Sánchez-Cascado.

guit de números monogràfics que es perllongaran, de manera força irregular, fins a l'any 1990. Tots foren el resultat de diferents equips de treball del mateix Departament.

El primer monogràfic a publicar-se va ser *Trenta anys de literatura antropològica sobre Espanya* (núm. 4, 1985-86), que vaig coordinar jo mateix amb un bon equip.¹⁴ Una llarga introducció en català, castellà i anglès donava pas a la bibliografia pròpiament dita i a un seguit d'índexs que en facilitaven la consulta. El segon volum (1988) va ser el titulat *Grupo doméstico y transición social*, coordinat per Dolors Comas d'Argemir i Louis Assier-Andrieu, i era fruit de les trobades de l'equip dirigit per Maurice Godelier format per investigadors a França, Espanya, Portugal i Grècia. El projecte global portava per títol «Pluralidad de las bases económicas en la reproducción social de familias y comunidades locales». Per primera vegada, en aquest volum i després de la denominació *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, s'afegia: «Revista d'Antropologia Social».

El setè número (1989) consistia en un dossier d'antropologia de la salut, compilat per Josep M. Comelles i Oriol Romaní. A l'editorial, de ben segur redactada per en Commie, es parla de l'obertura de la revista cap a l'exterior, ja iniciada en el volum anterior. Amb textos d'una dotzena d'especialistes s'aborden una sèrie d'aspectes i temes vinculats a la salut i a la malaltia. El volum conté, a més, divuit recensions, nombre inusualment alt.

Si els números 6 i 7 tenien un toc d'internacionalitat, en els tres darrers retornàvem a un context més casolà. En efecte, els toms 8 i 9 contenen un dossier titulat *Antropologia de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris*, fruit d'una recerca que vaig coordinar jo mateix, i de l'edició de la qual es va responsabilitzar Jaume Vallverdú. En el primer (1990-91) presentàvem vuit informes que adopten la forma de petites monografies sobre els grups religiosos estudiats i abordats a través d'un treball de camp col·lectiu en què seguïem unes normes prèviament discutides i establertes, de cara a facilitar-ne la comparació. Diferents bibliografies arrodonien la informació d'aquesta primera aproximació.

El volum 9 (1992-93) conté els articles dels sis membres de l'equip,¹⁵ més quatre articles de col·laboradors, més dues entrevistes a dos dels grans estudiosos dels grups sectaris, Eileen Barker i Bryan Wilson, fetes per Juan Manuel García Jorba a Londres.

La darrera publicació d'aquesta primera etapa d'*Arxiu* fou l'edició especial, l'any 1999, d'una nova bibliografia, ara titulada *Investigadores e investigados. Literatura antropològica en España desde 1954*. L'any 1954 fou el que va veure la llum *The people of the Sierra*, de Julian Pitt-Rivers, la primera monografia d'antropologia social publicada

14 Constituint per Salvador Anton, Josep Lluís González Ugarte, Roser Puig i Xavier Virgili.

15 L'equip estava constituït per Juan Manuel García Jorba, Magda Juncosa, Isabel de la Parte, Joan Prat, Roser Sentís i Jaume Vallverdú.

sobre l'Estat espanyol. El gruixut volum¹⁶ va ser finançat per la FAAEE (Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español), que va comprar la pràctica totalitat de l'edició per regalar als inscrits en el congrés estatal que va tenir lloc a Santiago de Compostela el mateix any 1999.¹⁷

D'ençà aquest moment, la revista *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* va restar durant dotze anys en *stand-by*, fins que l'any 2011 la segona generació del DAFiTS va iniciar-ne una segona època. La revista, amb un nou format i coordinada per Yolanda Bodoque, assoleix un número per any i garanteix una continuïtat que, malauradament, la primera generació vam ésser incapaços d'aconseguir. D'ençà el número 20 (2019) l'editora és Montserrat Soronellas, que comparteix la direcció de la revista amb la del DAFiTS.

5. Perfils professionals

A la segona meitat dels anys vuitanta el Departament estava ja relativament consolidat: l'any 1984 s'havien celebrat les anomenades *proves d'idoneïtat* per les quals tots nosaltres, fins llavors PNN (professors no numeraris), passàvem a ser numeraris, amb la major estabilitat laboral que això implicava. A més a més, Oriol Romaní guanyava per oposició la seva plaça de titular l'any 1986, amb la qual cosa el nucli inicial quedava establert.

Penso que no és sobrer dins de l'argument global d'aquesta petita història sintetitzar el perfil o itinerari de cadascú i ho faré seguint l'ordre alfabètic.

5.1 Dolors Comas d'Argemir

Dolors Comas d'Argemir ens dirà d'ella mateixa:

Filla d'un representant de sabates i d'una dona de classe obrera que malvivien al barri de Gràcia, mai em vaig imaginar, ni els meus pares imaginaven, que arribaria a estudiar a la universitat. I quan vaig fer-ho, tampoc pensava que faria antropologia, ni que seria catedràtica, ni que m'implicaria en política (cosa que per cert vaig fer ràpidament quan era estudiant)... Res de tot això estava previst, i tot això ha sigut. Soc fruit en aquest sentit d'una societat que es començava a moure malgrat el pes condicionant i dur d'una dictadura. I estic orgullosa dels meus orígens humils, que m'han motivat sempre a lluitar per la justícia social i la igualtat. El fet de ser dona també ha condicionat lògica-

¹⁶ L'equip el vaig coordinar jo mateix i en van ser membres principals Izaskun Uzkudun i Marina Queralt, amb la col·laboració de Yolanda Bodoque i Montserrat Marcé.

¹⁷ El lector atent potser haurà trobat a manca un volum especial d'*Arxiu*, coordinat i/o dirigit per Juanjo Pujadas. Una possible explicació és que el doctor Pujadas havia coordinat, l'any 1987, un volum d'*Universitas Tarraconensis*, la revista de la Facultat de Lletres, titulat *Etnicitat i qüestió nacional*, en el qual van publicar els alumnes de doctorat d'una assignatura amb el mateix títol i que ell mateix impartia aquells anys.

ment la meua vida i la meua identitat. I haver nascut a Catalunya, clar. Res seria igual sense totes aquestes circumstàncies (2014).¹⁸

La Dolors, formada en Història Antiga, va presentar la seva tesina el 1973 i la tesi —recordeu *Familia y herencia en el Pirineo Aragonés*— el 1978, any en què la contractaven com a professora, primer a Lleida, i després a Barcelona. L'any 1981 arriba a Tarragona, és titular el 1984 i accedeix a la càtedra l'any 1998.

Les línies d'investigació que l'han guiada i que ella mateixa assenyala són: identitat, símbols culturals i nacionalisme; família: canvis i continuïtats; les dones: situació social, treball i participació política; polítiques públiques de benestar; canvis culturals i relacions socials; economia i globalització; les dimensions culturals i socials de l'economia; ecologia política, i mitjans de comunicació i el seu paper en la construcció dels imaginaris socials. A nivell intern, Dolors Comas ha estat percebuda com l'experta en família i parentiu, ecologia i economia polítiques, gènere i, darrerament, en un nou àmbit que podríem anomenar *antropologia de la cura*.

Els seus primers treballs de camp van tenir un àmbit geogràfic: l'Alt Aragó (valls de Echo i Ansó), Andorra i la Cerdanya. Després d'un allunyament de la vida acadèmica —del 1999 al 2012— per dedicar-se a la política, primer municipal i després autonòmica, reprèn la vida acadèmica i crea un potent equip per investigar la «cura», en general, i els homes d'edat i cuidadors, en particular.

La Dolors és autora d'un bon nombre de llibres i d'articles,¹⁹ i de la seva obra, considera especialment significatius: *Aladradas y güellas. Trabajo, Sociedad y Cultura en el Pirineo Aragonés* (1985, amb J. J. Pujadas); *Antropología económica* (1998); *Andorra, una economía de frontera* (2002), i els articles «El don y la reciprocidad tienen género: las bases morales de los cuidados» (2017) i «Men as carers in long-term caring: doing gender and doing kinship» (2019, amb M. Soronellas).

Ha dirigit tretze tesis de doctorat, entre les quals les de Jordi Roca (1992, amb J. Prat), Yolanda Bodoque (1996), Montserrat Soronellas (2002), Ligia Sierra (2003, amb J. J. Pujadas), Jordi Ferrús (2004) i Carlos Chirinos (2021).²⁰

Com ja s'ha comentat, Dolors Comas d'Argemir té la distinció Ma. Antonia Ferrer que concedeix l'Observatori de la Igualtat de la URV (2014) i és o ha estat presidenta de la Fundació Nous Horitzons. La Dolors té sis trams d'investigació, el nombre màxim al qual hom pot accedir.

18 Uns altres textos autobiogràfics/autoetnogràfics de la Dolors són: *Dones, les altres polítiques* (2006); *Video URV. Premi Ma. Antonia Ferrer*. Observatori de la Igualtat (2014), i sobretot, «Observar y ser observada. Apuntes metodológicos desde las experiencias de campo» (2021).

19 Segons ella mateixa, són: 99 articles, 75 capítols de llibre i 19 llibres personals o amb altres autors.

20 Esmento, tant en aquest cas com en els següents, només aquelles tesis de qui després han estat professionals de l'ensenyament o similars.

5.2 Josep Maria Comelles

Josep Maria Comelles, Commie, en una entrevista concedida a Montserrat Clua i d'altres, i publicada en la revista *Perifèria* amb el títol «Josep M. Comelles: una vida transitant per una antropologia en transformació», comenta sobre ell mateix:

Vinc d'una família de classe mitjana baixa als anys cinquanta. El meu pare era un visitador mèdic però era d'una família republicana que havien estat i tornat de l'exili i van voler donar-me una educació laica. Van discutir si anava a l'Escola Italiana o al Liceu Francès. El meu pare havia anat a l'École Française de Barcelona durant la República i al final em van col·locar al Liceu Francès el curs 1953-54.

Vaig entrar amb uns quatre anys i en vaig sortir l'any 1966 amb setze. [...] Al Liceu Francès jo era un *repelente niño Vicente* amb ulleres... (2019: 214).²¹

Llicenciat en Medicina i Cirurgia (1972), llicenciat en Filosofia i Lletres, secció de Psicologia (1972), especialista en Psiquiatria (1976) i amb dos tesis (1979 i 1981) —una a París i l'altra a Barcelona— ja esmentades anteriorment, des de bon començament va orientar el seu perfil professional de forma inequívoca envers l'antropologia de la medicina i de la salut; medicina i cultura; salut mental i psiquiatria transcultural, i etnopsiquiatria. És autor d'un seguit d'estudis de cas com ara el Pius Hospital de Valls (1991), el Manicomi de la Santa Creu de Barcelona (2006) i el pluralisme assistencial a les Valls d'Aro (2013). En tots els casos combina la documentació històrica, la reconstrucció etnogràfica, arxivística i hemerogràfica sobre el món de la salut i la malaltia per, a través de la comprensió del passat, poder explicar el present. I sempre valorant la comprensió per damunt de l'explicació.

Enfrontat al discurs biomèdic pur i dur, ha obert la perspectiva de l'antropologia de la salut cap al món de les migracions, l'alimentació, la infermeria i el treball social. També cal posar en relleu les seves reflexions sobre la història de l'antropologia espanyola, que qualifica de ser una «antropologia sin colonialismo» i més recentment sobre la història actual d'ençà el retorn a Espanya de Claudi Esteva. Diverses reflexions sobre l'escriptura, les narratives etnogràfiques i el procés d'institucionalització de la disciplina i la professió l'ocupen actualment.²²

21 Josep M. ha escrit abundantment sobre ell mateix. Així a «Ve no sé dónde, trae no sé qué. Sobre el trabajo de campo en Antropología de la Salud» (1989) i semblantment a «Lejos de los árboles. A modo de respuesta (1992); ««Qualsevol nit pot sortir el sol». Planys pels quinze anys de l'Institut Català d'Antropologia» (1994) i «Desde la mirada próxima. Sobre la antropología de la medicina e historia de la medicina (2000). També a «Obertura i Final» de *Stultifera Navis: la locura, el poder y la ciudad* (2006) i *El extraño caso del Dr. Talgo y Mr. Commie. ¿Es posible una autoetnografía a cuatro voces?* (2019).

22 Vegeu «Los orígenes y el significado profesional de la escritura etnográfica» (2021), «Entre ver, escuchar y sentir. Narrativas etnográficas entre la medicina y la antropología» (2018b) i «De las cátedras a los departamentos. El proceso de institucionalización de la antropología española (1975-1991)» (en premsa).

A nivell etnogràfic, a més dels arxius institucionals, la nineta dels seus ulls ha estat sempre la romeria i el santuari del Rocío, sobre el qual va començar a publicar l'any 1980 i al qual posteriorment ha retornat en força altres ocasions (cf. Romaní, Comelles i Prat, 1980).

Autor d'una obra extensíssima desglossada en 35 llibres (com a autor, coautor o editor), 125 articles (alguns en coautoria) i 121 capítols de llibre (també en certs casos com a coautor), ell mateix ha seleccionat alguns dels seus títols més representatius, que són: «La razón y la sinrazón. Asistencia psiquiátrica y desarrollo del Estado en España» (1988); «From Ethnography to Clinical Practice in the construction of the contemporary State» (1998); «Medicine, magic and religion in a hospital ward: an anthropologist as patient» (2002), *Stultifera Navis: la locura, el poder y la ciudad* (2006) i *Almonteño déjame que yo contigo la lleve* (2017, vídeo digital).

Ha dirigit un total de 53 tesis doctorals, entre les quals les d'Oscar Guasch (1991), Cristina Larrea (1994), Àngel Martínez Hernández (1994), Sergio Lerín (1994), Joan Vendrell (1995, amb J. Prat), María Josefa Valderama (1996), José Fernández Rufete (1997), Xavier Allué Martínez (1997), Rosa María Osorio (1998, amb E. Menéndez), Carme Ferré (1999), Xavier Pelegrí (2002), Josep Canals (2002), Teresa Mosquera (2002), Miguel Miranda (2003), Jesús A. Haro (2004), Purificación Heras (2008), Maribel Blázquez (2009, amb M. L. Esteban), Carmina Puig (2009, amb J. Hernández Aristu), Lina Masana (2013, amb S. DiGiacomo), Josep Barceló (2014, amb M. A. Martorell), Isabela Riccò (2017) i Elisa Alegre (2021, amb Àngel Martínez Hernández).

Des de l'any 2009 fins a la seva jubilació va idear i dirigit la col·lecció Antropologia Mèdica, de Publicacions URV, en la qual, fonamentalment, s'han donat a conèixer les actes de la REDAM (Red de Antropología Médica) reconvertit posteriorment en MARC (Medical Anthropology Research Center). Actualment la direcció està en mans d'Àngel Martínez (URV) i Fernando Vidal (ICREA/URV).

En Josep M. té cinc trams d'investigació.

5.3 Joan Prat

Com en el cas de Josep M. Comelles, Montserrat Clua i les seves alumnes em van entrevistar per a *Perifèria*, i en un text titulat «Jo treballa els meus fantasmes. Entrevista amb Joan Prat» (2009) els deia tot rememorant el passat:

Jo havia estat a Montserrat, a l'Escolania de Montserrat. I a l'Escolania van dir als meus pares: «feu-lo estudiar perquè el nano serveix, i és estudiós». Però a casa, de diners, pocs. Un poble de pagès de Girona... El meu pare extraordinàriament treballador no ho era i em van dir: «T'hauràs d'espavilar». I per tant la carrera me la vaig fer tota treballant en un col·legi de monges a Santa Coloma de Gramenet. Jo donava

classes de llatí (se'm coneixia com «el profe de llatí»), de francès, d'història de l'art, de geografia i del què se'm posés per davant. [...] A la Universitat hi anava estrictament per rebre les classes i poca cosa més (Bosch *et alii*, 2009: 8-9).²³

Llicenciat en Filosofia i Lletres (especialitat Filosofia) l'any 1970, el 1972 vaig llegir la tesina i quatre anys més tard (1976), una tesi sobre el pairalisme ja esmentada.

El curs 1975-76, i en substitució de Joan Frigolé, vaig començar a donar Introducció a l'Antropologia Cultural a les dependències universitàries de Tarragona. Titular d'universitat el 1984, sis anys després —1990— accedia a la primera càtedra d'Antropologia del Departament tarragoní. Amb cert orgull, puc dir que després vaig estar en tots els tribunals de càtedra de la resta de col·legues del DAFiTS d'aquesta generació.

Les meves línies d'investigació han estat diverses: després d'interessar-me pel sistema pairal català, els exvots, la religió popular i els santuaris, vaig decantar-me cap a l'estudi del folklore (català i hispànic) així com l'anomenada *cultura popular*, les festes i les identitats ètniques i nacionals. Un altre focus d'interès va ser l'etnologia/antropologia espanyola que vaig abordar mitjançant la confecció de bibliografies, síntesis panoràmiques i la seva història. Durant anys vaig donar l'assignatura Mite, Màgia i Religió, rebatejada posteriorment com a Religió i Visió del Món, la qual cosa em va portar a interessar-me per l'antropologia de les religions, les espiritualitats, les mitologies i els símbols. També pel mètode biogràfic, la memòria i les identitats.

He escrit 23 llibres (com a autor individual coautor o editor), i uns 200 articles d'entre els quals valoro especialment: *Antropología de los pueblos de España* (1991, editat amb Moreno, Martínez Veiga i Contreras), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas* (1997, 2001 i 2007), *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad* (2007), «¿Por qué caminan? Una mirada antropológica sobre el Camino de Santiago» (2011) i *La nostalgia de los orígenes. Chamanes, gnósticos, monjes y místicos* (2017).

He dirigit o codirigit vint tesis, entre les quals la de Jordi Roca (1992, amb D. Comas), Joan Vendrell (1995, amb J. M. Comelles), Jaume Vallverdú (1997, amb O. Romaní), Leopoldo J. Fernández González (1998), Juan Manuel García Jorba (1999), Aida Gálvez (2003), Mauro Cerbino (2009, amb E. Kingman), Josep M. Duch (2010), Agustí Andreu (2011, amb J. J. Pujadas), Paula González (2011, amb J. Grau) i Mario Saban (2012).

²³ També poden ser útils el llibre de Contreras, Pujadas i Roca (ed.) (2012). *Pels camins de l'Etnografia: un homenatge a Joan Prat*; Bodoque (ed.) (2012). *El sofà blau. Migdiades amb el Joan Prat* i «La seducción de la antropología: memorias otoñales». A: Vicente *et alii* (2017). *Antropología en transformación: sentidos, compromisos y utopías*.

Durant uns anys vaig dirigir dues col·leccions de llibres: Ariel Antropologia (1986-96) de l'Editorial Planeta i Temes d'Etnologia de Catalunya (2001-14) del Departament de Cultura de la Generalitat.

Amb cinc trams de recerca, he rebut dos guardons: la Medalla Narcís Monturiol al mèrit científic i tecnològic (2003) de la Generalitat de Catalunya i la Medalla d'Honor de la Xarxa Vives d'Universitats (2021).

5.4 Joan Josep Pujadas

A una entrevista que li va fer Miren Alcedo (2001) per a la revista *Ankulegi* Juanjo Pujadas confessava:

Toda mi vida me he guiado por el deseo de acercarme a aquellas realidades sociales que me parecían más relevantes, más urgentes de ser entendidas como medio para comprender el mundo que nos rodea. [...] Mi principal foco de interés actual [això ho deia l'any 2001], que en el fondo es mi tema último de interés desde hace un montón de años, es la identidad. La identidad entendida como proceso complejo, a veces ambiguo y contradictorio, que consiste en un tejer y destejer constante.

Llicenciat en Filologia Hispànica l'any 1973, va ser contractat com a professor ajudant el curs 1973-74 i comença a impartir classes a les dependències universitàries de Tarragona l'any 1974-75. El curs 1976-77 ja va ser docent a Antropologia. La seva tesi de doctorat, a cavall de la lingüística i de l'antropologia, va presentar-se l'any 1977, i en va ser el director Francesc Marsà. Titular d'universitat el 1984, accedia a la càtedra l'any 1998.

La primera línia d'investigació fou l'etnolingüística, l'etnociència i les taxonomies folk, que presenta a la tesi de doctorat per endinsar-se en l'antropologia urbana, l'antropologia de les migracions i els estudis transfronterers. Semblantment, ha investigat sobre ciutats multiculturals, migracions transculturals, barris i marginalitat urbana. Una altra gran línia d'investigació l'ha centrat en el mètode biogràfic, l'etnicitat i els processos identitaris, així com sobre la memòria i el patrimoni. Des de fa uns anys s'interessa per les mobilitats quotidianes, l'etnografia mòbil i l'etnografia d'espais metropolitans.²⁴

És autor o coautor d'uns 17 llibres i 197 articles, i ha seleccionat els següents, que considera de més impacte: *El método biográfico. Las historias de vida en Ciencias Sociales* (1992), *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos* (1993), *Andorra, un país de frontera. Estudi etnogràfic dels canvis econòmics, socials i culturals* (1997, amb D. Comas d'Argemir), «El método biográfico y los géneros de la memoria» (2000) i *Cada casa és*

²⁴ Vegeu: «Itinerarios metropolitanos: policentrismo, movilidad y trayectorias personales en la ciudad porosa» (2012) i «Urbanismo invasivo, asimetrías territoriales y secuelas sociales: una etnografía de la movilidad cotidiana en Catalunya» (2017).

un món. *Família, economia i arquitectura a la Cerdanya* (2007, amb M. Soronellas i G. Casal). També va coordinar el manual *Etnografia* (2004) de la UOC, amb una edició castellana el 2010.

Ha dirigit trenta tesis, entre les quals les de Begoña Enguix (1993), José Antonio Figueroa (1999), Gaspar Maza (2000), Silvio Previtiera (2000), Carmen Gallego (2000), Albert Moncusí (2002), Jesús Lizama (2002), Ligia Sierra (2003, amb D. Comas), Eduardo Kingman (2003), Rosa Povedano (2008), Jesús Sanz (2009), Ramona Torrens (2009), Cristina García Moreno (2011), Agustí Andreu (2011, amb J. Prat), Joel A. Verdugo (2011), Miguel Alonso (2011), Xavier Camino (2012), Ligia Ferro (2011), Francesco Romizi (2013), Miguel González Márquez (2015), Erika Bedón (2017), Victoria Fornes (2020) i Mayane Doré (2022).

Joan Josep Pujadas, com Comelles i Prat, està en possessió de cinc trams de recerca. El que segurament el distingeix de la resta de membres del DAFiTS és el paper molt actiu que ha tingut a nivell institucional. Degà de la Facultat de Lletres entre 1994 i 1997, fou també president de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE) entre 1983-84 i 1987-1996. En els dos àmbits, s'hi va involucrar plenament.

5.5 Oriol Romaní

En el primer capítol de *Las drogas: sueños y razones* (1999) titulat «Una historia personal ¿quién escribe esto?», l'Oriol —i valgui la redundància— escriu això:

Obtuve mi licenciatura en Antropología el año 1975, pocos meses antes de la muerte del dictador Franco. [...] Si por un lado formaba parte de lo que se ha dado en llamar *juventud radical urbana*, que paseaba su espíritu de *communitas* entre pisos multitudinarios, conciertos o manifestaciones callejeras, acompañando sus actividades con dos embriagantes principales como eran el alcohol y el hachís [...] también continuaba teniendo otro pie en aquel grupo informal de antropólogos... (Romaní, 1999: 24).²⁵

Llicenciat en Història de l'Art, presenta la seva tesina l'any 1978 i la tesi doctoral sobre la història de l'haixix, a Barcelona el 1982. Guanya la titularitat al Departament d'Antropologia a Tarragona l'any 1986 i la càtedra, l'any 2010.

Les línies d'investigació prioritàries van ser de bon començament el món de les drogues, la drogodependència i les drogodependències, adoptant una postura crítica envers les polítiques hegemòniques de les administracions públiques. Aviat va convertir-se en un expert sol·licitat per diferents institucions com la Fundació Bofill, l'IRES (Institut

²⁵ Per a més informació autobiogràfica, vegeu dues entrevistes: «Un antropólogo con sus drogas: Entrevista a Oriol Romaní» (2018) i «Entrevista a Oriol Romaní. Antropólogo, activista y pionero de la investigación en el ámbito de las drogas» (2019).

de Reinserció Social), la Generalitat, l'Ajuntament de Barcelona i el grup IGIA, que va presidir durant anys.

A més del seu tema estrella, Oriol Romaní va investigar el món dels joves i sobre totes les formes i variants de la marginació. En una presentació de la seva tercera edició del llibre *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota*, que va tenir la gentilesa d'encomanar-me (2015), assenyalava, amb certa ironia, que ell solet o amb els seus deixebles ha investigat sobre l'àmplia gamma de marginació que va caracteritzar l'antiga i famosa escola de sociologia de Chicago: drogoaddictes i alcohòlics, immigrants i sense papers, delinqüents i presos, prostitutes, a més a més, de sectaris i discapacitats.

Malgrat que de jove l'Oriol proclamava l'exercici de «l'oci creatiu», és autor d'una molt considerable obra publicada que inclou una vintena de llibres (com a autor individual coautor o editor/coordinador), i d'un centenar d'articles amb les mateixes característiques. De la seva obra, ell mateix considera com a especialment significatius els títols següents: *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota* (1983; 2015), «Antropología de la marginación» (1996), *Las drogas. Sueños y razones* (1999), «Políticas de drogas. Prevención, participación, y reducción del daño» (2008) i *Jóvenes y riesgos ¿unas relaciones ineludibles?* (2010).

L'Oriol ha dirigit 26 tesis, entre les quals les de Carles Feixa (1990), Joan Pellarès (1994), Regina de Paula Medeiros (1996), Jaume Vallverdú (1997, amb J. Prat), Aurelio Diaz (1998, amb J. Contreras), Marta Allué (2001, amb F. Loux), Susana Ramírez (2003, amb E. Menéndez), Violeta Quiroga (2003), Alejandro Goldberg (2004, amb A. Kaplan), Ma. Jesús Montes (2007, amb M. L. Esteban), Laura Porzio (2009, amb C. Feixa), Mauricio Sepúlveda, 2011), Antoni Llord (2016) i Ismael Apud (2017, amb I. Caachesz).

A les publicacions posteriors d'algunes d'aquestes tesis —recordo les de J. Pellarès, A. Díaz, R. P. Medeiros, A. Llord, I. Apud, entre d'altres— l'Oriol ha escrit uns pròlegs emotius i modèlics. Amb quatre trams de recerca, el nombre d'entrevistes periodístiques de les quals ha estat protagonista denota un nivell de popularitat excepcional en el món de l'acadèmia, i molt difícil d'assolir entre el gran públic. Actualment és Professor Emèrit URV i Coordinador del Grup de Drogues del Consell Municipal de Benestar Social de l'Ajuntament de Barcelona.

6. Breus reflexions per concloure

Arribats aquí, penso que podem apuntar unes breus conclusions de cara a establir una primera avaluació del que s'ha dit.

En primer lloc, aquesta valoració és, en la meua opinió, força positiva, sobretot si la comparem amb el que ha estat o és habitual en altres departaments universitaris

instal·lats en el conflicte i guiats en una dinàmica de bàndols permanentment enfrontats entre ells. Evidentment això no significa que la nostra petita història hagi estat una plàcida successió de dies de vi i roses, però sí que la idea clau que el departament estava pel damunt dels nostres interessos personals més immediats ha estat quelcom plenament assumit per tothom (i això tant en la primera com en la segona generació). Aquesta assumpció de principi ha afavorit un consens relativament harmònic.

Un cert aire igualitari, propiciat per les edats i els interessos acadèmics comparats, va propiciar que cap de nosaltres esdeingués o s'atorgués el lideratge del grup, i s'establiessin, doncs, jerarquies.²⁶ D'entrada, o molt aviat, es van formar aliances internes, podríem dir que una mena de parelles de ball ben avingudes. En Juanjo i la Dolors —els Juanjos— que, a més a més, eren parella a la vida real, i en Commie i l'Oriol, per raons d'interessos professionals i per afinitat personal. Jo no vaig tenir parella fixa, però vaig ballar amb els uns i els altres. Aquestes aliances estretes es van posar en relleu en publicacions conjuntes, en l'organització de simposis en els congressos de la FAAEE, en les direccions conjuntes de tesis, o —molt més rellevant encara— en l'organització dels dos grans àmbits —l'antropologia urbana i l'antropologia de la medicina— que van donar peu a programes de doctorat i de màster. No sé si cal afegir que les dues marques de la casa tenien nom i cognoms, i van propiciar projectes d'investigació estatals o internacionals que es van anar encavalcant en els anys.

També, de bon començament i a diferència d'altres departaments, es va establir el caràcter rotatori de la direcció, de quatre anys, i que calia assumir amb ganes o sense. El paper de Núria Martorell, secretaria, i de Pedro F. Marta, tècnic de suport a la recerca, ha estat —i és— absolutament fonamental en aquests trànsits successius en la direcció departamental.

Abans esmentava el funcionament dels seminaris de l'*Arxiu* oferts als estudiants. Aquesta dinàmica ens obligava a posar notes i avaluar el personal de manera conjunta per valorar teoria i pràctica. Aquests eren moments —o almenys jo ho recordo així— de certa *communitas* i que ens ajudaven a seguir de prop els passos dels que després serien els nostres deixebles. Sovint després d'alguna sessió maratoniana d'avaluació, anàvem a dinar junts. També els dinars o sopars d'abans de les vacances de Nadal o de l'estiu eren quelcom ben establert en el calendari del DAFiTS. També ho foren els sopars de fi de curs amb alumnes i ballaruga inclosa els primers anys.

Els vincles amb els que després serien la segona generació s'anaven establint de manera pausada. Penso que les seves preferències per l'orientació temàtica o teòrica que cadascú de nosaltres representava queda ben reflectida en les direccions de les tesis

²⁶ El bon amic William A. Christian m'ho havia dit força vegades: «M'agradeu els de Tarragona perquè no teniu jerarquies internes i ningú mana els altres. I això no és corrent en els departaments que conec».

doctorals assenyalades en l'epígraf anterior i també en la constitució dels equips de treball i d'investigació interns o externs.

Un nou aspecte que reforçava sentiments o vincles de reciprocitat era el següent: tots estàvem convençuts que els anys o semestres sabàtics eren necessaris per a la nostra formació. Però durant molts anys això no estava previst en els POAS acadèmics, per la qual cosa, si volíem gaudir-ne —i ho volíem— els que ens quedàvem havíem d'assumir la càrrega lectiva del que marxava, cosa que fèiem de gust tot pensant —això sí— en el deute de reciprocitat que l'esforç comportava i que seria retornat en un futur més o menys proper.

I, per acabar, l'esment d'alguns trets genèrics que penso que hem compartit: viure la vida acadèmica com una bona síntesi de professió i passió; haver compartit una curiositat intel·lectual que ens ha convertit en lectors incansables i voraçs, i, en tercer lloc, constatar, davant els *curricula* de cadascú, que la feina feta ha estat més que notable. Ara, i tots jubilats, només ens resta contemplar, com ancestres agraïts, la bona gestió que la segona generació del DAFiTS està duent a terme en tots els àmbits de la vida acadèmica i universitària.

Bibliografia

- I CONGRESO ESPAÑOL DE ANTROPOLOGÍA (1980). *Actas*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2 vol.
- ALCEDO, M. (2001). «De lo invisible a lo evidente, entrevista con Joan Josep Pujadas». *Ankulegi*, 5: 133-136.
- ALLUÉ, M. (1983). «Guies de treball: Rituals funeraris». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 2: 131-141.
- ALLUÉ, M. (1983). «La muerte en las ciencias sociales, una bibliografía». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 2: 201-233.
- ANDREU, M. et alii (1982). «Les guies de treball com eines d'investigació» (L'exploració pagesa familiar, masies, oficis tradicionals, pesca, festes). *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 1: 111-154.
- BESTARD, J. (1994). «L'ICA: la nostàlgia postmoderna». *Quaderns de l'ICA*, 1: 41-46.
- BODOQUE, Y. (ed.) (2012). *El sofà blau. Migdiades amb el Joan Prat*. Tarragona: Publicacions URV.
- BOSCH, S. et alii (2009). «Jo treball els meus fantasmes. Entrevista amb Joan Prat». *Periferia, Revista de recerca i investigació en Antropologia*, 11: 1-25.
- CALVO, L. (1991). *El «Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya» y la Antropología Catalana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- CLUA, M. *et alii* (2019). «Josep M. Comelles: una vida transitant per una antropologia en transformació». *Perifèria, Revista de recerca i investigació en Antropologia*, 24(2): 211-251.
- COMAS D'ARGEMIR, D. (1973). «Mitología comparada: Huiracocha y Quetzalcoatl. Una interpretación a nivel de mitología estructural-funcional». *Ethnica*, 5: 61-126.
- COMAS D'ARGEMIR, D. (1978). *Familia y herencia en el Pirineo Aragonés*. Tesi doctoral Universitat de Barcelona (no publicat).
- COMAS D'ARGEMIR, D. (1994). «Quinze anys de l'ICA: entre un passat proper i un futur llunyà». *Quaderns de l'ICA*, 1: 23-27.
- COMAS D'ARGEMIR, D. (1998). *Antropología económica*. Barcelona: Ariel.
- COMAS D'ARGEMIR, D. (2002). *Andorra, una economía de frontera*. Lleida: Pagès editors.
- COMAS D'ARGEMIR, D. (2006). *Dones, les altres polítiques. El pensament i l'acció*. Barcelona: Quaderns de la Fundació Nous Horitzons.
- COMAS D'ARGEMIR, D. (2014). *Intervención en el acto de otorgamiento de la distinción Maria Antònia Ferrer Bosch, en reconocimiento de la lucha por los derechos de las mujeres y su visibilidad*. Tarragona: Observatori de la Igualtat de la Universitat Rovira i Virgili. <<https://www.youtube.com/watch?v=J7BO9BXu6eY&feature=youtu.be&list=PL8yyYJSAXdwlQW9ky0jmpmmDAvqQLpU8l>>. [Consulta 05-02-2022].
- COMAS D'ARGEMIR, D. (2017). «El don y la reciprocidad tienen género: las bases morales de los cuidados». *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22(2): 17-32.
- COMAS D'ARGEMIR, D. (2018). «Claudi Esteva: Introducció a la Antropologia Cultural». A: PUJADAS, J. (ed.). *Homenatge a Claudi Esteva Fabregat. Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 19: 205-217.
- COMAS D'ARGEMIR, D. (2021). «Observar y ser observada. Apuntes metodológicos desde las experiencias del trabajo de campo». A: TOMÉ, P.; VALDÉS, M. i ÁLVAREZ, C. (ed.). *Símbolos en la ciudad, símbolos de la ciudad. Ensayos en homenaje a María Cátedra*. Valencia: Tirant Humanidades, p. 323-346.
- COMAS D'ARGEMIR, D. i ASSIER-ANDRIEU, L. (ed.) (1988). «Grupo doméstico y transición social». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 6.
- COMAS D'ARGEMIR, D. i PUJADAS, J. J. (1985). *Aladradas y güellas. Trabajo, Sociedad y Cultura en el Pirineo Aragonés. Cuadernos de Antropología*. Barcelona: Anthropos.
- COMAS D'ARGEMIR, D. i PUJADAS, J. J. (1997). *Andorra, un país de frontera. Estudi etnogràfic dels canvis econòmics, socials i culturals*. Andorra/Barcelona: Ministeri de Cultura i Afers Socials del Govern d'Andorra/Alta Fulla.
- COMAS D'ARGEMIR, D. i SORONELLAS, M. (2019). «Men as carers in long-term caring: doing gender and doing kinship». *Journal of family Issues*, 40(3): 315-339.

- COMELLES, J. M. (1972). «Terapéutica y Sociedad: un caso gallego». *Ethnica*, 4: 49-88.
- COMELLES, J. M. (1979). *Groupes informels, mobilisations et factions dans un hôpital psychiatrique*. Tesi de doctorat. EHESS de París (no publicat).
- COMELLES, J. M. (1981). *El proceso de institucionalización en las sociedades complejas. El caso de la asistencia psiquiátrica en Catalunya*. Tesi de doctorat. Universitat de Barcelona (no publicat).
- COMELLES, J. M. (1983). «Fonts bibliogràfiques i documentals en Antropologia de la medicina i la Salut». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 2: 235-247.
- COMELLES, J. M. (1988). *La razón y la sinrazón. Asistencia psiquiátrica y desarrollo del Estado en la España contemporánea*. Barcelona: PPU.
- COMELLES, J. M. (1989). «Ve no sé dónde, trae no sé qué». Reflexiones sobre el trabajo de campo en Antropología de la Salud». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 7: 205-235.
- COMELLES, J. M. (1992). «Lejos de los árboles. A modo de respuesta». *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 3: 143-155.
- COMELLES, J. M. (1994). ««Qualsevol nit pot sortir el sol». Planys pels quinze anys de l'Institut Català d'Antropologia». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 1: 13-22.
- COMELLES, J. M. (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, p. 233-253.
- COMELLES, J. M. (2000). «Desde la mirada próxima. Sobre Antropología de la Medicina e Historia de la Medicina». A: Enfoques y perspectivas historiográficas en Historia de la Medicina. XI Simposium de la Sociedad Española de Historia de la Medicina (no publicat).
- COMELLES, J. M. (2002). «Medicine, magic and religion in a hospital ward: An Anthropologist as patient». *Revista della Società Italiana di Antropologia*, 13-14: 259-288.
- COMELLES, J. M. (2006). 'Stultifera navis'. *La locura, el poder y la ciudad*. Lleida: Milenio.
- COMELLES, J. M. (2012). «Los orígenes y el significado profesional de la escritura etnográfica». A: CARRUESCO, J.; DUCH, M.; PALAU, M. i PUJADAS, J. J. (coord.). *Entre Asclepi i les Muses. Un homenatge a Joana Zaragoza*. Tarragona: Publicacions URV, p. 207-244.
- COMELLES, J. M. (2017). *Almonteño déjame que yo contigo la lleve* (vídeo digital). Tarragona: Arxiu d'Etnografia de Catalunya.

- COMELLES, J. M. (2018a). «Claudi Esteva i la fundació de l'antropologia professional a Catalunya (1956-1984)». A: PUJADAS, J. (ed.). *Homenatge a Claudi Esteva Fabregat*. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 19: 219-263.
- COMELLES, J. M. (2018b). «Entre ver, escuchar y sentir. Narrativas etnográficas entre la medicina y la antropología». *Àtopos*, 19: 2-29.
- COMELLES, J. M. (2019). «El extraño caso del Dr. Talgo y Mr. Commie. ¿Es posible una autoetnografía a cuatro voces?». A: ALEGRE-AGÍS, E., i FERNÁNDEZ-GARRIDO, S. (ed.). *Autoetnografías, cuerpos y emociones I. Perspectivas metodológicas en la investigación en salud*. Tarragona: Publicacions URV, p. 71-89.
- COMELLES, J. M. «De las Cátedras a los Departamentos. El proceso de institucionalización de la Antropología Española (1975-1991)». *Ágora. Papeles de Filosofía*. (en premsa).
- COMELLES, J. M.; ALEMANY, S. i FRANCÈS, L. (2013). *De les iguals a la cartilla. El regim de la cosa pública, la medicalització i el pluralisme assistencial a la Vall d'Aro*. *Temes d'Etnologia de Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- COMELLES, J. M. et alii (1982) «Guies de treball sobre assistència». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 1: 155-176.
- COMELLES, J. M. et alii (1991). *L'Hospital de Valls. Assaig sobre l'estructura i les transformacions de les institucions d'assistència*. Valls: Estudis Vallencs, XXXII.
- COMELLES, J. M. i ROMANÍ, O. (comp.) (1989). *Antropologia de la Salut*. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 7.
- CONTRERAS, J.; PUJADAS, J. J. i ROCA, J. (ed..) (2012). *Pels camins de l'Etnografia: un homenatge a Joan Prat*. Tarragona: Publicacions URV.
- CRESSWELL, R. i GODELIER, M. (1976). *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*. Paris: François Maspero.
- DAVIS, J. (1977). *Antropología de las sociedades mediterráneas*. Barcelona: Anagrama.
- FRANCH, M. i MEDEIROS, R. (2018). «Un antropólogo con sus drogas: entrevista a Oriol Romaní». A: ROMANÍ, O.; FRANCH, M. i MEDEIROS, R. (org.). *Drogas e transição de paradigmas*. Brasília: Technopolitik, p. 67- 84.
- FREUD, S. [1997 (1913)]. *Tòtem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- FUNES, J. i ROMANÍ, O. (1985). *Dejar la heroína. Vivencias, contenidos y circunstancias de los procesos de recuperación*. Madrid: Cruz Roja Española, Dirección de Acción Social.
- KUPER, A. (1973). *Antropología y antropólogos. La escuela británica (1922-1972)*. Barcelona: Anagrama.

- LLOBERA, J. R. (comp. i ed.) (1975). *La antropología como ciencia*. Biblioteca Anagrama de Antropología. Barcelona: Anagrama.
- MARTÍNEZ ORÓ, D. P. (2019). «Entrevista con Oriol Romaní. Antropólogo, activista y pionero de la investigación en el ámbito de las drogas». *Cáñamo*, 258: 43-58.
- PRAT, J. (1972). «El Ex-voto. Un modelo de religiosidad popular en una comarca de Cataluña». *Ethnica*, 4: 137-168.
- PRAT, J. (1973). «Estructura y conflicto en la familia pairal». *Ethnica*, 6: 132-180.
- PRAT, J. (1976). *Organización social y mitología en el Gironés: una aproximación antropológica al «pairalisme» catalán*. Tesis de doctorat. Universitat de Barcelona (no publicat).
- PRAT, J. (1977). «Una aproximación a la bibliografía antropológica sobre España». *Ethnica*, 13: 131-171.
- PRAT, J. (1983). «Guies de treball: l'experiència religiosa ordinària». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 2: 143-170.
- PRAT, J. (coord.) (1985-1986). «Trenta anys de literatura antropològica sobre Espanya». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 4-5.
- PRAT, J. (coord.) (1990-1991). *Antropologia de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris*. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 8.
- PRAT, J. (coord.) (1992-1993). *Antropologia de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris*. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 9.
- PRAT, J. (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel Antropología.
- PRAT, J. (coord.) (1999). *Investigadores e investigados. Literatura antropológica sobre España desde 1954*. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, edició especial.
- PRAT, J. (2005). «Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya. Petita reflexió amb motiu dels vint-i-cinc anys d'«Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya'»». *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 6, [en línia]. <<https://raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/51449>>. [Consulta: 31-01-2022].
- PRAT, J. (2007). *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Barcelona: Bellaterra.
- PRAT, J. (2011). «¿Por qué caminan? Una mirada antropológica sobre el Camino de Santiago». A NOGUÉS, A. M. i CHECA, F. (comp.). *La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra*. Sevilla: Demos, p. 495-529.
- PRAT, J. (2017). «La seducción de la antropología: memorias otoñales». A: VICENTE, T.; ALBERT, M. i PASTOR, M. J. (ed.). *Antropología en transformación: sentidos, compromisos y utopías*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, p. 135-189.
- PRAT, J. (2017). *La nostalgia de los orígenes. Chamanes, gnósticos, monjes y místicos*. Barcelona: Kairós.

- PRAT, J. (2018). «*Laudatio del Dr. Claudi Esteva: el paper institucionalitzador*». A: *Homenatge a Claudi Esteva Fabregat. Arxiu d'Etnografia de Catalunya* 19: 81-86, [en línia]. <<https://raco.cat/index.php/AEC/article/view/356133>>. [Consulta: 31-01-2022].
- PRAT, J. i COMAS D'ARGEMIR, D. (2019). «Quaranta anys de l'Institut Català d'Antropologia (ICA). Una mirada retrospectiva». *L'Avenç. Revista d'història i cultura*, 453: 46-53.
- PRAT, J.; COLOBRANS, J i MARTÍNEZ, A. (1996). «Entrevista con Claudi Esteva Fabregat». A: PRAT, J. i MARTÍNEZ, A. (comp.). *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva Fabregat*. Barcelona: Ariel, p. 15-27.
- PRAT, J.; COMELLES, J. M.; PUJADAS, J. J. i COMAS D'ARGEMIR, D. (1981). «Arxiu d'Etnografia de Catalunya». *Comentaris d'Antropologia Cultural*, 3: 49-57.
- PRAT, J.; MORENO, I.; MARTÍNEZ VEIGA, U. i CONTRERAS, J. (ed.) (1991). *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus.
- PUJADAS, J. J. (1973). «Etnolingüística del Valle de Bielsa». *Ethnica*, 6: 181-234.
- PUJADAS, J. J. (1977). *Aspectos etnolingüísticos del Alto Aragón. Etnociencia y taxonomías folk*. Tesi de doctorat. Universitat de Barcelona. (no publicat).
- PUJADAS, J. J. (1980). «Breu esbós de la vida i obra de Josep Ma. Batista i Roca amb motiu de la seva mort». *Quaderns de l'ICA*, 1: 99-111.
- PUJADAS, J. J. (1982). «Què és i què pretén l'Arxiu d'Etnografia de Catalunya». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 1: 7-10.
- PUJADAS, J. J. (1984). «Guies de treball: guia general per a l'estudi de l'etnicitat i dels processos migratoris». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 3: 139-172.
- PUJADAS, J. J. (coord.) (1987). *Etnicitat i qüestió nacional. Universitas Tarraconensis*.
- PUJADAS, J. J. (1992). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: CIS.
- PUJADAS, J. J. (1993). *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: Eudema.
- PUJADAS, J. J. (1996). «Antropología urbana». A: PRAT, J.; MARTÍNEZ, A. (comp.). *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudi Esteva Fabregat*. Barcelona: Ariel, p. 241-255.
- PUJADAS, J. J. (2000). «El método biográfico y los géneros de la memoria». *Revista de Antropología Social*, 9: 127. <<https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO0000110127A>>. [Consulta: 31-01-2022].
- PUJADAS, J. J. (2004). *Etnografía*. Barcelona: UOC.
- PUJADAS, J. J. (2012). «Itinerarios metropolitanos: policentrismo, movilidad y trayectorias personales en la Ciudad porosa». *Biblio3W Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, 17, [en línia]. <<https://revistes.ub.edu/index.php/b3w/article/view/25955>>. [Consulta: 31-01-2022].

- PUJADAS, J. J. (2017). «Urbanismo invasivo, asimetrías territoriales y secuelas sociales: una etnografía de la movilidad cotidiana en Cataluña». A: PALENZUELA, P. (coord.). *Antropología y compromiso. Homenaje al profesor Isidro Moreno*. Barcelona/Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla i Icaria Antropologia, p. 229-261.
- PUJADAS, J. J. (coord.) (2018). «Introducció». *Homenatge a Claudi Esteva Fabregat. Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 19: 7-21, [en línia]. <<https://raco.cat/index.php/AEC/article/view/356133>>. [Consulta: 31-01-2022].
- PUJADAS J. i BARDAJÍ, F. (1987). *Los Barrios de Tarragona. Una aproximación antropológica*. Tarragona: Ajuntament de Tarragona.
- PUJADAS, J. J. i COMAS D'ARGEMIR, D. (1994). *Estudios de antropología social en el Pirineo Aragonés*. Zaragoza: Diputación General de Aragón.
- PUJADAS, J. J.; SORONELLAS, M. i CASAL, G. (2007). *Cada casa és un món. Família, economia i arquitectura a la Cerdanya. Temes d'Etnologia de Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Rodríguez Cuevas, L. (2003). «Manuel Gutiérrez Estevez: un antropólogo de ayer y hoy». *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 29. <<https://www.aibr.org/antropologia/boant/entrevistas/ABR0301.html>>. [Consulta: 31-01-2022].
- ROMANÍ, O. (1982). *Droga i subcultura: una història cultural del «haix» a Barcelona (1960-1980)*. Tesis de doctorat. Universitat de Barcelona. (no publicat).
- ROMANÍ, O. ([1983] 1986; 2015). *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota*. Barcelona: Anagrama i Libros de Ítaca.
- ROMANÍ, O. (1996). «Antropología de la marginación». A: PRAT, J. i MARTÍNEZ, A. (comp.). *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudi Esteva Fabregat*. Barcelona: Ariel, p. 303-318.
- ROMANÍ, O. (1999). *Las drogas. Sueños y razones*. Barcelona: Ariel.
- ROMANÍ, O. (2008). «Políticas de drogas: prevención, participación y reducción del daño». *Salud colectiva*, 4(3): 301-318.
- ROMANÍ, O. (coord.) (2010). *Jóvenes y riesgos ¿Unas relaciones ineludibles?* Barcelona: Bellaterra.
- ROMANÍ, O. (2018). «Notes incidentals sobre el Dr. Esteva». A: *Homenatge a Claudi Esteva Fabregat. Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 19: 265-272 [en línia]. <<https://raco.cat/index.php/AEC/article/view/356133>>. [Consulta: 31-01-2022].
- ROMANÍ, O. i CASADÓ, L. (ed.) (2014). *Jóvenes, desigualdades y salud. Vulnerabilidad y políticas públicas*. Tarragona: Publicacions URV.
- ROMANÍ, O.; COMELLES, J. M. i 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. M.; VALDÉS, M. i MAIDEU, E. (ed.). *Comportamientos sexuales*. Barcelona: Ed. Fontanella, p. 290-303.

José Alcina y el «segundo nacimiento» de la antropología en Andalucía y el Estado español

Isidoro Moreno Navarro

Universidad de Sevilla

Para Joan Josep Pujadas,
compañero en el esfuerzo por consolidar la antropología
como disciplina en nuestras universidades
y como herramienta de conocimiento de nuestras sociedades.

Considero que, antes de que desaparezcamos quienes fuimos testigos, y en algunos casos incluso modestos actores, del que se ha llamado «segundo nacimiento» o «re-fundación» de la antropología en nuestros países y en el Estado español, es necesario que tratemos de rellenar algunos vacíos de información o conocimiento sobre cómo aconteció aquel proceso. Sobre todo, para que puedan entenderlo de forma adecuada las nuevas generaciones de antropólogas y antropólogos.

Es sabido que la antropología comenzó a reemerger de manera muy lenta, y por caminos no poco intrincados, en la década de los sesenta del siglo pasado, principalmente en tres lugares: Barcelona, Madrid y Sevilla. Cuando yo ingresé en la universidad de esta última ciudad a principios de aquella década, la palabra *antropología* apenas se conocía o, cuando más, evocaba una técnica de medición de cráneos. Mientras, su equivalente en aquel tiempo en la mayor parte de Europa, *etnología*, se reducía, en las pocas universidades en las que de alguna manera existía, a un mero apéndice auxiliar de la prehistoria a efectos de comparación entre la humanidad prehistórica y nuestros «contemporáneos primitivos», quienes supuestamente serían sus supervivientes.

Solo Julio Caro Baroja, desconectado por completo de la universidad y sin discípulos, se desarrolló como antropólogo e historiador social. La instauración y permanencia del franquismo, con su férrea censura ideológica y su control de las universidades, fue la principal, aunque no única, responsable de esta penosa situación. Quienes podían haber sido sus practicantes en las décadas centrales del siglo xx tuvieron que marchar al exilio al final de la Guerra Civil, dejando aquí un vacío desolador. De ello se beneficiaría sobre todo la antropología mexicana, en cuyo despliegue ocuparon un lugar central algunos de ellos¹.

A pesar de que la antropología como tal, sobre todo en los casos de Madrid y Sevilla, y los estudios de folklore, en Cataluña, el País Vasco, Andalucía, Galicia y otros lugares, existieron en el Estado español en la segunda mitad del siglo xix (aunque no llegaron a institucionalizarse en el plano universitario)², incluso ese recuerdo había prácticamente desaparecido tras la Guerra Civil. No sería hasta los años sesenta del siglo xx cuando muy poco a poco comenzó a resurgir la antropología, en principio respondiendo al modelo «integral» propio de Norteamérica, replicado en México, según el cual esta disciplina se consideraba integrada por la arqueología, la etnología, la antropología física y la lingüística. Un modelo aquí más teórico que real, pero que hizo posible que en enero de 1973 pudiera celebrarse, en Sevilla, una *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*³.

Aunque reducida en cuanto al número de participantes, esta reunión fue un verdadero punto de arranque (continuado al año siguiente en Segovia), en el que nos encontramos dos generaciones: la de los maestros, de mediana edad entonces —sin duda, los más significativos de ellos, Claudi Esteva, José Alcina y, un poco más tarde, Carmelo Lisón (este último con una formación en Antropología Social británica, muy diferente a la de los dos primeros)—, y la de quienes habíamos tomado contacto con la antropología principalmente a través de ellos cuando cursamos las licenciaturas en Historia de América de Sevilla o Historia General en Barcelona. Tras concluir estos estudios, la mayoría de las personas que integrábamos esta «segunda generación» habíamos asistido al año de especialización de la Escuela de Estudios Antropológicos,

1 José Alcina describió este vacío y el despliegue de la antropología en México en las páginas de uno de sus últimos libros, de corte autobiográfico (Alcina, 1999b, p. 83 y ss.).

2 Los inicios de la antropología en Madrid, vinculados a la Institución Libre de Enseñanza, fueron estudiados por primera vez por Carmelo Lisón (Lisón, 1972). En lo que se refiere a Andalucía, Encarnación Aguilar y yo mismo estudiamos los comienzos de la antropología y de los estudios de *folk-lore* (Moreno, 1971, 1981; Aguilar, 1987). A propósito de Cataluña y otros lugares del Estado, la bibliografía sobre el tema es hoy relativamente abundante. Para tener una visión de conjunto y de síntesis, es obligado acudir a las publicaciones de Joan Prat, sin duda quien más se ha interesado por la historia de la antropología en España (Prat, 1980, 1991). En contraste, y muy significativamente, son todavía escasos los trabajos sobre la refundación de la antropología en los años sesenta y setenta del siglo xx.

3 Jiménez, A. (coord.). 1975. *Primera reunión de antropólogos españoles. Actas, comunicaciones, documentación*. Universidad de Sevilla. Además de diversos trabajos, la publicación incluía por primera vez un directorio de antropólogos y antropólogas.

dirigida por Esteva, que durante tres cursos (de 1965 a 1968) funcionó en Madrid fuera del organigrama universitario; aunque insuficiente, este año resultó decisivo, por cuanto consolidó nuestra determinación por ser antropólogos.

Sobre Claudi Esteva, con motivo sobre todo de su muerte, acaecida en 2017, se han escrito muchas páginas en las que se subraya su papel central en el reinicio de la antropología no solo en Cataluña, sino también en todo el Estado⁴. A Carmelo Lisón, que tiene una fundación con su nombre en su pueblo natal⁵, le fueron dedicados varios homenajes, tanto en vida como tras su fallecimiento en 2020. Por su parte, a José Alcina —el primero de los tres en morir, recién cumplidos los 79 años, en 2001—, se le dedicaron obituarios y algunos artículos⁶; sin embargo, pienso que aún queda pendiente un análisis que le haga justicia y reconozca adecuadamente su papel también clave en la reinstauración de la antropología no solo en Andalucía, sino en el Estado español.

Entiendo que este insuficiente reconocimiento a José Alcina se debe a tres motivos principales. El primero es que, desde un punto de vista administrativo, nunca ocupó plazas universitarias bajo la denominación de Antropología Cultural o Social, sino de Arqueología Americana e Historia de América Prehispánica. Por otro lado, a partir de finales de los setenta, no frecuentó los congresos ni demás focos de debate antropológico, sino que se centró en el americanismo. En consecuencia, en las dos últimas décadas del siglo xx y durante el poco tiempo que vivió del xxi, fue poco conocido por los nuevos profesores y estudiantes, a pesar de sus numerosas publicaciones, que no están restringidas a los campos de la arqueología y la etnohistoria, sino que también entran de lleno en el de la reflexión antropológica.

El segundo motivo es el vacío a su persona que inexplicablemente —dejémoslo ahí— practicaron cuando su jubilación forzada algunos de sus discípulos de la Complutense, a pesar del apoyo que habían recibido del maestro para consolidar su carrera, lo cual contrasta con el prestigio de José Alcina, sobre todo en países de la América indoafrolatina.

Por último, el tercer motivo quizá sea que quienes nos declarábamos sus discípulos, principalmente —aunque no solo— de su etapa sevillana, nos centramos a su muerte en conseguir la publicación póstuma del libro que recién había concluido, por considerarlo el mejor homenaje que podíamos hacerle (lo cual cumplimos en el acto inaugural, a él dedicado, del Congreso de Antropología de 2005 organizado en Sevilla

4 Véanse los diversos artículos del número 18 del *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* (1987). Entre ellos, se incluye un texto mío sobre el papel de Esteva en este proceso (Moreno, 2018).

5 Fundación Centro Humanístico Lisón-Donald, en La Puebla de Alfindén (Zaragoza), muy activa y en cuyo patronato hay varios antropólogos que fueron sus discípulos, junto con políticos que es de suponer son de ideología cercana a la de Carmelo (entre ellos, Herrero de Miñón y Martín Villa).

6 El mismo Alcina nos ha dejado varios apuntes autobiográficos (Alcina, 1987a, 1987b, 1999b, 1999d). Entre los textos escritos sobre él, cabría destacar el de Paz Cabello (Cabello, 2004).

por la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español [FAAEE] y la Asociación Andaluza de Antropología [ASANA)]⁷.

Para paliar, al menos en parte, este déficit de conocimiento, el Departamento de Antropología Social de Sevilla, con la colaboración de ASANA, organizó el pasado octubre de 2021 una jornada de homenaje a Alcina, al cumplirse el veinte aniversario de su muerte. Se celebraron varias mesas redondas en las que participamos algunos de quienes fuimos sus discípulos «en sus años sevillanos» y yo tuve a mi cargo la conferencia inaugural. También se colocó una placa con su nombre en la facultad.

Esta fue la tercera ocasión en la que, fuera de mis clases, hablaba públicamente de quien siempre ha sido mi referencia intelectual y, por tanto, mi maestro, no tanto en lo que se refiere al cómo hacer antropología —porque él la practicó, sobre todo, mediante la arqueología antropológica y la etnohistoria— sino al para qué y para quiénes practicarla.

La primera vez había sido en el cementerio madrileño de la Almudena, al día siguiente de su muerte, ocurrida el 28 de octubre de 2001 tras una rápida enfermedad. Antes de su incineración, y a petición de su familia, dirigí a los presentes unas palabras en nombre de esta y de cuantos le admirábamos y queríamos. Es fácil comprender mi emoción aquel día, como la de tres semanas antes cuando, recién llegado de una estancia en México, me informaron de que José Alcina estaba ingresado en el Hospital de la Paz por una enfermedad ya irreversible y fui a despedirme de él cuando su cuerpo frágil ya se aprestaba para la marcha.

La segunda vez que hablé de Alcina en público fue en 2005, al cumplir su voluntad de publicar el que sin duda es su testamento intelectual, el citado libro que había terminado poco antes de caer enfermo: *Justicia y libertad. La larga marcha hacia un futuro incierto*. Una obra voluminosa, resultado de muchos años de investigaciones y, sobre todo, de reflexiones sobre nuestro mundo actual y sus problemas desde una mirada antropológica. De ese libro fui el editor y prologuista, porque cuando él murió yo tenía un ejemplar del texto original, ya finalizado, que me había enviado para que le hiciera observaciones o comentarios antes de entregarlo para su publicación. Al texto no le faltaba ni le sobraba nada y logramos publicarlo, con un prólogo que escribí al efecto, en la editorial de la Universidad de Sevilla, con el apoyo de ASANA. Lo presentamos en el acto inaugural del x Congreso de Antropología organizado por la FAAEE.

La tercera vez, como decía, ha sido al cumplirse el veinte aniversario de su muerte, cuando hemos homenajeado a Alcina en Sevilla algunos de quienes tuvimos la suerte de conocerlo personalmente y aprovechar su magisterio —en mi caso prolongándolo en una relación de amistad que con los años se hizo cada vez más estrecha— y muchos de quienes lo conocen solo de oídas por nuestra mención en las clases de Etnología de Andalucía o de Antropología de los Pueblos de España, o por la lectura de alguno de sus libros o artículos.

⁷ Alcina, 2005.

La triple dimensión de José Alcina

Desde un principio, es necesario destacar que la personalidad y la trayectoria de José Alcina no se pueden reducir a la de un profesor-investigador muy notable. Junto con esta faceta, que sin duda hay que profundizar, es preciso considerar otras dos dimensiones estrechamente imbricadas con ella: la pedagógica y la ético-política. Solo teniendo en cuenta las tres, es posible entender la significación de Alcina.

En efecto, pocos años antes de su muerte, Alcina se autodefinió certeramente en pocas palabras: «Soy arqueólogo, pero lo que me interesa, en verdad, es la antropología; lo que me importa verdaderamente es la educación y lo más determinante para mí es la ideología»⁸. Y ello porque se adscribía de manera explícita en la que siempre llamaba «tenué tradición minoritaria» de los disidentes y heterodoxos, cuyos principales representantes habían sido, entre otros, Luis Vives, Bartolomé de las Casas, Jovellanos, Antonio Machado Núñez, Ramón y Cajal, y Giner de los Ríos. De ahí su humanismo antidogmático y su defensa, por encima de todo, de la diversidad cultural y de los colectivos «otros» de perdedores y oprimidos: los indios, las mujeres, los pueblos nación no reconocidos como tales...

Nunca amasó rencores, a pesar de que algunos le volvieron la espalda por la firmeza de sus convicciones y su rechazo a la estupidez institucionalizada, a lo «políticamente correcto» y a lo que suele denominarse, de manera cínica, *realismo*. No he conocido a nadie que, como él, a medida que cumplía años fuera haciéndose más sincero, más rebelde y más radical (más buscador de las raíces de los problemas, sin dejarse atemorizar por las consecuencias que ello pudiera depararle).

A él podrían aplicarse perfectamente las palabras de Albert Camus que el propio Alcina cita en el librito casi autobiográfico que es clave para conocer su pensamiento, *Antropólogos y disidentes*: «El mundo donde vivo me repugna, pero me siento solidario con los hombres que en él sufren»⁹. Para él, esos hombres son, sobre todo, «los indios de la época precolombina o de la época colonial aún no acabada hasta el presente, pero también los campesinos —indios o no—... y también las mujeres, allí y aquí, en esta o en cualquier orilla, siempre sojuzgadas por los que debieran haber sido sus compañeros; y también los niños, esclavizados, explotados por unos y por otros»¹⁰.

⁸ Alcina, 1999, p. 8.

⁹ *Op. cit.*, p. 10.

¹⁰ *Ibid.*

Trayectoria personal, profesional y científica

José Alcina Franch nació en Cullera (Valencia) el 23 de agosto de 1922. Su padre era un conocido odontólogo, profesión que siguió también su hermana, mientras que su otro hermano fue catedrático de literatura. De su matrimonio con Josefina Palop, profesora de Historia de América, tuvo dos hijos y una hija. En sus últimos años, adoraba especialmente a su nieta, a la que veía casi a diario.

De 1932 a 1939 estudió el bachillerato en el Instituto-Escuela de Valencia, que era la versión para la enseñanza secundaria de la Institución Libre de Enseñanza. Como repetía Alcina, allí no se aprendían solo materias, sino valores. Estos le acompañarían toda su vida.

En el pequeño libro antes citado, hacía una breve presentación de la Institución desde sus comienzos en 1876, a fin de enmarcar lo que fue el Instituto-Escuela, creado por esta en 1918 y donde transcurrió su paso de la niñez a la juventud. En este texto señala que la intención era, por una parte, ensayar un nuevo sistema educativo, desde la primaria hasta la universidad, sin exámenes como único criterio de control de los conocimientos y aptitudes, «tratando de evitar que los alumnos mejores se crean dispensados de mayor esfuerzo y los menos dotados se desalienten». En lugar de estos, se fomentaba el contacto entre profesores y alumnos, tanto en el aula como fuera de esta, mediante trabajos escritos u orales, prácticas y excursiones.

Por otra parte, el Instituto también tenía como objetivo ser una escuela de formación y de mejora de la calidad del profesorado. De ahí que Alcina se considerase «un privilegiado» por haber podido disfrutar de la institución en Valencia desde 1932 hasta 1939; un disfrute que no pudo interrumpir siquiera el estallido de la Guerra Civil, de la que rememoraba acontecimientos como «el golpe de mano de la plaza de Tetuán en el que tantos anarquistas morirían a manos de los stalinistas responsables de la «ley y el orden» que venía de Moscú» o experiencias personales, como ver el filme «*El acorazado Potemkin* en el cine Rialto» o «la detención de mi padre por un cretino revolucionario que creía que las ideas democráticas eran incompatibles con el sombrero de fieltro que el Señor Doctor que era mi padre no podía abandonar ni siquiera en plena revolución...».

Añadía: «Todos esos recuerdos se mezclan con los de las carreras a los refugios contemplando de prisa a nuestros «chatos» luchando con los aviones «nacionales» en el cielo de Valencia... Al final de ese camino absurdo y trágico de la guerra, una vez más, esa tenue tradición de la disidencia se estrechó hasta casi desaparecer. El aire nuevo de libertad y progreso vino a quedar aplastado bajo la vieja losa sepulcral de la tiranía y el oscurantismo: ¡1939!»¹¹.

11 *Op. cit.*, pp. 79-80.

El contraste entre los aires de libertad del Instituto-Escuela y la universidad franquista de los años cuarenta, los más duros de la represión, debió de suponer un *shock* enorme para el joven Alcina. Este rememoraba «las aburridas y estúpidas re-tahílas de nombres que dictaban profesores anodinos... salidos de no se sabía dónde ante el desierto intelectual dejado por los expedientados y exiliados», y como «varios inocentes y temerarios compañeros de curso planeábamos acciones supuestamente subversivas y descubríamos el marxismo más en su praxis política que en su compleja teoría todavía inaccesible»¹².

Pensando en aquellos años, Alcina comentaba:

Se ha dicho, pero acaso no suficientemente, en qué trágica orfandad quedábamos quienes participando de una ideología similar a la de aquellos que iban camino del exilio, compartiendo los mismos anhelos de mejoramiento y progreso de nuestro país que tenían aquellos que se iban, nos quedábamos inevitablemente atrapados en esta España que en aquellos momentos era como una trampa mortal, como un sarcófago sellado por la más cruel losa sepulcral que era el franquismo. Esto fue particularmente grave en el ambiente intelectual y universitario. Quienes entrábamos en la Universidad en aquellos primeros años de la década de los 40 no hallábamos más que un desierto: viejos profesores desilusionados, o mediocres sustitutos de aquellos que habían separado temporal o definitivamente de la cátedra, o de quienes habían optado por el exilio¹³.

En 1946, se licenció en Historia en la Universidad de Valencia y dos años después se doctoró en la Universidad Central. Fueron años de dudas respecto a su dedicación profesional. Así, se acercó a la historia del arte y a la arqueología: entre 1946 y 1948 ejerció de ayudante de arqueología y prehistoria en Valencia y su tesis versó sobre la biblioteca de Alfonso V de Aragón en Nápoles. Pero, casi por casualidad —confiesa—, empezó a leer a Kroeber y a Lowie, en las traducciones del Fondo de Cultura Económica de México, y «se enamora» de la antropología.

Los años del 1950 al 1952 fueron claves para definir su trayectoria. Consiguió una beca para trabajar en el Museo del Hombre de París y luego otra para México, que le permitieron acceder a la formación en antropología y también reafirmar sus convicciones éticas y políticas:

Cuando llegué a París era como si me asomase por una privilegiada ventana al mar, al viento y al sol del verano. De aquellos años recuerdo que cuando llegaba a la frontera, de regreso, era como si recibiese una bofetada: en un momento pasaría de la libertad al calabozo. Las manos inquisitoriales de los carabineros nos recordaban que aquella libertad concluida era meramente provisional¹⁴.

¹² *Op. cit.*, pp. 8-9.

¹³ *Op. cit.*, pp. 93-94.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 95.

Más decisiva aún fue su estancia en México. Allí, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y otras instituciones, volvió a encontrar a algunos de sus antiguos compañeros y a varios de quienes deberían haber sido aquí sus maestros: el patriarca de todos, Pere Bosch i Gimpera y, junto con él, Joan Comas, Pedro Armillas, José Luis Lorenzo, Ángel Palerm, Santiago Genovés y Claudi Esteva (este, el más joven)¹⁵. Trabajó una fuerte amistad con la mayoría de ellos y allí conoció y asimiló el indigenismo y los planteamientos antirracistas, a la vez que adoptó una posición firme en el campo del evolucionismo multilíneal. Desde entonces, y ya para siempre, Alcina se asentó en el ámbito de la antropología americanista.

Al regreso de estos dos fértiles años, fue nombrado profesor adjunto de Historia de América Prehispánica y Arqueología Americana en Madrid hasta que en 1959 obtuvo por oposición la cátedra con ese nombre en la Universidad de Sevilla, en la sección de Historia de América de su Facultad de Filosofía y Letras. Él nos evoca sus primeros días en una universidad y una ciudad de las que nada antes conocía:

El 12 de octubre —día de la Raza se decía todavía entonces— pronuncié mi primera conferencia en mi nueva universidad. Un público atónito escuchaba mi discurso ensalzando la «visión de los vencidos» de México —indios mexicas, cholultecas, tlaxcaltecas—, aquellos que habían sido sojuzgados por Hernán Cortés. Luego lo he sabido: hartos de la «España imperial» y de las consignas de «por el Imperio hacia Dios», mis inminentes discípulos estaban oyendo el discurso que siempre habían deseado escuchar. Para esos «mis años sevillanos» el número de mis discípulos no llegaban a la docena. Cuando treinta años después asistí al Congreso de Antropología de Granada, los jóvenes antropólogos andaluces se contaban por centenares. Nada hay en balde. Conforme pasa el tiempo, las conquistas quizás son leves, el ideal, el objeto acaso es huidizo, pero es bien cierto que algo se va logrando. Se conquistó una trinchera, el enemigo va retrocediendo. Nada se logró por completo, pero algo —parcial— se logró¹⁶.

En la facultad sevillana donde aterrizó Alcina, como en todas las demás, preponderaban catedráticos afectos al movimiento nacional franquista, en este caso sobre todo miembros del Opus Dei o de su ámbito de influencia. Pero había algunas excepciones, con las que pronto conectó: Guillermo Céspedes del Castillo (de Historia de América), Agustín García Calvo (de Latín y Griego, pero sobre todo ácrata), Marcos Dorta (historiador del arte), Francisco López Estrada (catedrático de Literatura)...

El exilio interior de quien se sentía parte de la «tenue tradición de la disidencia» respecto al pensamiento conservador —en esa época declaradamente reaccionario y fascista— se tradujo en una dedicación muy intensa a la labor docente e investigadora. Al margen de impartir la asignatura con el título de la cátedra (en la que la arqueología

¹⁵ *Op. cit.*, p. 83 y ss.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 116.

era una arqueología antropológica muy diferente de la arqueología clásica que se daba en la facultad, la cual, de hecho, se insertaba en la historia del arte), Alcina fundó el Seminario de Antropología Americana, que desde un punto de vista institucional no pasaba de ser una placa y un membrete, pero que implicaba introducir por primera vez el término *antropología* en la universidad.

Ello le dio pie a incorporar otra asignatura, con la denominación de Antropología y Etnología de América, en la que pudo desarrollar una introducción a la antropología complementada con ejemplos concretos de los pueblos indígenas americanos. La estrategia se demostró adecuada. Años más tarde, todavía en la etapa inicial de la institucionalización de la antropología, escribiría al respecto: «Una rama especializada (la Antropología Americanista), que había nacido de la nada, tiene hoy que dar origen al tronco del que debió nacer»¹⁷.

Dentro de la antropología, Alcina se situaba principalmente en el terreno de la arqueología (de una arqueología entendida siempre como «un método de la antropología») y secundariamente en la etnohistoria. Con todo, su objetivo en aquellos años —que luego consideraría «los más fecundos» de su vida—, fue atraer a sus alumnas y alumnos al campo de la antropología general y conseguir que se orientaran hacia uno de los dos ámbitos de investigación con más posibilidades en Sevilla: el de la etnología de Andalucía y el de la etnohistoria. En el primero, venían realizando trabajos de campo algunos antropólogos extranjeros (Foster, Pitt-Rivers y otros), pero todavía ningún andaluz ni español, desde los folkloristas del siglo xix, había realizado estudios antropológicos, dado el total eclipse de la disciplina en Andalucía (y en todo el Estado español) durante décadas. En el segundo, el «campo» no podía estar más cercano, a pocos cientos de metros de la propia universidad: el Archivo de Indias, una fuente casi inagotable de documentos a los que consideraba que podía aplicarse una metodología antropológica.

Así, desde 1962 hasta 1964, emprendió un proyecto que denominó Etnología de Andalucía Occidental y al que incorporó a varios de los escasos alumnos (casi todas alumnas) que ya habían llegado al final de la licenciatura, así como a algunos de los pocos estudiantes (entre ellos, yo mismo en el año 1964) que cursábamos las asignaturas que impartía en la especialidad de Historia de América, haciendo labores complementarias de gabinete.

Los objetivos científicos del proyecto, al igual que el instrumental metodológico, eran modestos, pero se trataba de la primera investigación antropológica emprendida hasta entonces en una universidad española. Se inscribía en la corriente teórica de las «áreas culturales»¹⁸, muy en boga en esa época, sobre todo en el ámbito de la antro-

¹⁷ Alcina, 1972, pp. 17-18.

¹⁸ Steward, 1955.

pología norteamericana y latinoamericana, y se utilizaron guías para la recolección y clasificación de datos, como la de Murdock, adaptadas al caso.

A pesar de las limitaciones, al menos una parte del material recabado —consistente en entrevistas, fotografías y fichas de observación— es muy interesante, sobre todo contemplado hoy, cuando han transcurrido ya sesenta años. También es interesante, y muestra una fina perspicacia antropológica, el intento de «conclusiones» o, mejor, de establecer hipótesis plausibles sobre algunos aspectos centrales de la estructura social y de la cultura de la Baja Andalucía que Alcina plantea en el informe final dirigido a las instancias del Ministerio de Educación¹⁹ que le habían concedido la modesta subvención que hizo posible ese primer ensayo de trabajo de campo antropológico en equipo realizado en Andalucía.

De todos modos, el objetivo más importante del proyecto era tratar de suscitar la vocación antropológica en quienes participaran en él (con limitada formación teórico-metodológica, como no podía ser de otra manera). Durante varias temporadas cortas, se llevó a cabo el trabajo de campo en varios municipios de las provincias de Sevilla, Huelva y Cádiz seleccionados a partir de una serie de criterios; se hicieron fichas y fotografías, y se elaboraron algunos materiales.

Alcina era consciente tanto del alcance necesariamente limitado de la investigación como de las insuficiencias de esta; por ello, nunca se decidió a publicar los resultados²⁰. Pero eso no le impidió afrontar la tarea con gran entusiasmo, porque, como siempre afirmaría, la finalidad principal del proyecto era ofrecer una práctica de campo, una experiencia de investigación antropológica en equipo, a sus alumnos recién licenciados o avanzados. Todo ello, desde una antropología no colonizada, en contraste con la que se estaba realizando y luego se consolidaría tanto en Andalucía como en el conjunto del Estado²¹.

La mayoría de quienes estuvieron involucrados en el proyecto Etnología de Andalucía Occidental, salvo mi caso, abandonaron la universidad o elaboraron su tesis de licenciatura —y en algunos casos también la tesis doctoral— en el otro campo que abrió Alcina, el de la etnohistoria, en el marco de un proyecto sobre etnohistoria del norte de México²². Posteriormente, Alfredo Jiménez dirigió este campo hasta su

19 El *Informe* (Alcina, 1964) permanece inédito, aunque me consta que varios colegas como Juan Agudo trabajan actualmente sobre él. El propio Alcina hace referencias al mismo en un artículo de 1972 y, sobre todo, en otro de 1989 (Alcina, 1972 y 1989).

20 Si consta que impartió algunas conferencias utilizando algunos de los materiales: «La Feria de Sevilla», en 1962; «Aproximación a Andalucía» en el Instituto Británico, en 1964, y «Etnología de Andalucía» en los Cursos para Extranjeros de la Universidad en 1965. También, paralelamente al proyecto, en aquellos años dirigió la tesis de licenciatura de Gerald Guidera: *El toro de lidia en la Baja Andalucía y sus implicaciones antropológicas* (no publicada).

21 Moreno, 1984, 1986.

22 Alcina, 1972. Dentro de este proyecto, llevaron a cabo investigaciones Alfredo Jiménez, Isabel Rodríguez, Isabel Eguilaz, Beatriz Suñe, Luisa Vila, Asunción Medel y Pilar Sanchiz. El primero y la última fueron quienes consolidaron en la Universidad de Sevilla el ámbito de la etnohistoria. Las otras citadas desaparecieron pronto por unos motivos u

traslado voluntario al Departamento de Historia de América, descolgándose así del recién creado Departamento de Antropología Social cuando se consolidó la estructura departamental actual en las universidades, en la segunda mitad de los años ochenta.

Otro de los empeños en que se embarcó Alcina en sus años sevillanos fue la organización del 36.º Congreso Internacional de Americanistas, del que fue secretario general. Desde 1935 no se había celebrado en el Estado español ninguno de estos importantes congresos (que eran y siguen siendo multidisciplinarios, pero en los que la antropología ha ocupado siempre un lugar central). Las razones de ello eran claramente políticas, pero Alcina se empeñó en que se llevara a cabo, con el objetivo tanto de dar visibilidad universitaria a la antropología y al americanismo en general como de posibilitar un encuentro, que consideraba clave para desarrollar la disciplina aquí entre algunos de los exiliados que, como él, vivían el exilio interior, y los nacidos ya bajo el franquismo.

Muchos fueron los inconvenientes de todo tipo para su realización: la intransigencia de algunos de quienes habían jurado no volver a España mientras estuviera vivo el dictador, y, sobre todo, la falta total de apoyo institucional, e incluso boicot, de las universidades en que habían de desarrollarse sus sesiones, sobre todo de la de Sevilla. En concreto, en las tareas previas de organización y durante los actos en esta ciudad (donde debía clausurarse el congreso, tras su apertura en Barcelona y su continuación en Madrid), Alcina tuvo que echar mano de voluntarios, que fuimos algunos de sus alumnos y alumnas, ante el vacío del rectorado y del decanato de la facultad, encabezados por declarados franquistas, y la beligerancia o el desprecio de los popes reaccionarios, intelectualmente impresentables, que controlaban el Departamento de Historia de América y la Escuela de Estudios Hispanoamericanos²³.

Alcina se trasladó a Madrid en 1967 para ocupar la cátedra de Arqueología Americana de la Complutense, pero su legado estaba ya consolidándose en Sevilla, en las dos líneas que él abrió, mediante quienes éramos entonces sus discípulos: Alfredo Jiménez, Pilar Sanchiz, Salvador Rodríguez Becerra y yo mismo. Teníamos el desafío

otros: hay que tener en cuenta que la antropología no estaba institucionalizada en la universidad, por lo que cualquier apuesta por profesionalizarse en ella era más que arriesgada. De aquel grupo participante en el proyecto, solo yo (que había tenido un papel casi periférico en él) aposté decididamente por centrarme en el estudio antropológico de Andalucía y efectué para mi tesis un «estudio de comunidad» en el pueblo aljarafeño de Carrión de los Céspedes, que analicé en los años 1968 y 1969, tras mi paso por la Escuela de Estudios Antropológicos en Madrid, el cual presenté en 1970. Pronto también se incorporó a esta línea Salvador Rodríguez Becerra, con una tesina sobre la vivienda en la comarca del Aljarafe, aunque su tesis la hizo también en etnohistoria. Después ya vendrían otras y otros, pertenecientes a las siguientes generaciones académicas.

23 Que esto es así se comprueba fácilmente no solo en las publicaciones de sus miembros y el lugar de estas, sino también en el programa de estudios de la sección de Historia de América. En este había una asignatura sobre la «Pacificación de América», otra de «Instituciones canónicas indianas» y varias más que en su propia denominación ya reflejaban cuál era su orientación ideológica. Además, en Sevilla, la Escuela de Estudios Hispanoamericanos del CSIC (versión franquista del Centro de Estudios de Historia de América creado durante la República y eliminado en 1936 tras el golpe de estado militar-fascista) estaba totalmente dominada por el Opus Dei.

de continuar su labor y expandir e institucionalizar la antropología en la universidad hispalense. Con nuestros errores, aciertos y diversidad de enfoques, el resultado fue que, menos de seis años después de la marcha de Alcina, aunque con su apoyo indispensable, la facultad sevillana se convirtió en la sede de la Primera Reunión de Antropólogos Españoles, a finales de enero de 1973. Era la primera vez que se visibilizaba en el Estado español, en el plano colectivo, la antropología (entendida esta no solo como antropología social o etnología, sino integrada también por la arqueología antropológica, la etnohistoria y la antropología física).

Nos reunimos un pequeño grupo de dos generaciones distintas procedentes de Barcelona, Madrid y Sevilla para plantear visiones y presentar trabajos ya finalizados o en realización²⁴. Ello también conllevó la institucionalización de encuentros periódicos: al año siguiente, se celebró en Segovia la segunda reunión, en cuya organización siguió teniendo Alcina un papel central, hasta desembocar en el Primer Congreso, realizado en Barcelona en 1977, ya con asistencia numerosa y centrado específicamente en la antropología social o etnología, como era general en Europa (un congreso en el que el protagonismo fundamental recayó en la emergente «segunda generación» de antropólogos, hoy jubilados o, quienes pertenecemos a ella, en vísperas de hacerlo).

En sus primeros años en Madrid, Alcina se centró en sacar adelante la subsección de Antropología dentro de los estudios de historia de América, lo que también consiguió²⁵. Se dedicó igualmente a consolidar y dar mayor visibilidad a la *Revista Española de Antropología Americana* y, sobre todo, a desarrollar tres proyectos sucesivos de excavaciones en América: en los Andes peruanos (en Chinchero e Ingapirca), en la costa de Esmeraldas (en el norte de Ecuador) y en Guatemala (este último interrumpido a consecuencia de la ruptura de las relaciones diplomáticas en 1980 por el asalto e incendio de la embajada española por parte de fuerzas armadas del gobierno guatemalteco, en el que murieron 37 personas). Aunque con una centralidad indudable de la arqueología, todos estos proyectos fueron planificados con una perspectiva pluridisciplinaria, incorporando a etnohistoriadores, antropólogos e incluso lingüistas²⁶.

En los años ochenta, Alcina consiguió organizar, por primera vez en el Estado español y una de las primeras en Europa, unas jornadas de encuentro entre antropólo-

24 *Primera Reunión...* (1975).

25 (Alcina, 1972). Para este despegue de la antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Complutense, en la sección de Historia de América, Alcina quiso contar conmigo y me brindó la posibilidad de incorporarme a ese proyecto. Sin embargo, no acepté porque mi horizonte era tratar de desarrollar la antropología en mi país andaluz, considerando también que Carmelo Lisón podría desempeñar perfectamente esa función, como ya estaba haciendo en la Facultad de Políticas.

26 Yo participé en el Proyecto Esmeraldas en dos temporadas de trabajo de campo, en 1972 y 1973, en la ceja de selva del norte del territorio, muy cerca de la frontera colombiana, en el área de poblamiento de la etnia cayapa (posteriormente autorrebautizada como chachi). Allí estudié los patrones de asentamiento indígena y las relaciones interétnicas entre los cayapas (ahora chachis) y la población negra, esta última mayoritaria en el territorio desde el siglo XIX (MORENO, 1978).

gos de diversas nacionalidades (europeos y latinoamericanos) y líderes indígenas. Fue en Madrid, en abril de 1984, en el que llamó «Primer Encuentro Internacional sobre Destrucción Cultural y Derechos Humanos de los Indígenas Americanos». Dos años después, en octubre de 1986, organizó otro evento de características parecidas, pero en el cual el protagonismo central fue ya de los líderes indios: los antropólogos asistimos solo como invitados. Complementariamente, en 1987, convocó y organizó en Sevilla el Primer Simposio Iberoamericano de Estudios Indigenistas, con participación de importantes antropólogos de diversos países, entre ellos su amigo muy cercano Guillermo Bonfill Batalla.

Alcina estaba en su plenitud intelectual y de actividad cuando un despropósito ministerial cambió la norma mediante la cual la edad de jubilación forzosa del profesorado universitario bajó de los 70 a los 65 años. Le tocó sufrir esa aberración, pero más la sufrieron los estudiantes que, a partir del curso 1987/88, ya no pudieron disfrutar de sus clases y del contacto directo con él. No obstante, en los 14 años que transcurrieron desde ese apartamiento forzado de la universidad hasta pocas semanas antes de su muerte, prosiguió e incluso intensificó su actividad en publicación de libros, artículos en revistas científicas, conferencias y presencia en congresos y jornadas. Cualquiera que contemple su dilatado currículum durante estos años puede comprobarlo fácilmente²⁷.

La dimensión pedagógica

Ya he señalado cómo la dimensión pedagógica fue central durante toda la trayectoria de José Alcina en la universidad, tanto en las clases como en las investigaciones que dirigió. La finalidad de unas y otras no era únicamente la impartición de conocimientos y la profundización en estos, sino que tenían también la función de medios para que los estudiantes y licenciados jóvenes adquirieran valores de tolerancia, de respeto a la diversidad, de responsabilidad en el trabajo y de compromiso social, así como una mirada crítica, que él consideraba indispensable, sobre las realidades sociales y culturales.

En este sentido, trató de poner en práctica los principios que había aprendido en su adolescencia y primera juventud en el Instituto-Escuela, que tanto lo marcaron. Por ello escribiría: «el Instituto-Escuela forma parte de mí mismo: no es extraño, por eso, que le profese un especial cariño y que mi relación con él constituya una vocación racional y una constancia emocional»²⁸. De ahí su preferencia por los seminarios, en cuya necesidad insiste para estimular el espíritu crítico mediante la discusión libre y el

²⁷ Para consultar su producción bibliográfica hasta 1987 y algunas aproximaciones a su trayectoria académica, véase el n.º 86 de la revista *Anthropos* (1987). Posteriormente al año de su jubilación, sus libros y artículos se multiplicaron. Si atendemos solo a los libros, hay que destacar muy especialmente, en la vertiente americanista: Alcina, 1987, 1988, 1989, 1990, 1992, 1996. En el ámbito de la teoría y metodología antropológicas: Alcina 1994 y 1999a. Y en el de la reflexión sobre el mundo actual y sus problemas: Alcina 1999b, 2000 y 2005.

²⁸ Alcina, 1999b, p. 71.

trabajo cooperativo y en equipo, sin por ello anular la iniciativa individual en la elección de los temas sobre los que trabajar. De ahí, también, su crítica a los exámenes y su defensa de la asistencia voluntaria a las clases, frente a la obligatoriedad impuesta por la mayoría de los profesores. Para Alcina, la evaluación debe hacerse sobre los trabajos realizados tanto individualmente como en pequeños grupos.

En varios textos²⁹ y, sobre todo, en *Aprender a investigar*³⁰, desarrolla una dura crítica contra la situación de la investigación y la docencia en la Universidad española. El objetivo de este libro en particular era contribuir a «que no se frustren tantos buenos estudiantes a los que nunca se enseñó a investigar» y ayudar a que «algunos profesores jóvenes y de pensamiento abierto no se adocen repitiendo la experiencia de sus antecesores, se responsabilicen de su función social e intenten enseñar lo que quizá a ellos nunca enseñaron: a investigar».

También es muy crítico respecto a la organización de la docencia, al profesorado y a las propias funciones de la institución. Para Alcina, en esta «hay muchos profesores, pero son escasísimos los maestros». Añadía: «El profesor debe hacer comprensibles las cosas, pero sin simplificarlas... y debe generalizar, pero haciendo ver que esa generalización remite a una realidad que, de por sí, es particular». Le parece especialmente grave la masificación de los cursos de introducción y el que estos se impartan, con muy pocas excepciones, precisamente por los profesores con menos experiencia. Arremete también contra el vicio de los contenidos repetitivos de las asignaturas en años sucesivos y la escasez de opiniones críticas sobre las «teorías al uso» cuando estas son presentadas.

Tampoco el alumnado queda libre de censura. Refiriéndose a él, escribe Alcina: «Hoy es fácil para muchos entrar en la Universidad, pero no ocurre lo mismo en cuanto a que la Universidad entre en ellos..., pero muchas veces no por torpeza de los estudiantes, sino por la incompetencia de los supuestos [maestros]».

Alcina se rebela contra las funciones que en la práctica cumplen nuestras universidades en contraste con las que deberían cumplir:

Para muchos, en mi opinión malos universitarios, la Universidad es la institución encargada de transmitir el saber científico a las jóvenes generaciones. Exagerando, quizá en demasía, la cuestión sería precisamente la contraria: lo que se debe transmitir es la duda, el deseo de verdad, nunca alcanzado, quizá inalcanzable, la crítica positiva del saber, el repudio del dogmatismo y del dogma.

Por ello, el objetivo irrenunciable sería:

²⁹ Sobre todo, en Alcina, 1987b y 1999d.

³⁰ Alcina, 1994.

Despertar en los alumnos el espíritu crítico que hace despertar la imaginación y el deseo de replantearlo todo cada día... Es fundamental que infundamos en nuestros discípulos y continuadores el espíritu revolucionario del inconformismo y el de la imaginación. Es evidente que es importante el saber, el conocimiento, pero no para conformarse con él, sino para tomarlo como base para la formulación de nuevas hipótesis que nos conduzcan, quizá, a la creación de nuevas teorías que expliquen mejor la realidad por la que nos interesamos (...). Eso obliga, naturalmente, a mantener una actitud crítica permanente hacia los que nos han precedido, pero también hacia nosotros mismos, porque de otro modo nuestra historia personal puede transformarse en una inmóvil petrificación de nuestras ideas, en una repetición continua de nosotros mismos...³¹

La relación entre ciencia, ideología y política fue una de sus preocupaciones fundamentales en la última década de su vida. Así, en el inicio del primer capítulo de su libro *Evolución cultural*, afirma que:

Quienes piensan que la Ciencia está exenta de componentes ideológicos y de proyección política están en un error... Es falso que alguna Ciencia sea, *per se*, etérea o esté incontaminada de ideología, y, desde luego, quienes presumen de no padecer o poseer o disfrutar de ideología alguna yerran, porque la «desideologización» es, a su vez, una ideología.

Por ello, critica no solo «la lamentable entrega de la Antropología en el siglo xix como arma eficaz en mano de los administradores coloniales», sino también la actuación de los antropólogos norteamericanos de la escuela de Boas que:

En lo que ellos llamaron búsqueda de una independencia científica y académica, que es ficticia, eludieron los problemas sociales y culturales de negros, hispanos y otras minorías étnicas y, sobre todo, el etnocidio que se estaba cometiendo a diario y ante sus ojos con los grupos indios en Estados Unidos y Canadá³².

Es evidente la confrontación de Alcina con lo que suele denominarse antropología *posmoderna* (aunque él no utilice el calificativo) cuando critica a quienes «se dedican a problemas y realidades que no interesan a nadie o simplemente son juegos academicistas —fuegos artificiales— o juegos literarios que les alejan del entorno social en que viven, sin comprometerles... Habría que decir que las torres de marfil o las campanas de vidrio pueden ser refugios, pero al mismo tiempo que protegen, aíslan y alejan hasta transformarse en paraísos artificiales inútiles y costosos. Solo el compro-

31 Alcina, 1994, p. 18.

32 Alcina, 1999a, p. 12.

miso con la gente, con la sociedad en que se vive y de la que se vive, puede justificar el cuantioso gasto y el lujo que significa su mera existencia»³³.

Su llamamiento es a estudiar, sobre todo, las raíces y mecanismos de las desigualdades sociales (que no son solo de clase, sino también étnicas y de género) y hacerlo partiendo de que «son resultado de un proceso en el que algunos adquieren el poder y otros lo han perdido para siempre»³⁴.

En definitiva, como señala Paz Cabello, a Alcina le interesaba especialmente «la capacidad de que la Antropología fuera, más que una profesión, un sistema de pensamiento e incluso una ideología»³⁵. Ideología, conviene aclarar, no en el sentido que le dan al concepto la mayoría de los marxistas (que consideran las ideologías como visiones deformadas y deformadoras de la realidad), sino como sistema de ideas y valores; en el caso de Alcina con base en el no dogmatismo, la crítica permanente a cuanto proceda de los poderes dominantes y el posicionamiento a favor de los oprimidos y excluidos.

Compromiso ético y político

El compromiso ético y político de Alcina, nunca sectario ni partidista, tiene también sus raíces en los principios que interiorizó para siempre en el Instituto-Escuela. Con muy bellas palabras, nos dice que allí «desde niño me enseñaron a amar y respetar a las flores, al río y al vecino». Y, por ello, afirma que siempre es necesario luchar contra «aquellos que cortan la flor, contaminan el río y pisotean al vecino». De esos principios deriva asimismo la importancia de no caer en «la tentación del realismo», para lo cual nos anima a «no conformarnos con lo que se puede alcanzar, sino ir a buscar, precisamente, lo inalcanzable». Lo esencial para él es «saber claramente de qué lado cae la justicia y la injusticia»³⁶.

Coherente con estos postulados, en los tiempos decisivos y también de incertidumbres del final de la dictadura, Alcina se integró, junto con otros profesores, en la Junta Democrática de la Universidad Complutense. En una ocasión, la policía política irrumpió en una de sus reuniones y pasó dos días en los calabozos de la Dirección General de Seguridad, en mayo de 1975. A este compromiso ético y político, respondió también el hecho de que formara parte de la candidatura democrática y plural que en 1981 ganó las elecciones al rectorado de esa universidad.

33 Alcina, 1999b, p. 13.

34 *Op. cit.*, p. 5.

35 Cabello, 2004.

36 *Op. cit.*, pp. 116-117.

Durante varios años, y aunque execraba la burocracia paralizadora y las politiquerías y corruptelas que corroen las instituciones (también las universitarias), fue vicerrector de Extensión Universitaria. Su empeño principal fue la creación de una editorial, que antes no existía, y la puesta en marcha de una red de bibliotecas para facilitar el libre acceso de investigadores y estudiantes a cualquier texto.

Ya jubilado académicamente, impulsó la Asociación para la Creación del Archivo de la Guerra Civil, las Brigadas Internacionales, los Niños de la Guerra, la Resistencia y el Exilio (Archivo Guerra y Exilio-AGE), en la que desarrolló una gran actividad.

Nada de lo anterior le impidió continuar, e incluso intensificar, su producción intelectual, centrada durante sus últimos años en el análisis de nuestro mundo globalizado y en el horizonte de las utopías (que él distinguía muy bien de los imaginarios ilusorios). Los propios títulos de sus libros así lo expresan: *Evolución social y Antropólogos y disidentes: una tradición tenue* —escrito en primera persona—, ambos publicados en 1999; *Hacia una ideología para el siglo xxi* —un conjunto de ensayos de diversos autores que él coordinó y editó en 2000—, y *Justicia y libertad: la larga marcha hacia un futuro incierto*, escrito en 2000-2001, su libro póstumo publicado en 2005 con un prólogo mío³⁷.

Esta última obra se puede considerar su testamento teórico como antropólogo y el reflejo de la maduración de sus ideas sobre un conjunto de temas y problemas que son centrales en nuestras sociedades actuales. Los títulos de sus capítulos dan fe de lo ambicioso del proyecto: «Horizontes», «Entre el nacimiento y la muerte», «Nacionalismos: hacia un nuevo orden mundial», «En torno a la democracia», «Política e ideologías», «La globalización», «Ricos y pobres», «La sociedad emergente» y «Naturaleza y Cultura».

En el preámbulo de esta, su última obra, Alcina contextualizó sus reflexiones, señalando no solo su punto de partida, sino también su horizonte:

Estamos en una encrucijada plagada de inquietudes, sumidos en el caos de lo desconocido, abiertos todos los rumbos, pero sin un horizonte luminoso al cual encaminarnos. Las viejas banderas flameando al viento —tricolores, rojas— se han olvidado... Las grandes voces llenas de ilusión y valor —¡Libertad, Igualdad, Fraternidad!— ya nadie las recuerda y mucho menos «¡Tierra y Libertad!». Quizá ahora «¡Justicia y Libertad!» resuena más cercana. Parece que solo lo que cuesta es lo que vale: ¡multitudes desmoralizadas! ¿Dónde se fueron los viejos valores? ¿Habrá que tolerar, que transigir con lo intolerable, con el hambre, la marginación y la injusticia? ¿Es que ya no hay esperanza?... ¡Pidamos lo imposible! Frente al lenguaje gris, «políticamente correcto» habrá que reinventar la blasfemia, el taco, la palabrota que vaya a la raíz de lo que nos ocurre y lo diga con furia. «No solo de pan vive el hombre»... ¡y la mujer! También

³⁷ Moreno, 2005.

de la utopía que ilumina el horizonte por muy lejano que este sea. ¡Construyamos, pues, la utopía! Cuando todas parecen haber muerto, cuando todas han fallado o han sido traicionadas y el huracán de la historia se las llevó sin remedio, inventemos otras nuevas, con nuevos ingredientes. Seamos críticos, pero optimistas: oteemos el horizonte iluminado por la esperanza, pero partiendo de análisis rigurosos de la realidad presente, que nos oprime como una boa constrictora, radical y espesa. El libro que se inicia con estas páginas pretende, analizando el presente, atisbar osadamente el futuro y diseñar una utopía para ese tiempo venidero en el que deseamos depositar nuestras mejores esperanzas.³⁸

Como se ve, un programa ambicioso, crítico y a la vez esperanzado que retrata al intelectual, y no solo al antropólogo, que fue José Alcina.

Este fue el último mensaje que nos dejó este reiniciador de la antropología en Andalucía, que fue también uno de los protagonistas centrales de su refundación en el Estado en los años sesenta y setenta del siglo xx. Un arqueólogo-etnohistoriador-antropólogo que fue un verdadero intelectual, cuya importancia entiendo que no ha sido reconocida como merece. Un hombre íntegro, de apariencia frágil y tímida, pero muy firme en la defensa de sus principios y convicciones, que se veía a sí mismo inserto en la *tenue tradición* de los disidentes. Quizá por ello abrazó la antropología como campo de actuación y como instrumento en la lucha por la justicia y la libertad. Que fueron, en definitiva, los valores supremos que dieron sentido a su vida.

38 Alcina, 2005, p. 21.

Bibliografía

- AGUILAR, E. (1987). *Los primeros estudios sobre la cultura popular andaluza. Los orígenes de la antropología en Andalucía*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- ALCINA, J. (1964). *Memoria acerca del trabajo de investigación sobre «Etnología de Andalucía occidental»* [no publicada]. Universidad de Sevilla.
- ALCINA, J. (1972). «La antropología americanista en España: 1950-1970». *Revista Española de Antropología Americana*, 7(1), 17-58.
- ALCINA, J. (1987a). «Autobiografía intelectual». *Anthropos*, 68, 7-19.
- ALCINA, J. (1987b). «La enseñanza universitaria: mi experiencia personal». *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 1(2), 29-37.
- ALCINA, J. (1989). *Etnología de Andalucía Occidental: un proyecto de investigación veinte años después. Folk-lore Andaluz*, 3, 79-90.
- ALCINA, J. (1999a). *Evolución social*. Akal.
- ALCINA, J. (1999b). *Antropólogos y disidentes. Una tradición tenue*. Bitzok.
- ALCINA, J. (1999c). «Antropología e identidad andaluza; pasado y presente». En J. HURTADO y E. FERNÁNDEZ (eds.), *Cultura andaluza* (pp. 129-140). Área de Cultura del Ayuntamiento de Sevilla-Universidad de Sevilla.
- ALCINA, J. (1999d). «Exilio interior: análisis introspectivo». *FerrolAnálisis*, 14, 160-165.
- ALCINA, J. (con MORENO, I.). (2005). *Justicia y libertad. La larga marcha hacia un futuro incierto*. Universidad de Sevilla-Asociación Andaluza de Antropología.
- ALCINA, J. y CALÉS, M. (eds.). *Hacia una ideología para el siglo XXI. Ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo*. Akal.
- CABELLO, P. (2004). «José Alcina: esbozo biográfico de un americanista». *Anales del Museo de América*, 12, 309-324.
- LISÓN, C. (1971). «Una gran encuesta de 1901-1902. (Notas para la historia de la antropología social en España)». En *Antropología Social en España*, 97-171. Siglo xxi.
- MORENO, I. (1971). «La antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones». *Ethnica*, 1, 107-145.
- MORENO, I. (1979). «Ecología y sociedad de los Cayapas de Esmeraldas: los patrones de asentamiento». En *Congrès international des améicanistes, Actes du XLII Congrès International des Améicanistes. Paris, 2-9 septembre 1976* (pp. 319-333). Société des améicanistes.
- MORENO, I. (1981). «Primer descubrimiento consciente de la identidad andaluza (1868-1890)». En A. DOMÍNGUEZ, *Historia de Andalucía* (vol. viii, pp. 233-251). CUPSA-Planeta.

- MORENO, I. (1984). «La doble colonització de l'antropologia andalusa i perspectives de futur». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 5, 69-84.
- MORENO, I. (1986). «Fieldwork in Southern Europe and Scientific Colonization: the case of Andalusia». En *Congresso Europeu de Sociologia Rural, 13.º Congresso Europeu de Sociologia Rural* (pp. 196-198).
- MORENO, I. (2018). «Claudio Esteva y la institucionalización de la antropología en el Estado español». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 18, 131-146.
- MORENO, I. (2005). «A modo de prólogo». En J. ALCINA, *Justicia y libertad. La larga marcha hacia un futuro incierto* (pp. 17-20). Universidad de Sevilla-Asociación Andaluza de Antropología.
- PRAT, J. (1980). «Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 1, 30-63.
- PRAT, J. (1991). «Historia. Estudio introductorio». En J. PRAT, U. MARTÍNEZ, J. CONTRERAS e I. MORENO (eds.), *Antropología de los pueblos de España* (pp. 13-32). Taurus.
- STEWART, J.H. (1955). *Teoría y práctica del estudio de áreas*. Unión Panamericana.
- VV.AA. (2018). Homenatge a Claudi Esteva Fabregat. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 19. Publicacions URV.
- VV.AA. (1987). «José Alcina Franch. Etnohistoria de América». *Anthropos*, 68.

La fascinación por un maestro. Invitación a la lectura de Ángel Palerm

Carlos Giménez Romero

Universidad Autónoma de Madrid
Director del Instituto de Derechos Humanos, Democracia y Cultura
de Paz y no Violencia (DEMOSPAZ)

Amistad, colaboración... y Palerm

Con mi querido amigo y colega Joan Josep Pujadas, he podido, afortunadamente, compartir muchas cosas. La principal, desde luego, nuestra amistad personal, de la que tanto me alegro y me honro, pero también varias amistades comunes y estrechas. Juanjo es, en efecto, un espléndido compañero, siempre generoso, sincero, divertido y vital. Ya en lo profesional, aparte de la pasión común por la antropología en general, nos han interesado, y nos interesan, las mismas áreas temáticas, como las migraciones y la etnicidad; los mismos asuntos metodológicos, como la historia de vida, y los mismos enfoques, como la teoría transnacional.

Ahora que él se ha jubilado y yo estoy a punto de hacerlo, me es grato recordar o repasar esos vínculos. Al margen de que a Juanjo le gustará verlos resumidos, esto me permitirá ubicar y justificar el contenido de mi escrito de homenaje.

Nuestras idas y venidas de departamento a departamento, de Tarragona a Madrid y viceversa, han sido constantes. Así, Pujadas siempre apoyó con total entrega y acierto las actividades del área de antropología de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y del Instituto de Migraciones, Etnicidad y Desarrollo Social (IMEDES). Ya fuera en tribunales de tesis y concursos de plazas, ya fuera con sus ponencias en el Máster de Migraciones y Relaciones Intercomunitarias o en otros encuentros y actividades: siempre fue un placer invitarle, escucharle, estar con él. De hecho, en mis

cursos de trabajo de campo y de técnicas cualitativas de investigación, siempre leemos y utilizamos su espléndido ensayo sobre la biografía y la historia de vida.

Por mi parte, año tras año, Juanjo y otros colegas de la Rovira i Virgili me invitaron a participar en sus posgrados para impartir sesiones tanto sobre migraciones como sobre mediación intercultural. Asimismo, siempre que me lo solicitó, participé en tribunales de tesis o de concursos de plazas. Tengo recuerdos estupendos de todas esas visitas: Juanjo, como sabemos y hemos disfrutado todas sus amistades, es un magnífico anfitrión.

Sin embargo, dado el eje que he escogido para sumarme a este merecido homenaje, debo hacer mención especial a dos aspectos: uno colectivo e institucional y otro particular.

En el primero, quiero destacar el relevante papel del profesor Pujadas en la expansión de la Cátedra Ángel Palerm a España. Esta cátedra se fundó en México en el noviembre de 2005 con la finalidad de reconocer y difundir las contribuciones del maestro Palerm, así como para impulsar tanto la investigación sobre los diversos campos temáticos que abordó como el intercambio de estudiantes. Las cuatro instituciones mexicanas que llegaron a este acuerdo fueron el Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social (CIESAS), la Universidad Iberoamericana, el Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa y El Colegio de Michoacán. Es muy significativo que Palerm contribuyera en mayor o menor grado a la fundación y al desarrollo de todas estas entidades académicas.

Ya en enero de 2014, en el marco del xiii Congreso de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE), se firmó en la Casa Chata (Tlalpan) un acuerdo entre la cátedra mexicana y las universidades de Sevilla y Barcelona, la UAM y la Universidad Rovira i Virgili (URV) de Tarragona, institución esta última que inauguró la cátedra en España el 22 de abril de 2015. Como mencionaba, el profesor Pujadas desempeñó un papel clave como promotor de todo ello.

Con motivo de la ampliación de esta cátedra, estuvimos juntos en México D.F. Además de Juanjo (por la URV) y yo mismo (por la UAM), en aquel encuentro participaron la profesora Encarna Aguilar, por la Universidad de Sevilla, y el profesor Jesús Contreras, por la Universidad de Barcelona. Entre otras actividades académicas, impartimos varias conferencias: la del profesor Pujadas versó, con entusiasmo, sobre la *Historia de la etnología* de Ángel Palerm y sus diferentes volúmenes. También compartimos con colegas mexicanos el acto de presentación de la nueva edición de *Antropología y marxismo*, una de las obras claves de Palerm.

En segundo lugar, además de la experiencia colectiva de la Cátedra Ángel Palerm, quisiera resaltar nuestro interés común en las figuras, trayectorias y aportaciones

de los intelectuales y científicos sociales españoles exiliados tras la Guerra Civil, particularmente en el grupo de México. En este sentido, en 2017, el profesor Pujadas publicó el magnífico y documentado ensayo «La antropología catalana y el exilio republicano español en México»¹. En este artículo, pasó revista a la trayectoria y obra de Pere Bosch i Gimpera, Joan Comas i Camps, Ángel Palerm, Claudi Esteva, Pedro Armillas, Santiago Genovés, Pedro Carrasco, José Luis Lorenzo, Carmen Viqueira (esposa de Ángel) y Enrique Nadal, además de «dar noticias [...] de ocho miembros de la segunda generación», entre ellos, dos de los hijos de Ángel Palerm y Carmen Viqueira, ambos también antropólogos: Juan Vicente y Jacinta Palerm Viqueira.

Por todo ello, pensé que para este homenaje resultaría apropiado centrarme en la figura y obra de Ángel Palerm, quien tanto ha influido en mi carrera académica profesional² y a quien he dedicado ya algunos trabajos³. A fin de cuentas, estoy convencido de que al profesor y amigo Pujadas le gustará encontrar en este libro un escrito sobre Palerm, ese gran maestro cuya obra le fascinó, tal como me ocurrió a mí.

Ángel Palerm (1917-1980): Breve reseña biográfica

Ángel Palerm Vich nació en Ibiza el 11 de septiembre de 1917, en el seno de una familia de comerciantes. Desde sus días de estudiante, en una época en la que Europa se encontraba en plena lucha contra el fascismo, militó políticamente en organizaciones de izquierda. Entre sus 19 y 22 años, participó en la guerra civil de España apoyando la causa republicana, primero en las milicias de la Federación Anarquista Ibérica (FAI) y más tarde en una brigada internacional, hasta que finalmente militó en el Partido Socialista Unificado de Cataluña (PSUC).

En 1939, con 22 años, se embarcó rumbo a México como parte del exilio republicano. En relación con sus críticas al estalinismo, rompió su filiación política y se dedicó a los estudios de antropología e historia, que había iniciado en Barcelona. Así, cursó Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y Antropología en la Escuela Nacional de Antropología

1 Pujadas, J.J. (2017). «La antropología catalana y el exilio republicano español en México». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 72(2), 423-455.

2 Tras leer los libros de Ángel Palerm y escuchar varias de sus conferencias (en un intenso seminario de varios días en el Departamento de Antropología Americana de Madrid en 1974 o en el Congreso de Antropología de Barcelona en 1979), Juan Vicente Palerm me presentó a su padre, quien expresó su acuerdo para dirigir mi tesis doctoral sobre una comparación del comunismo agrario en España y México. Tras su fallecimiento en 1980, tuve el privilegio de que la doctora Carmen Viqueira asumiera la dirección, lo que me llevó a México de 1982 a 1985, donde conocí en persona su casa y biblioteca.

3 Aproveché las aportaciones de Ángel Palerm en mis trabajos de 1990 en *Agricultura y Sociedad* sobre el debate europeo decimonónico en torno a la comunidad aldeana y sobre la relevante obra de Joaquín Costa. Puede consultarse también: Giménez, C. (2014). «La articulación de teoría, trabajo de campo y formación del antropólogo en Ángel Palerm. Transfiriendo aprendizajes de México a España». *Desacatos*, 45, 47-62.

e Historia (ENAH), donde ingresó en 1947 y donde se graduó con una tesis acerca de las *Bases agrícolas de la civilización urbana en Mesoamérica* (1953). En esos años de formación, conoció el rigor y detalle de la investigación de campo bajo la dirección de Isabel Kelly (en el intenso trabajo de campo en el Tajín totonaco) y los enfoques teóricos de maestros como Pablo Martínez del Río, Paul Kirchhoff y Pedro Armillas.

De 1953 a 1966, Palerm fue funcionario internacional en la Unión Panamericana, institución de la Organización de los Estados Americanos (OEA), en Washington, donde leyó en abundancia, tradujo numerosas obras y editó la *Revista Interamericana de Ciencias Sociales*, amén de impartir cursos de antropología en la Universidad Americana y la Universidad Católica de América. Allí sostuvo también una estrecha colaboración con antropólogos destacados, como Julian Steward, Eric Wolf, Sidney Mintz, Karl Wittfogel, Stanley Diamond y Richard Adams. De ese período de trece años fuera de México, destacan los estudios de posgrado en Planificación que cursó en Lima (Perú) en 1962, en el marco de un programa interamericano organizado por la OEA: en esa etapa surgen sus trabajos sobre planificación y desarrollo a los que enseñada me referiré.

Al regresar a México en 1966, Palerm se inició como docente en la ENAH, en donde se consolidó como el más sólido exponente de la teoría evolucionista en la antropología, concretamente del neoevolucionismo de Vere Gordon Childe y sobre todo del evolucionismo multilíneal de Julian Steward, profundizando en las teorías de Karl August Wittfogel sobre despotismo oriental. Una vez asentado en México, llevó a cabo una intensa actividad como profesor de antropología y formador de antropólogos, como fundador de instituciones —como las que luego se agruparon en la cátedra que lleva su nombre— y, en definitiva, como maestro que abrió nuevos campos a la investigación.

En 1968, como protesta ante la represión gubernamental tras el movimiento estudiantil, renunció a la docencia en la UNAM. Se integró entonces al cuerpo académico de la Universidad Iberoamericana (UIA), donde creó el Departamento de Antropología.

En la década de los setenta, participó activamente en la fundación de diversos organismos colegiados, claves en el desarrollo profesional de la antropología en México: el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIS-INAH); el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS) y el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana.

Una invitación a la lectura. Relevancia y actualidad de Ángel Palerm

Este artículo es una invitación a la lectura de Ángel Palerm para quienes, o bien no conocen su obra, o bien conocen solo una pequeña parte de ella. No es un estudio completo de los contenidos y las aportaciones de la extensa producción que nos legó Palerm; ya se han escrito numerosos ensayos sobre la obra del maestro en los cuales se profundiza en este o aquel aspecto.

Lo que aquí hago es una breve panorámica de dichos contenidos y aportaciones, de cara a presentar una visión sintética de conjunto que anime a leer a Ángel Palerm. Para ello, pues, sigo dos vías: primero, la identificación y el agrupamiento de las temáticas que Palerm abordó, englobándolas en 16 epígrafes con títulos indicativos para los posibles interesados. Segundo, la elaboración de una muy breve sinopsis de cada uno de esos campos temáticos, en la que destaco *algunas* ideas o proposiciones principales, menciono *algunas* líneas de reflexión y praxis, y propongo *algunos* comentarios sobre la vigencia, interés o actualidad de la cuestión abordada.

Los énfasis en cursiva responden a mi voluntad de insistir en que lo que presento no es un estudio exhaustivo, sino un conjunto de anotaciones que pretenden ser panorámicas y, sobre todo, sugerentes para inducir al mejor conocimiento y aprendizaje de una figura que es considerada relevante en la ciencia social y la antropología crítica. Así pues, si la lectura de este texto incita a conocer mejor la figura y obra de Palerm, y a consultar y aprovechar sus escritos, me daré por muy satisfecho, por cuanto esa es la motivación principal de este artículo, junto con homenajear a mi querido amigo y colega Joan Josep Pujadas.

1. Ciencia social implicada: ciencia, poder y política

La obra de Palerm interesará sobremanera a quienes son partidarios de una praxis transformadora y de una orientación pública de la actividad científica, en la medida en que sus obras vinculan pensamiento y acción, teoría y práctica, conocimiento y transformación.

En el encuentro en México al que me he referido antes, en el que presentamos una nueva reedición de *Antropología y marxismo*, una antropóloga de la UIA presente en la sala afirmó que el poder fue un hilo conductor en la trayectoria y obra de Ángel Palerm. Así es, en efecto, tal y como se irá viendo en lo que sigue.

Fue un tema que estudió principalmente desde su oficio de antropólogo y científico. No solo cuando consideró la dimensión política y del poder al analizar las burocracias de Estado de las sociedades hidráulicas mesoamericanas o los campesinos y la tributación, o el poder colonial, sino también cuando —como antropólogo y científico,

insisto— quiso incidir en la transformación de la sociedad en la que le tocó vivir. En este sentido, recomiendo la lectura de la serie de entrevistas que le hizo Marisol Alonso en 1979, un año antes de su fallecimiento⁴.

2. Amplia concepción de la antropología: tradición cultural, ciencia y profesión

En cuanto a la forma de entender la disciplina a la que se dedicó, la antropología, sus obras constituyen una gran fuente de inspiración tanto para los especialistas como para los interesados no solo en la historia de la propia antropología, sino también en filosofía e historia de la ciencia, en epistemología y especificidad de las ciencias sociales y humanas, y en las varias cuestiones relativas al profesionalismo.

Mucho más allá del horizonte temporal de mediados del siglo xix como horno de cocción de las ciencias sociales modernas, Palerm defendió que las raíces de la reflexión etnológica se hundan más en el tiempo, en el pasado largo. Por otra parte, además de considerar la antropología como una ciencia, la entendió como una nueva profesión. Estos tres pilares —tradición subcultural, ciencia y profesión— resuenan hoy con rabiosa actualidad. Tanto es así que, a lo largo de mi carrera como docente, me ha sido extraordinariamente valiosa la amplia concepción que Ángel Palerm tenía de la antropología.

Siempre que dos mundos, pueblos y culturas han entrado en contacto —colonización, evangelización, adoctrinamientos, exploraciones científicas, viajeros intrépidos, nuevas rutas comerciales, embajadas de espías, etc.—, ha surgido la reflexión sobre el otro. En este sentido, Palerm distingue la *tradición cesarista*, en la que incluye textos sobre el conocimiento del enemigo o adversario con la finalidad de dominarlo, y la *tradición platónica* de textos críticos, emancipadores.

Sin ninguna duda, la obra más interesante desde este punto de vista es su *Historia de la etnología*, cuyo primer volumen está dedicado a *Los precursores*. En este interesante, sugerente y hermoso libro, Palerm nos lleva de viaje por una línea del tiempo de 2500 años, desde Heródoto y su gran obra de la *Historia* hasta Saint-Just y Babeuf, y sus planteamientos revolucionarios. El recorrido incluye un total de 41 autores distribuidos en cuatro grupos, a saber: 1) precursores del mundo clásico; 2) viajeros y descubridores de la era de las exploraciones; 3) misioneros y funcionarios de la era de la colonización, y 4) utópicos y rebeldes de la era de las revoluciones.

No obstante, ese recorrido histórico de larga duración por los momentos previos a la conformación decimonónica de las ciencias sociales en su versión contemporánea no queda reducido al primer volumen de *Historia de la etnología*. En el segundo,

4 Téllez, R. y Vázquez, L. (eds.). (2013). *Palerm en sus propias palabras. Las entrevistas al Dr. Ángel Palerm Vich realizadas por Marisol Alonso en 1979*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

titulado *Los evolucionistas*, Palerm comienza con el tangerino Ibn Jaldún⁵ y va pasando revista a los planteamientos evolucionistas de Vico, Turgot, Condorcet, Smith, Herder o Hegel, entre otros.

Animo, pues, a leer estas obras a las personas interesadas en la historia de las ideas, la filosofía e historia de la ciencia, y los antecedentes del pensamiento social contemporáneo. Se trata de una obra viva: por mi parte, en cada relectura —que han sido muchas— he ido encontrando nuevas pistas y sugerencias.

3. Cientificidad de la antropología, regularidades y método comparativo

Además de intelectual y humanista crítico, Palerm era científico. Como enamorado de la ciencia y su valor y necesidad, la naturaleza científica de la antropología fue una de sus principales convicciones. Actualmente seguimos reflexionando sobre el estatuto de las ciencias sociales y de las humanidades, si bien Palerm ya profundizó en lo que las ciencias sociales tienen en común con las naturales y también en sus especificidades.

De igual modo, trabajó y escribió sobre la *experimentación* y la *predicción* en las ciencias en general, además de cómo ello podría desarrollarse en la antropología sociocultural, a la vez que indicó tanto los límites de esa experimentación como sus posibilidades y dio importancia, por ejemplo, a los proyectos aplicados, de intervención y de cambio inducido.

Para Palerm, una de las características fundamentales de la metodología científica y concretamente de la antropología era la correcta aplicación del método comparativo. Abordó esta cuestión en la historia de las ideas: en algunos precursores y, sobre todo, en las aportaciones de los evolucionistas y las críticas recibidas por una mala aplicación de la comparación, al tiempo que trabajaba las aportaciones de Franz Boas y de otros antropólogos.

Además de estudiar el desarrollo del método comparativo en la historia de la antropología, Palerm lo practicó constantemente. Comparó las líneas evolutivas de Oriente y Occidente, las secuencias progresivas de diferentes sociedades hidráulicas y la presencia de determinados rasgos como la esclavitud o las castas en varias sociedades, a la vez que postulaba siempre la búsqueda de las regularidades como uno de los quehaceres científicos de la antropología.

4. Estrecha conexión entre teoría etnológica e historia de la antropología

Recordemos la doble formación de Ángel Palerm en antropología y en historia. La historia, en efecto, está siempre presente en su obra; muy particularmente, la de las ideas y las teorías. Lo hemos visto en los volúmenes de *Historia de la etnología*: lejos

⁵ De Lucrecio y su poema evolucionista *De rerum natura*, ya nos habló en el primer volumen de *Los precursores*.

de hacer una aproximación descriptiva y, menos aún, erudita, en *Los precursores, Los evolucionistas y Tylor y los profesionales británicos*⁶, Palerm ubica desde un punto de vista histórico a los autores —de manera tan sucinta como magistral— y va exponiendo sus aportaciones y los avances en las ideas sociales, en las tesis e hipótesis y, en definitiva, en los procesos de conformación de las teorías socioculturales. Diríamos hoy que es coherente al extremo con que el conocimiento está *históricamente situado*.

Esta conexión estrecha, de fusión, entre teoría e historia es, a mi parecer, un reflejo en Ángel Palerm de su concepción general de la realidad, que combina estática y dinámica social, estructura y proceso, continuidad y cambio, sincronía y diacronía. Como puede verse, en esa combinación —tan científica y necesaria, y tan palermiana— se sintetizan aportes de la lingüística estructural, del marxismo y de otros ámbitos de conocimiento.

Así, como uno de los posibles variados «botones de muestra», véase cómo estructuraba la antropología sociocultural en diacronía y sincronía. Es esto lo que le permitió organizar esos dos elementos en los bloques tercero y cuarto de su manual de *Introducción a la teoría etnológica* (1967). En el bloque que denominó «dimensión diacrónica de la teoría etnológica», abordó los orígenes de la vida social, de la agricultura, del urbanismo; luego, las «líneas evolutivas de Oriente y Occidente», de los pastores, de los cultivadores tropicales, etc. Tras ello, en lo que tituló «dimensión sincrónica de la teoría etnológica», trató de los elementos de «estructura, fundamento de la organización social: familia y linajes», «incesto, la exogamia y sistemas de parentesco», etc.

Por tanto, esa urdimbre y entrelazamiento entre teoría de la antropología e historia de la antropología no solo interesará a los antropólogos y etnógrafos, sino también a los interesados en la pedagogía de las ciencias sociales y en diseñar planes de estudio en antropología. Profundicemos en estos puntos...

5. Formación de los antropólogos: la articulación de teoría y trabajo de campo

Nos hallamos ante otra de las características de la trayectoria docente e investigadora de Ángel Palerm y ante una de sus principales aportaciones: la realización, durante el plan de estudio, de trabajos de campo por parte de los estudiantes; además de la enseñanza *in situ*, sobre el terreno, de la teoría antropológica.

En mi estancia en México entre 1982 y 1985, en el período de preparación de mi tesis doctoral, pude aprovecharme de aquella enorme experiencia que, de la mano de Ángel Palerm, se desarrolló en varias universidades mexicanas desde finales de la década de los sesenta del siglo pasado. Ya en la UIA, había generado la estación de campo de Tepetlaoztoc, en la región de Acolhuacan, y ese modelo de trabajo en el campo con los alumnos y alumnas se amplió también a otros proyectos como el del Valle

⁶ También en el cuarto volumen, sobre la antropología alemana, que dejó sin publicar.

de Toluca, en cuya estación de campo en San Lorenzo Huehuetitlán pude llevar a cabo mi investigación.

He dedicado un ensayo a ese modelo de enseñanza y a cómo lo trasladé en 1985 a la UAM, y me permitiré citar esta caracterización:

El enfoque palermiano sobre el aprendizaje del trabajo de campo se gestó en México hacia 1970. Rasgos de aquel método, aún ampliamente vigente, son: *a)* apertura de estaciones de campo, *b)* estancia conjunta de profesores y alumnos, *c)* recorridos de observación, *d)* escritura y comentario de diarios de campo, *e)* fichas temáticas según Guía de Clasificación de Murdock, *f)* supervisión *in situ* de diarios y fichas, *g)* fondo documental colectivo, y *h)* discusión de materiales a partir de las teorías estudiadas en clase.

6. Evolución: realidad y temática central

Para Ángel Palerm, la cuestión central de la antropología era la evolución biológica y sociocultural de los seres humanos. Precisamente la división de la antropología que proponía en su manual era la siguiente: *a)* la antropología física, que estudia la evolución biológica; *b)* la antropología social, que estudia la evolución sociocultural, y *c)* la antropología aplicada, a partir de las otras dos grandes ramas.

Por otro lado, el enfoque evolucionista domina su obra, no solo como partidario del evolucionismo multilineal, sino como uno de sus principales teóricos, acaso el más sobresaliente. Esto en sí mismo es de gran interés, pero quisiera recalcar su enorme actualidad, al menos por dos motivos.

El primero de ellos tiene que ver con la concepción, definición y visibilización de nuestra disciplina. La antropología se define hoy mayoritariamente desde el estudio de la diversidad y no tanto de la evolución. Así nos presentamos: especialistas en diversidad. En los cursos de Introducción a la Antropología que dicto todos los años, ofrezco tres definiciones de la antropología: ciencia de la cultura; ciencia de la unidad y diversidad humana, pero también, y ante todo, ciencia de la evolución, dada la relevancia de esta temática en su historia (tanto las tesis como las críticas) y conforme a la concepción palermiana.

El segundo motivo de la vigencia de los aportes evolucionistas palermianos, aparte de esa relevancia para la concepción de la antropología como ciencia de la evolución, es ni más ni menos la etapa en la que se encuentra la humanidad. Vivimos en una sociedad de cambio de ciclo histórico, de agotamiento e intensas contradicciones del modelo capitalista iniciado en el siglo xvi, de impactos medioambientales fatídicos y prácticamente irreversibles, de cambio climático y de intenso y creciente debate sobre el antropoceno y las transiciones socio-ecológicas.

Desde hace algunos años, acompañado entre otras por las teorías evolucionistas de Palerm, vengo indagando sobre la posibilidad de que nos encontremos ante una nueva etapa de la evolución. Entre otras razones, por la capacidad del *Homo sapiens* de alterar el código genético y generar especies, por el predominio absoluto de la evolución general sobre la evolución particular de cada cultura y por la coevolución entre la humanidad y la biosfera.

En ese sentido, si estamos en una nueva etapa de la evolución humana, son de rabiosa actualidad los textos y la obra de Ángel Palerm, de enorme profundidad en el paradigma evolucionista y que puede inspirar a la comunidad científica y a las personas interesadas en los retos con respecto al «siglo de la Gran Prueba» (Jorge Riechmann).

7. Antropología, marxismo y articulación de los modos de producción

Este es otro tema nuclear en la trayectoria y obra de Ángel Palerm. Algo que interesará a todos los científicos sociales de orientación marxista o marxiana. También a los ideólogos y políticos marxistas, y a los interesados en la historia del marxismo, en la corriente de la economía, política y cultura o en el uso del concepto de modo de producción.

A Palerm le gustaba citar la frase de Marx «Yo no soy marxista», expuesta ya en el prólogo a su gran obra *Antropología y marxismo*. Efectivamente, fue un marxista creativo, heterodoxo y radicalmente crítico con lo que calificó de «marxismo talmúdico». Fue, de otro lado, amigo y admirador de Lawrence Krader, el editor de los *Apuntes etnológicos de Karl Marx*. El enfoque marxiano permea toda su obra e invito a quienes no la hayan consultado a leer especialmente las publicaciones *Modos de producción y formaciones socioeconómicas* (1976) y *Antropología y marxismo* (1980).

La primera de ellas es un recopilatorio de textos que fue elaborando, exponiendo en clase y discutiendo con sus estudiantes. En estos escritos, sintetiza diversas teorías y aportes que iba aplicando a sus artículos de investigación sobre evolución mesoamericana, campesinado, colonialismo, etc.

Lógicamente, el primer capítulo se lo dedica a Marx y selecciona una serie de escritos en los que este formula la teoría del modo de producción y de la formación socioeconómica, y caracteriza lo específico del modo de producción capitalista. Asimismo, le dedica otro capítulo a Rosa Luxemburgo para glosar y detallar sus escritos sobre el capitalismo imperialista y su relación con las colonias, así como sobre el proceso de reproducción ampliada del capital, interpretando todo ello desde la articulación de los modos de producción. El tercer capítulo, que trata de Karl Wittfogel, se inicia con un interesante epígrafe de los textos de Marx, Engels y Lenin sobre el modo asiático de producción, para luego exponer la teoría de las sociedades hidráulicas y las del despotismo oriental. Hay también un cuarto capítulo dedicado a Chayánov, Kula y

Polanyi, en el que aparecen la cuestión del modo campesino de producción, la teoría económica del feudalismo y, trabajando sobre todo *La gran transformación* de Polanyi, las sociedades capitalistas en su diferenciación y relación con las economías sin sistema de mercado. Acaba el volumen con la obra del ruso Preobrazhenski, las teorías de la acumulación socialista primitiva y cómo se articulan los modos de producción bajo el sistema socialista.

Si la anterior es una obra fascinante y de enorme actualidad, considero que *Antropología y marxismo* aún lo es más, pues en ella se recopilan ensayos de Palerm en tres de sus grandes líneas de investigación: la evolución de Mesoamérica, el colonialismo y el campesinado. Cada una de estas tres temáticas merece mención aparte, por lo que las abordaré en los puntos 10, 11 y 12. Antes, sin embargo, consideremos otros dos aspectos esenciales en el marco teórico y la agenda investigadora de Ángel Palerm.

8. Evolución multilineal y ecología cultural

Ya hemos visto el enfoque marxista y el paradigma evolucionista multilineal de Palerm, ambos absolutamente conectados con sus trabajos y estudios en ecología cultural. Como declaró en su entrevista con Alonso, en especial durante su etapa en Washington leyó de manera extensa e intensa, tradujo y asumió muchos de los aportes que por aquella época de finales de los años cincuenta y sesenta se hicieron en el planteamiento de la ecología cultural.

Muy en particular, le influyó la obra de Julian Steward, pero también los trabajos sobre energía de Leslie White, Richard Adams y otros. Prestó mucha atención a los modelos tecno-económicos de adaptación, a la caza-recolección, a la horticultura, al pastoralismo, a la agricultura intensiva y al industrialismo, y todo ello aparece en múltiples de sus obras ya citadas.

Desde la década de los sesenta, Palerm elaboró cuadros comparativos de distintas áreas recopilando estudios e informaciones de un amplio elenco de autores, como figura en sus lecciones y su manual de 1967. En línea con los trabajos de Steward, Wittfogel y otros, comparó las secuencias de evolución de larga duración en Mesopotamia, Siria y Asiria; Egipto y China, y en el Viejo Mundo y en Mesoamérica —tanto las del altiplano como las del área maya— y los Andes. En esas regiones geopolíticas, culturales y civilizatorias, fue comparando las evidencias de la caza y la recolección a la «agricultura incipiente», al «período formativo» y al «florecimiento regional». De ahí a las «conquistas iniciales» y a las «edades oscuras» y, a su vez, de ahí a las «conquistas cíclicas», a la «cultura de la Edad del Hierro» y a la Revolución Industrial.

9. Control del agua, regadíos, sociedades hidráulicas y despotismo

En los epígrafes anteriores, hemos considerado lo relevante de los énfasis, enfoques y aportaciones palermianos sobre la historia de las teorías, la economía política, el marxismo, la evolución multilínea y la ecología cultural. Pues bien, conectado con todo ello, el agua y la agricultura de regadío ocupan un lugar absolutamente central en los trabajos de Ángel Palerm.

Así, Palerm analizó los sistemas de riego en México desde un punto de vista etnográfico, etnohistórico y arqueológico, prestando especial atención al impacto de las grandes obras hidráulicas. Este interés procede de los estudios dentro de la ecología cultural y la evolución multilínea sobre el papel del control del agua y de la agricultura intensiva de regadío en el origen de la civilización, el Estado y la vida urbana.

A este respecto, invitaría a leer dos excelentes compilaciones póstumas de los trabajos de Palerm: *México prehispánico. Evolución ecológica del Valle de México* (1990), con edición a cargo de Carmen Viqueira, y *Agua y agricultura. Ángel Palerm, la discusión con Karl Wittfogel sobre el modo asiático de producción y la construcción de un modelo para el estudio de Mesoamérica* (2007), con prólogo de Juan Maestre y estudio introductorio de Alba González.

Con el esquema de series y secuencias temporales al que me refería en el epígrafe anterior, fue comparando lo que había en común y de recurrente en cada una de estas grandes áreas de civilización: en todas ellas aparece como esencial el componente del control del agua, sea en Egipto con el Nilo, en Mesopotamia con el Tigris y el Éufrates, en la India con el Brahmaputra y el Ganges, etc. Este aspecto llevó a Ángel Palerm a profundizar de la mano de Karl Wittfogel, con su espléndido libro *El despotismo oriental* (1966), en la conceptualización de las «sociedades hidráulicas» y despóticas. Se trataba, y lo sabía bien, de un tema no solo científico, sino de gran implicación política.

En efecto, aquellas teorías y tesis ponían en evidencia una línea evolutiva de la humanidad en la que la clase dominante no es ya la de los propietarios privados o particulares de los medios de producción (esclavismo, feudalismo, capitalismo), sino la burocracia de Estado, con la implicación ideológica y política que todo ello tenía para la crítica del estalinismo y de los sistemas totalitarios.

De nuevo, hay que subrayar no solo la relevancia científica e ideológica de esta línea de trabajo de Palerm, sino también su actualidad tanto en lo que respecta a las consecuencias socioambientales de la agricultura intensiva de regadío como, aún más, a los debates sobre el papel de los Estados, la burocratización de la vida social, los mecanismos de control en la sociedad de la información y las autocracias y los ataques a la democracia.

10. Mesoamérica y su evolución

Este núcleo temático permite subsumir y concretar varios de los aspectos anteriores. Con toda esa armazón teórica (enfoque general evolucionista; conexiones entre la economía, la política y la cultura; perspectiva marxista, y planteamiento ecológico-cultural), Palerm trabajó intensamente en la comprensión de Mesoamérica, el área que se extiende desde el río Grande hasta el istmo de Tehuantepec. Para él, y así lo manifestó en varias ocasiones, era esencial dedicar la antropología mexicana a la formación socioeconómica propia, a estudiarse a sí mismos, al tiempo que valoraba los estudios rigurosos que pudieran hacer, y hacen, los investigadores foráneos.

En esa región mesoamericana, hubo y hay múltiples pueblos, entre ellos, el mexica/náhuatl/azteca y el maya: las dos civilizaciones más extensas y complejas, y de más alto nivel tecno-económico. A ambas, así como a otras formaciones socioeconómicas mesoamericanas, les dedicó atención y publicaciones, poniendo énfasis, desde luego, en el valle de México y su sistema lacustre. Además de las constantes referencias mesoamericanas en las obras ya mencionadas, exhorto en este punto a leer los capítulos de su *Introducción a la etnología*.

En la dimensión diacrónica, sintetiza de forma admirable el estado de la cuestión en lo relativo al papel de las fronteras, el complejo mosaico ecológico y cultural del área, y las principales secuencias de desarrollo sociocultural. Mientras, en el bloque dedicado a la dimensión sincrónica, aborda de forma no menos lúcida e inspiradora el caso de la organización social tenochca dentro de los estudios sobre organización clánica y también, entre otros asuntos, la temática de las formas de esclavitud en Mesoamérica y su comparación con ese mismo rasgo en muchas otras sociedades: Palerm siempre comparando, buscando similitudes y diferencias, regularidades y especificidades, universales y singularidades.

11. Sistema-mundo, estudios coloniales y México colonial

En la época de la globalización, es pertinente releer a quienes, como Palerm, estudiaron y caracterizaron la mundialización. En este contexto, también en las últimas décadas, las escuelas de estudios coloniales han ido evolucionando y en estos momentos lo relativo a lo poscolonial y la colonialidad del poder y las antropologías del Sur (Sousa Santos, Quijano, Grosfoguel, etc.) se ha constituido en paradigma de estudio y discusión.

Igualmente, el colonialismo fue otra de las grandes líneas de investigación de Ángel Palerm. Ya hemos mencionado su interés por la obra de Rosa Luxemburgo y el papel de las colonias en el desarrollo del capitalismo imperialista y del proceso de reproducción ampliada del capital. En concreto, los estudios coloniales de Palerm se inscribieron en la indagación acerca de la mundialización y de la teoría del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein.

Como es sabido, varias primeras figuras de la antropología dedicaron una ingente cantidad de trabajo al entendimiento de esa formación del sistema-mundo desde el siglo xvi, a raíz de la expansión y del colonialismo europeos. Cabe destacar muy particularmente a Sidney Mintz, con su obra clásica *Dulzura y poder*, o la síntesis de Eric Wolf sobre *Europa y la gente sin historia*; otros pensadores como Pannikar trabajaron la dominación occidental de Asia, etc.

En mi opinión, la aportación de Palerm es absolutamente central en esos estudios gracias a las tres importantísimas disertaciones que dedicó a la cuestión colonial en los años setenta. Así, en primer lugar, en 1973 publicó el artículo «¿Un modelo marxista para la formación colonial de México?», en el que formulaba la posibilidad de entender la formación colonial de México a partir de un modelo marxista de articulación de los modos de producción. Pocos años más tarde, en 1976, desarrolló esta posibilidad con otras dos disertaciones: por una parte, la ponencia titulada «La formación colonial mexicana y el primer sistema económico mundial» y, por otra, «Metrópoli-colonia y articulación de modos de producción». Todo lo cual da idea de la densidad e intensidad de su investigación y actividad profesional en aquel período tras el movimiento de 1968, en plena crisis socioeconómica y del petróleo de 1973, y con el auge de la Guerra Fría y los golpes de Estado en Latinoamérica.

Lo que plantea Ángel Palerm es una teoría sólida e inspiradora, según la cual, (simplificando en mis propios términos):

- a) Las comunidades campesinas o «repúblicas de indios», esto es, las comunidades corporadas campesinas (Wolf), se articularon con las haciendas, grandes plantaciones y estancias ganaderas, y las proveyeron de bienes primarios de variado tipo, así como de mano de obra barata o incluso gratuita.
- b) Esas grandes unidades capitalistas eran rentables debido a ese mar de comunidades indígenas con las que se articulaban; es decir, hay una conexión entre el modo de producción campesino (unidades familiares y comunitarias) y la hacienda agroganadera y capitalista.
- c) Esas haciendas, sin embargo, se articulaban a su vez con la industria (como la de los obrajes) y con los centros mineros de Guanajuato, Zacatecas o Taxco en México, o del Potosí en el Perú, y otros.
- d) La minería colonial, al servicio de España y del Imperio, lograba así ser rentable, ya que las haciendas proveían materiales de todo tipo (animales, alimentos, maderas, etc.).
- e) El modo de producción campesino se articulaba con el hacendado agrícola y este con el industrial capitalista. A su vez, toda la minería, es decir, el oro y la plata, se articulaba con Europa, puesto que desembarcaba en España y

con esa riqueza americana se financiaba la Corona y las expansiones españolas en Italia, en Nápoles, en Sicilia, en los Países Bajos, etc.

Por tanto, tenemos a las finanzas europeas y la banca articuladas con el oro y la plata de la minería en América, la cual se sustentaba sobre las haciendas y el campesinado. Es un modelo de articulación de los modos de producción de enorme inspiración. Aparte del interés para la exploración y comprensión de aquellos procesos históricos, resulta relevante hoy día para múltiples cuestiones, como son las características de la nueva etapa de globalización, el papel de las economías sumergidas o las teorías articulacionistas y transnacionales de las migraciones.

12. Estudios campesinos

Si algunas de las líneas de investigación destacadas de Ángel Palerm fueron la sociedad hidráulica —y concretamente de Mesoamérica— y el sistema-mundo y las formaciones coloniales, aquí tenemos otra vinculada a las anteriores: los estudios campesinos, absolutamente en boga en la antropología de los años cincuenta, sesenta y setenta, y con precedentes importantísimos ya en los años veinte y treinta con Robert Redfield y el continuo folk-urbano, al que Palerm le dedicó uno de los capítulos de su manual y varias referencias.

Llevó a cabo estos estudios campesinos en buena parte en colaboración con su hijo, el también antropólogo Juan Vicente Palerm, quien fue mi maestro, es un gran amigo y colega, y desarrolló una gran labor en su período en España, en la Universidad Complutense, hasta regresar a México y dirigir el Departamento de Antropología de la Universidad Metropolitana, en el campus de Iztapalapa.

Los estudios campesinos de Palerm se recogieron en varias de sus obras. Por ejemplo, a ellos se dedican tres capítulos de *Antropología y marxismo*. En uno, analiza cómo se gestan y transforman los estudios del campesinado sobre todo en el siglo XIX, dándole importancia a figuras como la de Joaquín Costa en España. De otro lado, hay un trabajo sobre las relaciones de la antropología con el campesinado y la conexión con los límites del capitalismo. Es decir, de nuevo plantea si el capitalismo es un modo de producción universal que todo lo abarca o si tiene límites y necesita ir articulando y subsumiendo otros modos de producción, como el campesino.

A esto último le dedicó también un ensayo, de considerable impacto intelectual y frecuentemente citado, sobre la articulación entre capitalismo y campesinado mediante la fórmula M-D-M (mercancía-dinero-mercancía) o cómo el campesino combina el autoabasto con la venta de mercancías —entre ellas, su fuerza de trabajo—, cómo eso se hace capital-dinero y cómo con ese capital-dinero se invierte en nueva generación de mercancías.

13. Teorías y estudios del cambio

Después de todo lo que hemos expuesto, podría parecer redundante formular este otro punto, el del cambio sociocultural, en especial en un autor evolucionista y cuyo pensamiento se orientaba a la transformación social. Sin embargo, es pertinente por tres motivos.

El primero de ellos porque, para nuestro autor, el cambio es precisamente *una de las experiencias en la formación de antropólogos y antropólogas*. Si señalábamos antes que los pilares de su pedagogía fueron siempre, por un lado, la historia de la teoría y, por el otro, el trabajo de campo durante la carrera y el plan de estudios, aquí tenemos otro elemento clave. En efecto, Palerm planteaba que para formarse en antropología se deberían tener tres tipos de experiencia: *a)* la del contacto cultural, ante la diversidad y la alteridad; *b)* la del cambio, observando y viviendo experiencias de transformación sociocultural, y *c)* la participación en algún proyecto de transformación, algún proyecto aplicado.

El segundo motivo para resaltar este tema es *la teorización del cambio*. Al margen de otorgar mucha relevancia y centralidad en su labor y obra a las distintas teorías del cambio, dedicó un capítulo específico de su manual introductorio a exponer dichas teorías. Para ello, partió del triple enfoque de Raymond Firth en la cuestión del cambio. En palabras del propio Palerm, existe:

1. «el [enfoque] que considera la operación de fuerzas dentro de un sistema social que permanece inalterado»;
2. «el que considera la operación de fuerzas dentro de un sistema social que se transforma, pero sin dar lugar en forma inmediata a procesos de naturaleza desintegrativa», y
3. «el que considera la operación de fuerzas que tiende a cambiar el sistema social por movimientos de naturaleza disruptiva, revolucionaria».

Ángel Palerm reflexionó sobre las críticas al funcionalismo y su inexistente o insuficiente teoría del cambio y, evidentemente, se movió en el enfoque marxista en este sentido. Concedió toda la importancia a exponer algunos proyectos del cambio sociocultural, como el Proyecto Puerto Rico, dirigido por Steward y en el que participaron antropólogos como Wolf, Mintz y Manners.

Finalmente, además de por la cuestión pedagógica y por el énfasis en las teorías del cambio, la tercera razón para resaltar este aspecto es lo que podríamos incluir en el *cambio inducido*, es decir, los proyectos aplicados y los estudios de planificación y reforma agraria. Con ello nos adentramos en los dos puntos siguientes.

14. Antropología aplicada y cambio inducido

Varios aspectos hemos apuntado ya del interés de la lectura de Ángel Palerm en el marco de la antropología aplicada. Por una parte, formuló la antropología aplicada como una subdisciplina de la antropología, no dentro de la antropología sociocultural, sino como una rama propia, pues también entendía como aplicables los conocimientos de la antropología biológica y de sus diferentes campos de estudio y especialidades.

Por otra parte, Palerm reflexionó sobre los requisitos para su desenvolvimiento como tal subdisciplina, porque veía que estaba poco desarrollada. Una de esas exigencias era extraordinariamente interesante y, otra vez, de rabiosa actualidad y potencialidad: había que hacer antropología de la antropología. Es decir, los proyectos de intervención en los que participaban los antropólogos debían convertirse en objetos de estudio, al igual que se estudia cualquier otro objeto de estudio.

Esa idea o concepción palermiana se aproxima a lo que posteriormente se llamaría *etnografía de proyecto*: el etnógrafo o la etnógrafa se suma a la iniciativa de cambio inducido (plan, programa, etc.), a ser posible en todo el *ciclo de desarrollo*, y al tiempo que participa (desempeñando un rol de asesoría, capacitación, etc.) va anotando, registrando y estudiando.

La actualidad de este campo es también enorme y las contribuciones de Palerm fueron importantes en el punto que relato y sintetizo a continuación.

15. Planificación, desarrollo y políticas públicas

En el período de estancia en los Estados Unidos, Ángel Palerm tuvo ocasión de viajar a países como España, Italia, Israel y Yugoslavia en calidad de miembro de la Unión Panamericana y de la OEA, y llevar a cabo distintas observaciones. Todos esos trabajos, junto con otros sobre desarrollo, fueron compilados en 1993 por la profesora Carmen Viqueira en el libro *Planificación regional y reforma agraria*.

En ese volumen, hay ensayos con consideraciones generales sobre planificación, en las que Palerm distingue dos planos en los planes nacionales, regionales o locales: lo que es un *discurso* y a veces incluso una fraseología del desarrollo (tan habitual en este campo y en algunos textos de determinados organismos), y lo que es una *técnica* racional de adecuación entre fines y medios.

Además de teorizar sobre planificación, concretamente sobre la de ámbito regional (tanto en general como en México), Palerm examina monográficamente algunos estudios de caso, entre los que destacan *Observaciones sobre la reforma agraria en Italia* (en el que aborda sus grandes problemas y la cuestión meridional o del *Mezzogiorno*, los mecanismos, los factores de éxito y otros temas) y *Observaciones sobre el desarrollo agrario en Israel* (con atención a la historia, el territorio, la población, el conflicto árabe-

judío en Palestina, los kibutz y otras experiencias), así como otros informes sobre planificación en otros lugares del mundo.

La relevante temática del desarrollo —tan importante en la antropología y la sociología, que causa amplios debates actuales como el del posdesarrollo— la encaró también en lo relativo al *desarrollo regional*, por ejemplo en «Desarrollo regional en México: una crítica», y al *desarrollo comunitario*, con ensayos como «Antropología aplicada y desarrollo de la comunidad».

Dentro de la línea de antropología aplicada, ya considerada en el epígrafe anterior, nuestro autor trabajó mucho en lo referente a la construcción del problema social y las posibilidades de su transformación, así como las políticas públicas hidráulicas y la implementación de grandes proyectos como el de la construcción de la presa de Angostura en el estado de Chiapas.

16. Pensamiento crítico y transformación social

Volvemos al comienzo. Si iniciamos esta serie de 16 puntos para invitar a la lectura de Palerm con un epígrafe dedicado a la ciencia social implicada, al poder y a la política, la cerramos con este sobre pensamiento crítico y transformación social.

El pensador, antropólogo, historiador y profesor Ángel Palerm dio enorme y constante relevancia en su obra a los pensadores críticos, a los activistas políticos y sociales: de Bartolomé de las Casas a los socialistas del siglo XIX y, desde luego, a la gran figura de Marx, los incorporó en la historia de la etnología.

Hoy día, cuando en las ciencias sociales se distingue entre el pensamiento que es *crítico* con la realidad y el que es *funcional* al sistema de cada momento, este pensamiento crítico tiene una enorme actualidad.

En su larga entrevista con Marisol Alonso en 1979, Palerm se refirió a la desilusión que le causó en los años sesenta constatar que buena parte de los trabajos que se hacían no tenían concepción crítica. Eso le llevó también a los trabajos aplicados a los que antes me he referido: planificación, reforma agraria, desarrollo regional y comunitario, y grandes proyectos de transformación.

Hay además en Palerm una crítica al dogmatismo, a todo dogmatismo y concretamente al marxista; hay una crítica a los estudios que no abordan las cuestiones cruciales del cambio; hay una crítica a la burocracia de Estado y al socialismo estalinista, y hay una crítica a las decisiones centralizadas en el desarrollo y a la fraseología que muchas veces envuelve al desarrollo. Todo esto es de una enorme actualidad y, por todo ello, invito a los lectores y lectoras a acercarse a esta obra y a leerla y releerla.

Adenda

Este resumen, como ya mencioné al principio, no es en absoluto un estudio detallado de la obra de Palerm, sino tan solo una muestra de su extraordinaria relevancia y actualidad, configurada como homenaje a ese otro apasionado de la antropología rigurosa y comprometida, que es mi amigo y colega, el profesor Joan Josep Pujadas.

Obras de Ángel Palerm

(Publicaciones y textos mimeografiados)

1935. «Desde Ibiza». *Cultura Obrera*, 31(2).

1957. «Oriente y occidente, o sobre la heterogeneidad de la historia». *La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico*, 5(17), 119-123.

1962. *Observaciones sobre la reforma agraria en Italia*. Departamento de Asuntos Sociales de la Unión Panamericana.

1962. *Observaciones sobre la planificación regional*. Instituto Balmes de Sociología.

1967. *Introducción a la teoría etnológica*. Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Iberoamericana⁷.

1968. *Observaciones sobre la planificación regional*. Unión Panamericana.

1968. *Productividad agrícola: un estudio sobre México*. Centro Nacional de Productividad.

1968, julio 24-27. «La investigación social: problemas y posibilidades» [ponencia en jornada]. Reunión Nacional de Ciencia y Tecnología en la Reforma Agraria, Ciudad de México, México.

1969. *Planeamiento integral de la educación en México*. Ediciones Productividad.

1972. «¿O 1971?» *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. SepSetentas Diana.

1973. *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Investigaciones Superiores. SEP/INAH.

1974, septiembre 2-7. «¿Un modelo marxista para la formación socioeconómica colonial?» [ponencia en congreso]. Congreso Internacional de Americanistas. Ciudad de México, México⁸.

1974. *Historia de la etnología 1. Los precursores*. Centro de Investigaciones Superiores-SEP/INAH⁹.

⁷ Publicado posteriormente, en 1980, en edición corregida por Editorial Alhambra y en 1987 por la Universidad Autónoma de Querétaro.

⁸ Texto mimeografiado en *Los Cuadernos de la Casa Chata* del Centro de Investigaciones Superiores del INAH.

⁹ Publicado posteriormente, en 1982, en edición corregida, con el título de *Historia de la etnología 1. Los precursores* por Editorial Alhambra Mexicana.

1975. *La disputa de los antropólogos mexicanos: una contribución crítica*. Centro de Investigaciones Superiores-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
1976. *Historia de la etnología 2. Los evolucionistas*. Centro de Investigaciones Superiores-Instituto Nacional de Antropología e Historia¹⁰.
1976. *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*. Editorial Edicol.
1976. *Sobre la formación del sistema colonial en México: apuntes para una discusión*. Centro de Investigaciones Superiores-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
1976. *Intercultural relations between Mexico and the United States: algunos problemas actuales de la antropología*. Centro de Investigaciones Superiores-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 1976, septiembre 2-9. *La formación colonial mexicana y el primer sistema económico mundial* [ponencia presentada en el simposio sobre Historia Económica de América Latina]. Congreso Internacional de Americanistas. París, Francia¹¹.
1976. *Metrópoli-colonia y articulación de modos de producción* [trabajo presentado en el seminario Teoría de los Modos de Producción]. Cursos de verano del Departamento de Antropología Social de la Universidad Iberoamericana y el CIS-INAH.
1977. *Historia de la etnología 3. Tylor y los profesionales británicos*. Ediciones de la Casa Chata/Centro de Investigaciones Superiores-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
1977. *Sobre la fórmula M-D-M y la articulación del modo campesino de producción al sistema capitalista predominante*. Centro de Investigaciones Superiores-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
1980. *Antropología y marxismo*. Editorial Nueva Imagen¹².
- S.f. *El sistema metrópoli-colonia y la articulación y sucesión de los modos de producción II*. Centro de Investigaciones Superiores-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

10 Publicado posteriormente, en 1982, en edición corregida, con el título *Historia de la etnología 2. Los evolucionistas* por Editorial Alhambra Mexicana.

11 Apareció mimeografiada en *Los Cuadernos de la Casa Chata* del CIS-INAH.

12 Publicado posteriormente: en 1998, por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS); en 2008, como número 4 de la colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología (CIESAS, Universidad Autónoma de México y Universidad Iberoamericana).

Obras en coautoría

1952. KELLY, I. y PALERM, Á. «The Tajin Totonac. Part I. History, Subsistence, Shelter and Technology». *Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology*, 13. U.S. Government Printing Office¹³.
1954. VIQUEIRA, C. y PALERM, Á. «Alcoholismo y brujería y homicidio en dos comunidades rurales de México». *América Indígena*.
1972. WOLF, E. y PALERM, Á. *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. Secretaría de Educación Pública.
1976. PALERM, Á. y PALERM, J. V. «Introducción» a la *Guía para la clasificación de los datos culturales*. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Compilaciones póstumas

1990. *México prehispánico. Evolución ecológica del Valle de México* (edición a cargo de Carmen VIQUEIRA). Dirección General de Publicaciones del Consejo General para la Cultura y las Artes.
1993. *Planificación regional y reforma agraria*. Universidad Iberoamericana/Ediciones Gernika.
2007. *Agua y agricultura. Ángel Palerm, la discusión con Karl Wittfogel sobre el modo asiático de producción y la construcción de un modelo para el estudio de Mesoamérica*. Prólogo de Juan MAESTRE ALFONSO. Estudio introductorio de Alba González Jácome.

¹³ Digitalizado en 2008.

Qué hilo tan fino, qué delgado junco: antropología y exilio

Pedro Tomé Martín

Instituto de Lengua, Literatura y Antropología (ILLA-CSIC)

Para Juanjo Pujadas

El exilio

El 25 de mayo de 1939, partía del puerto francés de Sète el Sinaia con destino a Veracruz. En algún momento de los 19 días de incertidumbre que duró la travesía, Pedro Garfias, poeta andaluz, aunque nacido en Salamanca, escribió su conocido poema «Entre España y México»¹. Sus versos, recitados en los numerosos encuentros que en los años sucesivos tuvieron lugar entre los exiliados, llegarían a convertirse casi en un himno. Antes incluso de haber pisado tierra mexicana por primera vez, ya se sentía Garfias «con España presente en el recuerdo / con México presente en la esperanza». Intuía el poeta, como así ha sido en demasiadas ocasiones, que los republicanos que dejaban atrás los campos de concentración franceses serían recordados en México y aquí olvidados. Quizás porque en los propios refugiados «la influencia del país anfitrión siempre sobrevive a la del país de origen» (Esteva, 2009a, p. 34). Por ello, lanzaba Garfias una exhortación a las olas: «España que perdimos, no nos pierdas; guárdanos en tu frente derrumbada».

Durante mucho tiempo, pareció que el mar se había tragado tales palabras; hasta que, afortunadamente, las está devolviendo en forma de las muchas obras sobre los exiliados que se han publicado en las últimas décadas. Sin embargo, da la impresión de

1 «Qué hilo tan fino, qué delgado junco» es el primer verso del poema de Pedro Garfias del que se habla en el texto.

que, al margen de una parte del mundo académico, solo se ha guardado una memoria abstracta del exilio, mientras se perdía la de los exiliados. O «a veces, este [el exiliado] se convierte en leyenda y hasta incluso a menudo se configuran situaciones y aportes específicos de rango y contenido mitológico» (Esteva, 2009a, p. 35). Mientras tanto, seguimos ignorándolo casi todo de esos 953 hombres, 393 mujeres y 253 menores de 15 años —la mayoría de los cuales, obreros (Ruiz-Funes y Tuñón, 2003, p. 18)— que se embarcaron en el Sinaia.

No obstante, vamos sabiendo cada vez más de algunos de estos pasajeros notorios del Sinaia: poetas como Pedro Garfias y Tomás Segovia; filósofos como José Gaos, Eduardo Nicol o Adolfo Sánchez Vázquez; escritores como Benjamín Jarnés y Manuel Andújar, y un joven Claudi Esteva i Fabregat², que más tarde sería antropólogo. De ahí la relevancia de los estudios que dan cuenta de la vida y obra de estos republicanos: por citar algunos, el que realizaron Michael Kenny *et alii* (1979), en el que participaron varias autoras vinculadas al exilio, como Gloria Artís Espriu y otras descendientes de españoles (como Virginia García Acosta o Carmen Icazuriaga), o los de Juanjo Pujadas sobre la relación entre la antropología y el exilio catalán, a los que me referiré más adelante.

Todas las memorias tienen elementos comunes y otros particulares. Son estas particularidades las que nos exigen un mayor esfuerzo para comprender las posibilidades mismas de mantenerlas y desarrollarlas. En el caso de los exiliados, una de las particularidades es que el hecho dramático desencadenante no ocurre de una vez para siempre, como con los asesinados. Los exiliados se mantienen en el tiempo y reclaman su presencia no como desaparecidos, no como fallecidos, sino como presentes ausentes. Ello sin olvidar, como decía el citado Sánchez Vázquez (1985, p. 17), que: «El exilio es un desgarrón que no acaba de desgarrarse, una herida que no cicatriza, una puerta que parece abrirse y nunca se abre. El exiliado vive siempre escindido: de los suyos, de su tierra, de su pasado». Pero, además, esa presencia en ausencia se alarga en el tiempo y hace que adquiera dimensiones distintas según las épocas.

De entrada, la salida de Francia hacia México propició una condición tan nueva como transitoria. Si en el frente o la retaguardia uno o una era del PSOE, de la CNT, comunista de cualquier grupo, de Izquierda Republicana, de la formación que fuera o

² En el libro conservado en el Archivo de la Fundación Pablo Iglesias en el que se relacionan los «asilados políticos españoles llegados a bordo del vapor Sinaia», figura literalmente:

Esteban Fabregat, Claudio. 20 años, soltero. Nacido en Marsella (Francia).

- Partido político: Ninguno.
- Central sindical: Unión General de Trabajadores.
- Residencia en Francia: Campo núm. 13, Saint Cyprien, Centuria núm. 10 (Pirineos Orientales).
- Cargos antes de la guerra: Secretario del Ateneu Enciclopèdic Sempre Avant de Barcelona.
- Cargos durante la guerra: Comisario Propaganda XVIII Cuerpo de Ejército.

Hay un ejemplar facsímil disponible en línea en la web del archivo: <https://fpabloiglesias.es/wp-content/uploads/2020/01/sinaia.pdf>. Consultado: 05/02/2022.

de ninguna, el paso por Francia superponía a esta «identidad» una nueva compartida por todos: la de superviviente de los campos de concentración. Eso es algo que ningún exiliado ha olvidado. Y de hecho es, precisamente, lo primero que contaban cuando se les preguntaba por el exilio.

Además, el arribo a México conllevó una reorganización de las relaciones sociales. El origen geográfico permitía nuevas dimensiones del compartir. No puede entenderse el modo como sobrevivieron los exiliados sus primeros años en México sin tener en cuenta el papel del Orfeó Català, la Euskal Etxea, el Padroado de Cultura Galega o centros regionales como el asturiano, el extremeño, etc. En palabras de Esteva Fabregat (2009a):

La fundación o el uso de centros regionales ya establecidos antes de la llegada de los republicanos españoles constituyó una clave importante en la continuidad específica de las identidades colectivas, que representaban en forma regional o de nacionalidades, formadas por catalanes, vascos y gallegos (p. 21).

Por tal motivo, el Orfeó Català de la Ciudad de México fue, para gentes como Claudi Esteva, «casa trasplantada [que] le proporcionó cobijo emocional y la oportunidad de recordar la Cataluña recordada» (Esteva, 2010, prólogo de Fábregas, p. 10) y, en definitiva, «un referente de la vida social» (Esteva, 2018, p. 29) para los catalanes. Aunque, conviene recordarlo, hubo también centros regionales afines a los golpistas que les hicieron la vida imposible.

Por otra parte, la cuestión de la identificación nacional, regional o local, según el caso, resultará a la postre relevante para entender la memoria de los exiliados porque, durante los años de la transición, la mayor parte de los homenajes que se llevaron a cabo tuvieron justamente ese carácter, mientras que fueron escasos los que abarcaron al conjunto del Estado.

Durante los primeros años del exilio, los republicanos hicieron poco por incorporarse a la vida mexicana —quizá la excepción fueron los académicos— porque estaban convencidos de que su estancia allí sería transitoria y pronto volverían. Gran parte de las noticias que tenían de lo que acontecía en España eran vehiculadas por las organizaciones políticas, con lo cual la adhesión a las mismas se mantenía fervorosamente y causaba frecuentes controversias. Las cosas cambiaron tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, cuando numerosos gobiernos levantaron progresivamente las sanciones contra el régimen franquista y, sobre todo, cuando en 1955 España fue aceptada en la Organización de las Naciones Unidas, lo que muchos exiliados vieron como el final efectivo de la guerra.

A partir de entonces, la posibilidad de volver pronto desapareció del horizonte de la mayoría: «Cuanto más avanza el tiempo, cuanto más permanece y dura el exilio, tanto más crece la contradicción entre el ansia de volver y la imposibilidad de saciarla» (Sánchez, 1985, p. 17). Decía Esteva (2009a):

Por esta razón, el exilio comenzó a desmoronarse y a perder su clave de estrategia eficaz contra el franquismo. La reducción numérica del exilio y la praxis política republicana cada vez más débil de las primeras generaciones exiliadas conducían a producir decisiones individuales en masa de mexicanización de la vida social y, por ende, la disipación política de los refugiados (p. 81).

Así, se multiplicaron los matrimonios mixtos hispano-mexicanos y los exiliados que, con hijos y nietos nacidos en México, sin olvidarse nunca de aquí, comenzaron a sentirse más de allí que de aquí: «Los que habían llegado más jóvenes al exilio mexicano eran culturalmente mixtos y en gran manera no solo estaban adquiriendo sociabilidad y compromiso social con la identidad mexicana, sino que usaban más esta que la española» (Esteva, 2009b, p. 64).

Años después, cuando murió el dictador, muchos de los exiliados hubieron de someterse a un sufrimiento impensado: ¿qué hacer? ¿Volver y perder lo construido?, ¿dejar a sus hijos y nietos?, ¿abandonar cuarenta años de vida por un incierto futuro?, ¿volver a una España gobernada por un rey que fue puesto por el dictador?... ¿Cómo no volver después de tanto tiempo soñando con el regreso? Porque la idea del regreso nunca desapareció de su mente.

Sea como fuere, incluyendo rupturas familiares dolorosas, entre el 30 y el 40 por ciento de los exiliados que vivían en México decidieron volver a España, sobre todo entre 1977 y 1978. Aparentemente, pues, se daban condiciones para construir una adecuada memoria de lo que fue el exilio; una memoria en la que, además, podrían abanderar los propios protagonistas. Sin embargo, concurrían dos elementos que lo hicieron inviable. El primero es que gran parte de los retornados fueron incapaces de adaptarse a las condiciones sociales, políticas y económicas de la España que encontraron. Para ellos, era un país absolutamente desconocido, donde ya nada era lo que una vez fue, ni nadie quién había sido. Un país que, además, no los integraba, sino que los mantenía bajo la categoría continua de «exiliado», como una forma diferente de ser no siendo. Se encontraban en el lugar en el que siempre quisieron estar, pero con la sensación de estar fuera de su propio tiempo. Al marchar se sintieron desterrados; a la vuelta, destemporalizados. Entonces, señalaba Sánchez (1985):

El exiliado descubre con estupor primero, con dolor después, con cierta ironía más tarde, en el momento mismo en que ha terminado su exilio, que el tiempo no ha pasado impunemente, y que tanto si vuelve como si no vuelve, jamás dejará de ser un exiliado (p. 18).

Muchos sintieron que estaban demás. Que sobraban. Que estorbaban. Regresaban a sus partidos políticos, que los recibían y aclamaban, y, a continuación, los marginaban. Los exponían para ganar legitimidad ante la opinión pública, pero no les hacían caso.

Las ideas con las que se fueron, las ideas que en México permitieron forjar una suerte de comunidad de desterrados, ya no eran aceptables para unos partidos que querían conseguir y desarrollar un nuevo pacto político. Sus diatribas contra la monarquía y en favor de una república por la que renunciaron a todo constituían obstáculos para las negociaciones. Sus historias de campos de concentración resultaban incómodas, por cuanto Francia tenía que ser un aliado para la recuperación de la democracia. Sus apelaciones a la lucha de clases se tornaban en batallitas de abuelos en un momento en que tantos derechos civiles se encontraban al alcance de la mano si se negociaban de forma adecuada.

Así, gran parte de los que volvieron sintieron la Constitución de 1978 como una traición. Y, sobre todo, como un abandono. Por eso, casi las tres cuartas partes de los españoles exiliados en México que optaron por volver a su lugar de origen terminaron por cruzar de nuevo el océano y quedarse en México. No sintieron el olvido ni la condena; sintieron que ser exiliado es ya no poder volver, no al lugar del que partiste, sino a ningún lugar: ser exiliado es no poder volver nunca a ningún sitio, porque ninguno te pertenece.

Antropólogos en y del exilio

En el capítulo «L'antropologia catalana i l'exili republicà a Mèxic» de un libro colectivo dedicado a los *Exilios en el mundo contemporáneo* (Sánchez y Reig, 2016), Juanjo Pujadas se embarcaba en la reconstrucción «dels fils argumentals i personals que fonamenten la nostra identitat col·lectiva professional i generacional» (Pujadas, 2016, p. 433) acudiendo al impacto que, sobre la antropología española en general y la catalana en particular, había tenido la obra de los exiliados republicanos. Para ello, optó por fijarse en la vida y obra de doce personas: nueve de ellas exiliadas al finalizar la guerra (Pere Bosch i Gimpera, Joan Comas Camps, Pedro Armillas García, Pedro Carrasco Pizana, Claudi Esteve i Fabregat, Santiago Genovés Tarazaga, José Luis Lorenzo Bautista, Ángel Palerm Vich y Carmen Viqueira Landa) y tres más nacidas en México, como hijos de exiliados (Glòria Artís Mercadet, Roger Bartra y Andrés Fábregas Puig).

Un año después, en un artículo publicado en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* —hoy *Disparidades. Revista de Antropología*—, Pujadas amplió estos referentes con seis autores más del exilio mexicano: Enrique Nalda Hernández, quien llegó a México a mediados de la década de los cuarenta, siendo muy niño; Gloria Artís

Espriu; Armando Bartra Vergés; Jordi Gussinyer Alfonso; Jacinta Palerm Viqueira, y Juan V. Palerm Viqueira, todos ellos pertenecientes a la «generación de los hijos de los exiliados».

Además, Pujadas mencionaba en este artículo una «tercera generación» al nombrar a Diana Negrín. Pese a ser doctora en geografía humana por la Universidad de California en Berkeley, los trabajos transdisciplinarios que ha llevado a cabo esta investigadora del CIESAS-Occidente (al igual que Andrés Fábregas) y profesora en la Universidad de San Francisco sobre los movimientos sociales en América Latina y en los Estados Unidos, así como sobre la cultura wixárika (huichol), ciertamente se están convirtiendo en referencia para numerosos profesionales contemporáneos de la antropología mexicana y estadounidense.

A la vez, en su intento por contribuir a entender una «genealogía intelectual, que enmarca la memoria que hemos ido construyendo sobre nuestros orígenes» (Pujadas, 2017, p. 428), Pujadas decidió ampliar su mirada e incluir a personas como Josep Maria Batista i Roca, uno de los fundadores en 1917 del Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya, quien en 1939 se exilió en Inglaterra, donde fue profesor en Cambridge antes de regresar a Cataluña en 1976; Dolores Juliano, llegada a Cataluña desde su exilio argentino, y Eduardo Menéndez, exiliado llegado a México desde Argentina, fundamental para entender la consolidación de la antropología médica en la Universidad Rovira i Virgili. Igualmente, indica Pujadas, esta «comunidad mexicano-catalana de antropólogos y antropólogas» (Pujadas, 2017, p. 446) no podría entenderse sin mencionar la existencia de una «migración académica» que en los últimos 25 años ha llevado a México a colegas como Josep Ligorred Perramon, María Isabel Campos Goenaga o Miguel Lisboa Guillén.

En todo caso, resulta complejo formular una distinción atendiendo al concepto de «generación», pues en el primer grupo de exiliados la edad de las personas al llegar a México oscilaba entre los 50 años de Pere Bosch i Gimpera y los poco más de 15 años de Santiago Genovés. No en vano, Pujadas diferencia entre los que llegaron «en el cénit de su carrera profesional» (Pujadas, 2017, p. 430) y los que, por ser mucho más jóvenes, se formaron profesionalmente en México, algunos como alumnos de los anteriores. Como dijera Esteva (2010, p. 55), «los españoles que estudiábamos en la ENAH pertenecíamos al exilio joven», entre ellos, José Fe Álvarez, Ángel Palerm Vich, Narcís Molins i Fábrega y Santiago Genovés Tarazaga, además de «otros estudiantes del mismo origen exiliado, pero su actividad en la ENAH no parecía aspirar al ejercicio profesional de la antropología» (Esteva Fabregat, 2010, p. 56).

Asimismo, entre los profesores, se encontraban Joan Comas, José Luis Lorenzo, Pedro Armillas, Pedro Carrasco y, algo más tarde, Pere Bosch i Gimpera. A estos habría que sumar filólogos como Amancio Bolaño e Isla, lingüistas como Juan M. Lope

Blanch, historiadores como José Miranda y «algunos otros que actuaban ocasionalmente en algunos cursos» (Esteva, 2010, p. 56).

Por tanto, parece llevar razón la afirmación de que «la antropología mexicana en la segunda mitad del siglo xx no se entiende sin el aporte de los refugiados republicanos de España» (Fábregas, 2005, p. 10). En efecto, a los mencionados por Pujadas en su nómina deliberadamente incompleta, se pueden añadir otras muchas personas vinculadas al exilio republicano que transitaron las aulas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Algunas de estas personas ejercieron la profesión; otras no. Por ejemplo, Andrés Fábregas (2005, p. 27) fue compañero de clase, solo en el «grupo de mañana» de la «generación 1965-1969», de «Adela Trueta Santiago, Maru Villanueva, Gabriel Carrington, Enrique Monedero y Mari Carmen Serra Puche», un grupo que formaba «un círculo aparte [...] que llegaban y se retiraban juntos sin hablar con nadie». Algunos de ellos han desarrollado trabajos relevantes en el ámbito de la antropología o la arqueología.

Tal es el caso de Mari Carmen Serra Puche, quien fue directora durante siete años del Museo Nacional de Antropología e Historia y es referente de la etnoarqueología mexicana y los estudios de género en arqueología. Serra Puche, además, es la representante de la Universidad Nacional Autónoma de México, en cuyo Instituto de Investigaciones Antropológicas ejerce como investigadora, en la Cátedra del Exilio Español. También Enrique Monedero, profesor de antropología social en la Universidad de las Américas, se vinculó a cuestiones del exilio pues, además de ser secretario general del Ateneo Español de México durante un tiempo, dirigió el colegio Luis Vives, que fue creado en 1939 para los hijos de los refugiados republicanos y en el que había estudiado.

Con todo, debido a los múltiples entrecruzamientos y superposición de influencias, resulta complicado establecer filiaciones directas de estos exiliados en la antropología que se practica actualmente en el conjunto del Estado. En todo caso, no se puede dudar de la influencia tanto directa de Claudi Esteva como de la indirecta de Ángel Palerm. En el caso de Esteva, su influjo en la antropología catalana resulta incontestable por las múltiples razones ya esgrimidas por Juanjo Pujadas (2018) en la «Introducció» al monográfico *Homenatge a Claudi Esteva Fabregat*, coordinado por él mismo y publicado por la revista *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, las cuales no repito aquí. Un influjo, por otro lado, que se extendió al conjunto del Estado gracias a «su capacidad de concebir un futuro práctico para la antropología, en sus posibilidades de institucionalización» (Del Pino, 2018, p. 128), de la que fue «el alma, el motor y el eje indiscutible» (Moreno, 2018, p. 138).

No creo que la influencia de Ángel Palerm sea menor, pero sí, en todo caso, más indirecta. De hecho:

Él fue para muchos de nosotros uno de nuestros mitos, [...] por el papel de puente que le atribuíamos entre la rica tradición antropológica mexicana, que él contribuyó a consolidar, y los tímidos y tambaleantes primeros pasos que en la España tardofranquista apuntaba hacia la recuperación de las ciencias sociales en general y la antropología en particular, tras las décadas del naufragio intelectual que significó la dictadura (Contreras, Pujadas y Terradas, p.43).

Su influencia, además, fue notoria gracias a su «entorno». En este sentido, no puede olvidarse que entre las tesis de doctorado que Carmen Viqueira asumió tras el fallecimiento de Ángel Palerm —«la clave por la que Carmen es recordada ampliamente» (Melville, 2011, p.170)— se encuentra la de Carlos Giménez: *El régimen comunal agrario. Estudio comparativo de los bienes comunales en España y México*. También, entre otras muchas, Carmen Viqueira dirigió la de Juan Vicente Palerm, sobre *Los nuevos campesinos*, quien de manera innegable influyó sobre la antropología, particularmente entre quienes se acercaban a ella a comienzos de los años setenta en la Universidad Complutense de Madrid. Así lo reconoce el propio Giménez: «le debo estas enseñanzas teóricas y prácticas al profesor Juan Vicente Palerm» (2014, p.48).

De igual modo, la edición de los *Cuadernos de Antropología Social y Etnología*, colección «dirigida a los estudiantes de las ciencias sociales de habla castellana [que pretende] proporcionar al estudiante de ciencias sociales bibliografía científica en castellano» (Palerm, 1971, pp.i-ii) en la que se publicó un monográfico con las conferencias de «la Primera Reunión de Antropólogos Españoles en Sevilla en 1973» (Carmelo Lisón Tolosana, Jesús Contreras, Ignasi Terradas, Joan Frigolé Reixach, Isidoro Moreno Navarro, Joan F. Mira y el propio Juan V. Palerm) el mismo año en que se celebró, ayudó a «vislumbrar nuevos horizontes» (Palerm, 1973) para la antropología en España.

Carlos Giménez (2014, p.59) cita entre los directamente influidos por Juan Vicente Palerm a Juan Carlos Gimeno, Paloma Gómez Crespo, Mercedes Jabardo, Pilar Monreal y Ángeles Ramírez. Pero, sin duda, su influencia se extiende más allá. No solo porque desde que Neus Escandell-Tur e Ignasi Terradas (1984) publicaron un monográfico dedicado a la memoria de Ángel Palerm se han multiplicado en España el número de referencias que estudian su obra, sino porque la Cátedra a él dedicada cuenta con la participación, aun escasa, de las universidades Rovira i Virgili, Sevilla, Autónoma de Madrid y Barcelona. Además, sus «discípulos» han seguido influyendo en otros antropólogos de forma indirecta. Es el caso de quien esto escribe, que llegó a Palerm por medio de Fábregas; de Raúl Sánchez-Molina, quien ha trabajado con Lucy Cohen, alumna y compañera, a su vez, de Palerm en su periplo norteamericano, o de las hoy antropólogas y antropólogos alumnos de Carlos Giménez, Juanjo Pujadas y tantos otros.

Queda, no obstante, mucho por investigar sobre la relación entre el exilio y la antropología, como muestran, por ejemplo, los casos de Josep Maria Cruixent o Juan Luis Sariego. Por una parte, Cruixent, barcelonés de Sarrià, logró llegar a Venezuela tras luchar en la guerra; allí fundaría el Departamento de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y sería uno de los promotores de la Escuela de Sociología y Antropología de la Universidad Central de Venezuela. Por otra parte, en México no puede entenderse la antropología contemporánea del norte del país sin los aportes de Sariego, asturiano exiliado en el tardofranquismo que, además de ser profesor del CIESAS y fundar la ENAH-Chihuahua, ha sido quien más y mejor ha conocido la cultura tarahumara.

Con todo, en última instancia «lo decisivo es ser fiel —aquí o allí— a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio. Lo decisivo no es estar —acá o allá—, sino cómo se está» (Sánchez, 1985, p. 18).

Bibliografía

- CONTRERAS, J., PUJADAS, J.J. y TERRADAS, I. (2000). «Ángel Palerm y los antropólogos españoles del 68». En V.GARCÍA (coord.), *La diversidad intelectual. Ángel Palerm in memoriam* (pp.43-61). CIESAS.
- DEL PINO, F. (2018). «Claudio Esteva, promotor de la antropología en Madrid. Recuerdos de un testigo». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya. Revista d'Antropologia Social*, 19, 115-130.
- ESCANDELL-TUR, N. y TERRADAS, I. (coords.). (1984). *Història i antropologia a la memòria d'Àngel Palerm*. Abadia de Montserrat.
- ESTEVA, C. (2009a). *La influencia de México en el exilio español. Identidades en retrospectiva*. Instituto Veracruzano de la Cultura/Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- ESTEVA, C. (2009b). «Ser antropólogo hoy». En *Claudio Esteva Fabregat. Maestro Emérito* (pp. 57-101). El Colegio de Jalisco.
- ESTEVA, C. (2010). *Formas expresivas en antropología*. Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de Jalisco.
- ESTEVA, C. (2018). «Exilio y desexilio: experiencia de una antropología. México-Madrid-Barcelona». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya. Revista d'Antropologia Social*, 19, 25-79. (Reimpresión de *Scripta Nova*. 13[291], 2009, Universidad de Barcelona).
- FÁBREGAS, A. (2005). *Los años estudiantiles (1965-1975). La formación de un antropólogo en México*. Universidad Intercultural de Chiapas/El Colegio de San Luis/Universidad de Guadalajara.

- GIMÉNEZ, C. (2014). «La articulación de teoría, trabajo de campo y formación del antropólogo en Ángel Palerm. Transfiriendo aprendizajes de México a España». *Desacatos*, 45, 47-62.
- KENNY, M., GARCÍA, V., ICAZURIAGA, C., SUÁREZ, C. y ARTÍS, G. (1979). *Inmigrantes y refugiados españoles en México (siglo xx)*. Centro de Investigaciones Superiores-INAH.
- MELVILLE, R. (2011). «Carmen Viqueira Landa: relejendo sus contribuciones a la antropología». *Desacatos*, 35, 165-170.
- MORENO, I. (2018). «Claudio Esteve y la institucionalización de la antropología en el Estado español». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya. Revista d'Antropologia Social*, 19, 131-146.
- PALERM, J. V. (1971). «Prólogo». *Cuadernos de antropología social y etnología*, 2, i-ii.
- PALERM, J. V. (1973). «Prólogo». *Cuadernos de antropología social y etnología*, 6, i-iii.
- PUJADAS, J. J. (2016). «L'antropologia catalana i l'exili republicà a Mèxic». En J. SÁNCHEZ y A. REIG (coords.), *Exilios en el mundo contemporáneo* (pp. 407-443). Vida y destino.
- PUJADAS, J. J. (2017). «La antropología catalana y el exilio republicano español en México». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 72(2), 423-455. <<https://doi.org/10.3989/rdtp.2017.02.006>>
- PUJADAS, J. J. (2018). «Introducció». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya. Revista d'Antropologia Social*, 19, 7-21.
- RUIZ, C. y TUÑÓN, E. (2003). *Palabras del exilio 2. Final y comienzo: el Sinaia*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcb8551>>
- SÁNCHEZ, A. (1985). «Cuando el exilio permanece y dura (a manera de epílogo)». *Anthropos: Boletín de información y documentación*, 52, 17-18. (Original de 1977).
- SÁNCHEZ, J. y REIG, A. (coords.). (2016). *Exilios en el mundo contemporáneo: vida y destino*. Publicacions URV.

ANTROPOLOGIA URBANA

Perfilant els moviments urbans del present

Josepa Cucó i Giner

Universitat de València

Durant els anys seixanta i setanta del segle passat, les ciències socials començaren a explorar nous objectes d'estudi entre els quals es troben els moviments urbans (MU), que constitueixen l'eix central d'aquest article d'homenatge al meu estimat col·lega i amic Joan Josep Pujadas, Juanjo, de qui he après molta antropologia urbana i amb qui he compartit hores de treball i gaudi.

Per observar dits moviments prendré com a punt de partida el moment en què Manuel Castells analitza i conceptualitza per primera vegada una sèrie de lluites que sobrepassaven els clàssics conflictes entre capital i treball i que estaven tenint repercussions importants en l'esdevenir de les ciutats. Em centraré però en els MU del present, que es desenvolupen en un context sensiblement diferent de quan Castells (1977, 1986) va exposar la seua teoria: un món globalitzat i de més en més urbanitzat, en què les contradiccions globals es manifesten de forma cada vegada més visible a l'escala local on els moviments urbans no cessen de proliferar i manifestar-se.

Cal destacar dues idees. La primera té a veure amb els canvis en la manera de desxifrar l'especificitat de l'urbà. En els anys setanta, el marc teòric d'interpretació se centrava en la distinció entre els àmbits de la producció i la reproducció. En aquest ordre de coses, l'argument més famós de Manuel Castells en *La qüestió urbana* (1977), destacava que allò que li és distintiu no pot definir-se teòricament per les funcions politicojurídiques i de producció, sinó pel fet d'englobar l'esfera de reproducció de la classe treballadora. En contrast, en l'actualitat, les diferents perspectives situen l'urbà en el marc del fort vincle que uneix la reestructuració neoliberal i la globalització, una qüestió teòrica important de la qual destacaré tres aspectes concatenats: 1) la globalització comporta una reconfiguració complexa de les escales espacials de la política

i l'economia; dit reescalament suposa que on abans predominava l'escala estatal, ara, per contra, adquireix major protagonisme l'escala local, és a dir, l'escala urbana, la de les ciutats i les seues àrees metropolitanas; 2) les ciutats i les seues àrees d'influència passen a ser enteses com a espais glocals, en què conflueixen de forma potencialment conflictiva els processos que es produeixen en les múltiples escales espacials, i 3) la intricada interacció entre processos i institucions a diferents escales espacials provoca la recerca de noves formes i noves escales de resistència. En aquest sentit, la protesta urbana, al temps que es reconfigura, passa a articular-se de forma multiescalar —local però també mundial— per tal d'enfrontar-se a les institucions i actors que influeixen cada vegada més en les seues condicions de vida.

Enllaçant amb les qüestions esmentades, la segona idea destaca les transformacions experimentades pels mateixos MU al llarg de les darreres dècades. Pel que fa a l'Europa occidental, el que emfatitzen diversos autors és que s'ha produït un canvi en el model de mobilització: hem passat d'un patró que es distingia pel lideratge de les associacions veïnals, centrat en l'enfortiment de la comunitat local i articular principalment al voltant de l'esfera del benestar i el consum col·lectiu, a un altre en el qual les noves formes de mobilització presenten un caràcter multidimensional, adopten composicions més heterogènies i transcendeixen sovint l'àmbit i l'interès local. Lluitar avui pel dret a la ciutat significa, certament, la millora de les condicions de vida dels habitants de les urbs. Però també es relaciona amb conceptes més amplis de vida digna que inclou, segons el context, aspectes variats de la participació democràtica, els drets humans, l'accés igualitari a béns i serveis, la recuperació del sentit de l'esfera pública, la justícia mediambiental o la solidaritat dins de la societat (Pruijt, 2007; Martí i Bonet, 2008).

Aquest article, que reprèn una qüestió que ja he tractat en ocasions anteriors,¹ aborda de manera successiva quatre aspectes que en conjunt cerquen de perfilar els moviments urbans actuals: comença amb unes propostes de definició i caracterització, per esbossar després un parell de qüestions que em semblen força importants però que els estudiosos dels MU han deixat sovint de costat: el gènere i el teixit relacional que els sosté. Advertiré que els continguts i maneres d'exposar els assumptes referits prenen caires diferents que transiten de la síntesi generalista a l'articulació de casos concrets.

1. Definint els MU del present

Després de molt de regirar, he trobat dues definicions dels MU que em resulten especialment suggeridores. Cadascuna ressalta de manera complementària aspectes que considere indispensables. La primera explícita qui són els actors dels MU, què fan i quin és el caràcter de la seua protesta; ressalta a més una especificitat d'aquests moviments

¹ Cucó (2004, 2009, 2013, 2014a, 2014b, 2016, 2018).

que els diferencia (fins a cert punt) de la resta de moviments socials: la utilització de l'espai urbà com a mitjà i com a lloc de disputa política. Els seus autors són Marc Martí i Jordi Bonet, i diu així:

una xarxa interactiva d'individus, grups i organitzacions que dirigeixen les seues demandes a la societat civil i a les autoritats, i intervenen amb una certa continuïtat en la politització de l'espai urbà a través de l'ús de formes convencionals i no convencionals de participació a la ciutat (2008: 5).

La segona definició ens la proposa Eva Mompó, que, en perfilar els MU, destaca tres elements que denoten l'àmbit de significació dels moviments urbans actuals: els referents identitaris, les percepcions del món i de l'entorn immediat, i els desigs de canvi:

un MU és una forma d'acció col·lectiva urbana, vehiculada en processos socials conflictius que polititzen la ciutat i duta a terme per uns subjectes (individuals i col·lectius) constituïts en xarxes que comparteixen, en major o menor mesura, tres elements: uns trets identitaris (canviants, múltiples, fragmentats); unes percepcions sobre les seues realitats urbanes concretes i sobre el món; i una sèrie d'aspiracions de canvi dels models hegemònics (ja siguen transformacions reaccionàries o subversives) (2019: 72).

2. Els trets distintius dels MU

Els anys noranta i principis dels dos mil són considerats com un moment d'inflexió important en les dinàmiques dels moviments urbans. Com destaca Fernando Díaz de Orueta (2010: 7-8), són temps de profunda crisi i de grans canvis que van conduir a una redefinició dels objectius, la composició interna, l'organització i les formes de mobilització del conjunt dels moviments socials i dels MU en particular. L'impacte del moviment d'alterglobalització i, en el cas d'Espanya, del moviment del 15-M, jugà un notable paper en el procés de transformació que acabe desmentar. Com a resultat d'aquesta metamorfosi, avui dia ens trobem amb una gran diversitat de col·lectius, temàtiques i formes d'acció de grups que actuen i polititzen la ciutat. Però, per damunt d'aquesta diversitat, tots comparteixen certes maneres de fer i d'organitzar-se que, encara que heterogènies, connecten el pla local i el global per fer front a una lògica urbana neoliberal que traspasa qualsevol frontera.²

Si mirem de prop els trets dels MU actuals, observem, en primer lloc, que la composició interna és característicament heterogènia. Els seus protagonistes són homes i dones de classes populars i mitjanes entre els quals hi ha llauradors, propietaris

² Aquesta síntesi té com a base els textos de Koehler i Wissen (2003); Pruijt (2007); Nicholls (2008); Martí i Bonet (2008); Uitermark, Nicholls i Loopmans (2012); Alberich (2007, 2016) i Mompó (2019), entre d'altres.

i veïns afectats; professionals, artistes i professors universitaris; sindicalistes de tota la vida, antics militants de l'esquerra revolucionària i integrants del 15-M; col·lectius diversos de joves i associacions de veïns; ecologistes i membres d'organitzacions cívi-ques; alguns representants de grups polítics minoritaris, i ciutadans i ciutadanes que senzillament ja no accepten tant de greuge acumulat.

En segon lloc, la diversitat tipològica dels MU es revela immensa, encara que alguns d'ells es troben en continuïtat amb els seus predecessors, com passa amb les as-sociacions de veïnes i veïns. Els esmentats Bonet i Martí (2008) distingeixen fins a set tipologies interconnectades i no excloents entre les quals es troben aquelles relaciona-des amb l'accés a l'habitatge i amb la provisió o millora d'equipaments i serveis; les que s'organitzen a partir de la defensa de la comunitat i el barri, contra els plans urbanístics neoliberals o grans esdeveniments. També existeixen associacions de serveis comuni-taris vinculades al moviment per la solidaritat i els coneguts com els *MU dels exclosos*, com ara els constituïts pels migrants. Finalment, hi trobem aquells conceptualitzats com a *moviments urbans autònoms*, que representen una línia quasi directa de continu-ïtat amb el moviment altermundialista i molt especialment amb el 15-M.

En la consolidació d'aquests últims, però també del conjunt dels MU, fou molt important la ja esmentada influència del 15-M. Per una banda, una vegada finalitzat el 15-M, una part important dels activistes es van incorporar als grups i associacions dels barris respectius, nodrint així els MU preexistents, creant noves formes d'organització a nivell local i enfortint el moviment autònom enfront de la ciutat neoliberal. Per l'altra, es van reforçar moviments com els coneguts PAH o les marees ciutadanes, però també altres projectes autònoms com horts urbans, ràdios lliures o centres socials okupats autogestionats (CSOA). Pel que fa a aquests últims, l'arribada d'activistes no sols va afavorir l'augment dels seus actius, sinó també un canvi de la seua percepció social cap a concepcions menys estigmatitzades.

En quart lloc, dos trets més guarden relació amb els objectius de la mobilit-zació i l'àmbit d'acció dels MU. Dels primers destaca de bell nou la gran diversitat temàtica. Encara que la defensa de la ciutat com a valor d'ús continua sent una qüestió transversal en la majoria dels MU, també han sumat a la seua agenda temes com la sostenibilitat, la immigració, el consum alternatiu, l'accés a les noves tecnologies o la crítica a la globalització neoliberal i les seues conseqüències locals. Precisament, aques-ta pluralitat d'objectius facilita l'estreta relació que els MU mantenen sovint amb altres tipus d'associacions i entitats ciutadanes. Respecte a l'àmbit d'acció, direm que tot i que la ciutat segueix sent el seu espai prioritari de treball, resulta notable la seua capa-citat d'articular-se en xarxes que sobrepassen l'àmbit estrictament local i de dirigir les demandes més enllà dels governs urbans (incorporant el nivell autonòmic, estatal i

supraestatal). Aquesta realitat realça un fet nou i que ja he mencionat adés: la relació multiescalar o multinivell que els MU mantenen amb el territori.

En cinquè lloc, els MU comparteixen també unes mateixes formes de fer i de reivindicar, entre les quals destaca la combinació d'actuacions convencionals, com les de caràcter administratiu i judicial (molt eficaces per oposar-se a l'Administració pública), amb d'altres de signe innovador i creatiu, com les intervencions artístiques o els espectacles lúdics i de carrer.

Finament, destacarem que els marcs interpretatius que organitzen i doten de sentit les accions dels MU aposten de manera important per una radicalització —en el sentit d'anar a les arrels, d'aprofundir— de la democràcia en l'àmbit urbà. Per aquesta raó, dins del marc general de reivindicació del dret a la ciutat, hi coexisteixen demandes tan diverses com la major participació ciutadana en els processos de decisió de les polítiques urbanes, l'autogestió de serveis i equipaments, experiències diverses de democratització de l'economia (cooperatives de consum i de serveis), i exigències de participació en temes ambientals.

3. Una qüestió transversal: el gènere i els MU

Aquest és un tema que sovint han deixat de costat els investigadors i investigadores preocupats pels moviments urbans. El biaix androcèntric predominant ha portat a obviar amb freqüència la participació de les dones en les lluites urbanes, fins i tot en aquelles en què han sigut especialment actives, per exemple, les orientades a demandes de serveis o d'infraestructures. Com destaquen Tania Magro i Zaida Muxí:

No és que les dones no facen coses importants, sinó que el que fan les dones no és considerat important. Per reescriure la història dels MU des d'una perspectiva de gènere hauríem d'invertir l'escala de valors on el significatiu està relacionat amb el masculí i donar-li importància al món femení, al propi de les dones amb altres sistemes de valoració, relació i articulació interna (2011: 6).

Cal tornar a insistir, doncs, en la riquesa analítica que comporta integrar un enfocament de gènere. Com a mostra presentaré tres estudis en què, amb major o menor amplitud, s'integra dita qüestió. Els dos primers giren el voltant de diferents PAH, de la comarca de la Safor (País Valencià) i de Catalunya (Pérez Miret, 2016; Gimenez Azagra, 2017, respectivament); el tercer focalitza els MU autònoms del barri del Cabanyal de València (Mompó, 2019).

Però parlem primer dels PAH. L'esclat de la crisi econòmica i hipotecària de principis dels dos mil va qüestionar i accentuar les contradiccions d'alguns rols de gènere, i va provocar que dones i homes s'enfrontaren d'una manera diferenciada al problema hipotecari:

Observem com l'atur ha qüestionat la capacitat de l'hegemònic masculí de fer front a les seues «obligacions» com a «sustentador», la qual cosa li ha provocat un sentiment de vergonya i fracàs social que l'ha paralytat davant una ordre de desnonament. Per contra, el rol de cuidadora de la dona li ha atorgat una legitimitat «de gènere» que li ha permès buscar ajuda i defensar la llar sense menyscar del seu rol. En aquesta conjuntura, la dona ha sigut la que majoritàriament ha acudit i participat en les plataformes (Pérez Miret, 2016: 125).

Davant la crisi personal i familiar que suposa la pèrdua de l'habitatge, i parafrasejant Pitt-Rivers i alguns clàssics de l'antropologia del Mediterrani, els homes esdevenen llavors uns actors «sense honor i amb vergonya», mentre que les dones emergeixen com a subjectes «amb honor i sense vergonya»; masculinitats desnonades enfront a feminitats en lluita, com afirma la referida autora, que afegeix el següent:

L'anàlisi realitzada i l'experiència de camp ens permeten afirmar que en el si de la PAH, arran de l'activisme i l'experiència del polític, han sorgit noves subjectes polítiques. Es tracta de les dones que participen, que són protagonistes en la gestió del drama de la lluita per l'habitatge i que han adquirit una nova consciència política. Les hem vistes parlant en les assemblees, davant els mitjans, en els bancs, amb les advocades i els advocats, davant les institucions públiques o al carrer, megàfon en mà. Parlem, sobretot, de les dones afectades que han fet un pas més en la seua participació en la PAH Safor, arribant a ser activistes. Però també d'aquelles dones afectades que, encara que no s'han convertit en activistes, no han quedat, no obstant això, al marge d'experimentar xicotetes transformacions que, com l'experiència de camp ens ha permès comprovar, operaran en diferents graus en cadascuna d'elles (Pérez Miret, 2016: 100).

El treball de Ferran Giménez corrobora aquests fets quan assenyala l'existència a les PAH catalanes estudiades d'«una majoria activista de sexe femení», unes activistes de qui afirma que són el «subjecte revolucionari» del moviment i el «grup fonamental en l'organització» (2017: 206-207).

Durant el passatge de les dones per la PAH es desencadena un altre procés important: l'apoderament de les dones afectades-activistes. El canvi que suposa l'acció col·lectiva de les PAH es revela inseparable d'un canvi personal, un procés que trastoca alguns fonaments de la dominació masculina i emancipa les dones d'un ordre social que les entén quietes i submises. Arran del seu pas per la PAH, les dones reconeixen haver experimentat un triple canvi: un canvi intern, un canvi respecte al món i la seua capacitat d'incidir en ell i, finalment, una consciència del canvi des de l'acció col·lectiva.

...yo era muy calladita; yo sólo lloraba. Hablaba el director (del banco) y lloraba y lloraba y lloraba. Me sentía muy culpable. Hoy no le dejo hablar, pero ni a él ni a ninguno. Y sobre todo exijo a cualquier persona que trabaja en un banco, que sé que son traba-

jadores, no tengo nada en contra de ellos, pero muchas veces tratan a las personas que tienen un problema hipotecario como mierdas. Les exijo el mismo respeto con el que yo les hablo (Maite, afectada-activista, PAH Safor; dins de Pérez Miret, 2016: 111).

El panorama que homes i dones presenten en els moviments autònoms del Cabanyal sembla en principi ben distint. S'observa que en la majoria dels col·lectius que el conformen la participació masculina és més nombrosa. Sols un parell d'organitzacions escapen d'aquesta tònica: mentre que en un dels espais —l'Espai Veïnal— la participació d'homes i dones és gairebé equivalent, en l'altre, com la Biblioteca Contraban, hi participen més dones. La investigadora percep paral·lelament «una reproducció de les desigualtats de gènere a l'interior dels MU», les quals, encara que refusades en el pla discursiu, impregnen tant les formes d'organització assembleàries com algunes de les seues reivindicacions.

Les raons d'aquests escoraments androcèntrics de la *sex ratio* i de les dinàmiques intraassociatives guarden en part relació amb la socialització primària de les dones i els seus processos d'aprenentatge. En aquest ordre de coses, Teresa del Valle emfatitza la importància dels «aprenentatges que preparen per exercir el poder o el no poder» (2001: 133). La socialització de les dones, dirigida sobretot a l'àmbit privat, no potencia l'adquisició d'estratègies per actuar o parlar en públic o per mantindre actituds de seguretat i confiança en una mateixa, ans el contrari, comporta el desenvolupament de «sentiments de culpa» o de «por al ridícul» quan s'actua en públic. Com destaca Eva Mompó, quan aquests aprenentatges s'imbriquen amb la desigualtat existent al si dels MU autònoms que travessa les seues dinàmiques, els resultats arriben a prendre un caire gairebé denigrant per a les dones:

això es tradueix en unes certes actituds com, per exemple, es donen més interrupcions quan són les dones les que parlen o s'utilitza un llenguatge no verbal que denota menys atenció quan elles s'expressen. Algunes vegades es resta importància a afirmacions realitzades per dones i, al contrari, s'atorga pes a aquelles enunciatdes per homes. A més, es qüestiona amb més facilitat la validesa de les afirmacions de les activistes. A vegades, ocorre que alguns homes reformulen les paraules precedents d'una companya amb l'objectiu d'expressar-ho millor i, en certa manera, això acaba amb una reapropiació del discurs d'una dona (2019: 215).

Com a resultes d'aquests fets i fartes literalment dels comportaments masculistes dels seus companys d'activisme, algunes dones abandonen els col·lectius autònoms per integrar-se en organitzacions feministes no mixtes. D'altres, però, intenten canviar les dinàmiques internes, encara que això implique estar literalment pegant-se «contra la paret del masclisme». Encara, «algunes dones mantenen un doble activisme i estan col·laborant a densificar les xarxes entre els MU i feminismes autònoms a partir de

postures anticapitalistes compartides» (Mompó, 2019: 373). Resulta evident que el fenomen que descriu Mompó no és nou. L'afartament del masclisme de la *new left* és el que va provocar, per exemple, l'aparició de les organitzacions del feminisme radical nord-americà durant la segona meitat dels seixanta del segle passat (Polletta, 2002). O també, passant a un context més proper, el que provocà que les dones de l'Associació de Veïns del Grau de València abandonaren a finals dels setanta dita entitat per fundar altres organitzacions no mixtes —l'associació Antígona i el Seminari de Dones Grans— en les quals poder apoderar-se i desenvolupar noves socialitzacions (Yeves, 2005).

4. La base relacional dels MU

De quina «matèria» estan fets els MU? Quins són els secrets de la seua base relacional? En diversos escrits, autors com Mario Diani i Donatella della Porta (1999; Diani, 1997; Diani i McAdam, 2003) assenyalen tres elements a tindre en compte: 1) un important tret que distingeix els moviments socials és que són xarxes d'organitzacions i persones diferents que participen en un esforç per aconseguir un objectiu col·lectiu a través de mitjans no tradicionals; 2) la importància del tipus i qualitat dels lligams que uneixen els seus membres: el seu caràcter horitzontal augmenta la importància de la infraestructura *soft*, feta a base de confiança, normes, símbols, identitats i emocions per coordinar les activitats, i 3) en aquest sentit, les xarxes contribueixen a crear les precondicions per a la mobilització i proporcionar l'escenari adequat per a l'elaboració de cosmovisions i estils de vida específics.

Per entendre com afecta la qualitat dels vincles que uneixen els i les activistes al tarannà dels col·lectius i a les seues capacitats de mobilització, és útil tornar a Mark Granovetter (1973, 1983) i a la discussió sobre els avantatges que per a les estructures de xarxa tenen els llaços forts³ i els llaços febles. En sospesar els avantatges i inconvenients que presenten uns i altres, aquest autor es va decantar inicialment per les virtuts dels segons, en la mesura que obren l'abast de les xarxes i generen oportunitats d'accés a nous recursos i informació. Tanmateix, uns deu anys després d'aquesta afirmació, Granovetter revisa dit veredicte per reconèixer la importància dels llaços forts; suggereix a més que les estructures de xarxa òptimes combinen tots dos tipus de lligams, cadascun dels quals contribueix a l'empresa col·lectiva amb un seguit de recursos complementaris:

Els llaços febles proporcionen gent amb accés a informació i recursos més enllà de les disponibles en el propi cercle social; però els llaços forts aporten una major motivació en la participació i es troben més disponibles. Crec que aquests dos fets ens permeten explicar per què els llaços forts juguen un paper únic (1983: 209).

³ Dels primers diu Granovetter que «són el resultat de la combinació de duració en el temps, intensitat emocional, intimitat (confiança mútua) i els serveis recíprocs» i tenen com a exemples paradigmàtics els parents, els amics i els veïns (1973: 1361).

Ampliant l'abast de l'impacte dels lligams forts, David Krackhardt destaca la importància que tenen en situacions de canvi i incertesa. Argumenta que no són els llaços febles els que faciliten el canvi, sinó un tipus particular de llaços forts que denomina *philos*, els quals defineix per tres trets: interacció, afecte i duració en el temps, qualitats que es combinen activament amb la confiança.

La interacció crea l'oportunitat per a l'intercanvi d'informació, alguna de la qual pot ser confidencial. L'afecte crea la motivació per tractar l'altre de manera positiva... I el temps genera l'experiència que permet predir com l'altre usará la informació compartida. Tots són ingredients de la confiança (1992: 219).

Per clarificar el concepte i mostrar al mateix temps la relació que existeix entre els conceptes de *philos* i d'*amic*, Krackhardt assenyala que és equivalent a la que s'estableix amb la dicotomia antropològica èmic/ètic: *philos* és un constructe teòric, un concepte ètic amb un sentit abstracte i determinat; *amic* és un constructe èmic, el significat del qual es troba arrelat en la ment de les persones de cada societat.

Sobre la base d'aquestes clarificacions, ens aproximarem a algunes etnografies urbanes que directament o indirectament mostren l'empremta que aquesta mena de relacions —diguem-les lligams forts, *philos* o simplement amicals— poden arribar a tenir en els desenvolupaments dels MU.

El treball de Ryan Centner (2012) compara el teixit relacional d'alguns barris de Buenos Aires i mostra com les diferències que hi ha tenen importants conseqüències en la mobilització veïnal. D'un dels barris estudiats afirma metafòricament que semblava un «mar de primos», que era resultat de la gran densitat relacional que sustentava tant els *comedores* (de beneficència) com les *agrupaciones* (associacions veïnals) existents dins de l'àrea. Davant propostes municipals lesives als interessos del veïnat, dites xarxes propiciaren un fort moviment contrari als plans d'actuació proposats; la fortalesa de les xarxes era tal que, fins i tot, romangueren intactes quan les persones es van canviar de barri. En contrast, en un altre dels barris estudiats, els residents depenien d'organitzacions municipals i no d'organitzacions de base; ací, davant de problemes semblants, els veïns es van dividir en diverses línies o faccions, i es va reduir així l'eficàcia col·lectiva enfront de les amenaces de desplaçament.

Un cas anàleg —almenys pel que fa a la relativa inacció veïnal— és el del barri barceloní del Raval, afectat des de finals dels anys vuitanta del segle passat per un procés de renovació urbana brutal. La reacció dels veïns i les veïnes del barri ha estat com a màxim tèbia i desballestada, tal com destaquen Gaspar Maza, Gary McDonogh i Joan J. Pujadas:

A diferència de barris com el de Gràcia, la població transitòria del Raval no va crear després de la Guerra Civil moviments reivindicatius o socials, especialment, en aquests darrers anys del segle xx, en què les transformacions socials i espacials han estat tan importants. Com explicar aquesta absència de participació ciutadana en aquest enclavament metropolità? (2002: 119).

Respondre a aquest interrogant no és fàcil, confessen els autors esmentats, que tanmateix apunten dos factors interessants: per un costat, l'existència d'un teixit social molt divers, fragmentat i amb interessos contradictoris, impedeix la conformació d'un «front veïnal unit, que acompanyi i dialogui amb les instàncies públiques i privades que estan executant el pla urbanístic» (Maza, McDonogh, Pujadas, 2002: 130). Per l'altre, per sobre d'aquesta estructura social tan heterogènia i descohesionada actua un «contramoviment» social —un suggeridor i fructífer concepte que permet veure l'altra cara de la moneda dels moviments socials— del qual les institucions municipals són els principals agents. Dit contramoviment combina en paral·lel i de manera exitosa dues polítiques de signe distint: de cultura i de control. Entre les primeres destaca el Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA) i l'enclavament de la plaça dels Àngels, centre d'un conglomerat d'actuacions de portes enfora. Per la seua part, el control s'exerceix a través d'una variada gamma de mesures directes o indirectes que han establert al barri les diferents administracions públiques. D'aquesta manera, en intentar respondre als problemes reals i a les imatges estigmatitzadores del barri i en induir les transformacions contemporànies, han sobredeterminat la vida dels seus veïns i «apaivagat l'eventual i molt improbable cristallització d'un moviment social (veïnal o sectorial)» (2002: 130).

El tercer cas que tractaré fa referència a la ja mencionada investigació d'Eva Mompó (2019) sobre els MU autònoms del barri del Cabanyal; el seu treball ens endinsa en una realitat que ens permet albirar el pes que poden arribar a tindre les relacions amicals en l'activisme. Segons aquesta investigadora, l'estil polític dels moviments urbans autònoms (MUA) està basat en manifestacions de desobediència civil articulades en «grups d'afinitat», uns grups que «es formen des de l'amistat donant lloc a col·lectius que combinen l'emocional, el polític i el lúdic» (Mompó, 2019: 104, 366 i 374). La conjugació dels referits elements converteix els grups esmentats en un «fenomen total» i, això, per tres raons concatenades: 1) perquè donen lloc a amistats grupals que són fonamentals per a l'autoestima, la seguretat personal i l'atorgament de sentits a la vida dels i les activistes; 2) posseeixen un potencial d'emancipació per a les persones que hi participen i afavoreixen en paral·lel la canalització col·lectiva d'emocions com la indignació, la ràbia o l'enuig enfront de les injustícies, l'autodefensa enfront de l'estigmatització, la diversió en moments lúdics compartits, o l'alegria i eufòria davant l'èxit d'una acció, i 3) la presència d'aquests grups d'afinitat es revela, finalment, molt rellevant en la vida d'un cert veïnatge del barri que pateix pressions de desplaçament.

5. Reflexions finals

Al llarg d'aquest article hem observat alguns dels trets caracteritzadors dels moviments urbans actuals, tot posant l'accent en un parell d'elements, el gènere i el teixit relacional, els quals considere cabdals per copsar dits moviments d'una manera més ajustada i pregona. Hem considerat els MU com a corrents d'acció i expressió col·lectiva que utilitzen l'espai urbà com a mitjà i com a lloc de disputa política. Fortament influïts pels moviments d'alterglobalització i del 15-M —en el cas específic d'Espanya—, els MU han experimentat una metamorfosi que n'afecta la composició interna, les temàtiques, formes i àmbits d'acció, així com els marcs interpretatius que organitzen i doten de sentit la seua activitat.

Hem observat la riquesa interpretativa que suposa introduir en l'estudi dels MU la perspectiva de gènere, que visibilitza les dones com a constructores de l'urbà, contrarestant així l'androcentrisme present en aquest camp d'estudis particular. Els casos presentats evidencien l'existència d'un fort marejol de processos amb tendències de signe contrari. El cas de les PAH ens mostra com els conflictes poden arribar a afectar els actors socials d'una manera culturalment impensada o fins i tot impensable, un procés que trastoca alguns fonaments de la dominació masculina i emancipa les dones d'un ordre social que les entén quietes i submises: mentre les dones entren en una dinàmica d'apoderament i emergeixen com a subjectes «sense vergonya» i plenes d'honor, els homes ixen esquilats dels seus rols protagonistes i preponderants.

Dels moviments autònoms del Cabanyal (València) hem après la coexistència de dinàmiques variades i contraposades. Per un costat, l'existència d'un fort contrast entre certs biaixos androcèntrics —en la *sex ratio* i en les dinàmiques intraassociatives— i el discurs igualitari i feminista que manegen els activistes barons, uns biaixos que guarden a més relació amb la socialització primària i els processos d'aprenentatge de les dones. Per l'altre, les dones s'enfronten amb els escoraments masclistes de les seues organitzacions i companys amb tres estratègies distintes: algunes abandonen els col·lectius autònoms per integrar-se en organitzacions feministes no mixtes; unes altres intenten canviar des de dins les dinàmiques organitzatives, i encara, unes terceres mantenen un doble activisme i col·laboren a densificar les xarxes entre els MU i els feminismes autònoms.

Pel que fa al teixit relacional dels MU, hem constatat la importància de seguir amb deteniment el tipus i la qualitat dels lligams que uneixen els seus membres. El pes dels llaços forts, fets a base d'emocions i afecte, de confiança i interacció duradora en el temps, contribueix a enfrontar situacions de canvi i incertesa, crear les precondicions per a la mobilització i proporcionar l'escenari adequat per a l'elaboració de cosmovisions i estils de vida específics. La densitat dels lligams *philos* o amicals que subjau a les agrupacions, xarxes i moviments veïnals afavoreix la conformació d'un front unit que

possibilita encarar els avatars i conflictes del barri; la seua absència o debilitat redueix, per contra, les possibilitats d'una acció col·lectiva eficaç i apaivaga les possibilitats de cristallització d'un moviment urbà, de barri o d'un altre tipus. Els estudis de Centner (2012) i de Maza, McDonogh i Pujadas (2002) sobre certs barris de Buenos Aires i Barcelona són un bon exemple de les tendències esmentades. Per acabar, el cas dels MU autònoms del barri del Cabanyal (València) ens ofereix una variant interessant de la realitat d'aquests fets (Mompó, 2019): el seu estil polític es basa en els anomenats *grups d'afinitat*, els quals, conformats des de l'amistat, donen lloc a diversos col·lectius d'activistes que combinen de manera inseparable les vessants emocional, política i lúdica. La conjugació dels referits elements eleva els grups esmentats a la categoria de «fenomen total».

Referències

- ALBERICH, T. (2007). «Asociaciones y Movimientos Sociales en España: Cuatro Décadas de Cambios». *Revista de Estudios de Juventud*, 76, 71-90.
- (2016). *Desde las Asociaciones de Vecinos al 15M y las mareas ciudadanas: breve historia de los movimientos sociales*. Madrid: Dykinson.
- CASTELLS, M. (1977). *La cuestión urbana*. México: Siglo XXI (ed. or. 1972).
- (1986). *La ciudad y las masas. Sociología de los movimientos sociales urbanos*. Madrid: Alianza.
- CENTNER, R. (2012). «Moving away, moving onward: displacement pressures and divergent neighborhood politics in Buenos Aires». *Environment and Planning A*, vol. 44, p. 2555-2573.
- CUCÓ GINER, J. (2004). *Antropología Urbana*. Barcelona: Ariel.
- (2009). «Urbanización y revuelta. Aproximación al caso de la ciudad de Valencia». *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 32: 549-559.
- (2013). «Poniendo a Valencia en el mapa global. Políticas, desarrollos urbanos y narrativas sobre la ciudad». Dins CUCÓ GINER, J. (ed.). *Metamorfosis urbanas. Ciudades españolas en la dinámica global*. Barcelona: Icaria, p. 157-180.
- (2014a). «En aras de la globalización neoliberal: los barrios del *water front* de Valencia». *Sociología urbana e rurale*, 104: 12-28.
- (2014b). «El malestar de las periferias urbanas. Precarización y descontento en las ciudades españolas». Dins DIVERSOS AUTORS. *Periferias, fronteras y diálogos*. Tarragona: Publicacions URV, p. 55-68.
- CUCÓ GINER, J. (2016): «Un barrio marginado no es un barrio marginal. A propósito de Nazaret (Valencia)». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXXI (1): 151-171.

- (2018) «Els moviments urbans com a expressió de conflicte. El cas de València». Dins MONCUSÍ, A., TORRES, F. i FIORAVANTI, H. (ed.). *Barris i ciutats en clau pluricultural*. València: Neopàtria, p. 111-130.
- DELLA PORTA, D. i DIANI, M. (1999). *Social movements: an introduction*. Blackwell: Oxford.
- DIANI, M. (1997). «Social movements and social capital: a network perspective on movement outcomes». *Mobilizations*, 2 (2): 129-147.
- DIANI, M. i McADAM, D. (ed.) (2003). *Social movements and networks: relational approaches to collective action*. Oxford: Oxford University Press.
- Díaz de ORUETA, F. (2010). «Regímenes urbanos y movimiento ciudadano en Valencia», *Cuaderno urbano*, 9 (9). <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-36552010000100013>.
- GIMENEZ AZAGRA, F. (2017). *Movimientos sociales y construcción de subjetividades. Los casos de la PAH y de las CUP*. Leioa: Universidad del País Vasco. [Tesi doctoral].
- GRANOVETTER, M. (1973). «The strength of weak ties». *The American Journal of Sociology*, 78 (5): 1360-1380.
- (1983). «The strength of weak ties: a network theory revisited». *Sociological Theory*, 1: 201-233.
- HAMEL, P., LUSTIGER-THALER, H. i MAYER, M. (2000). «Introduction: Urban social movements, local thematics, global spaces». Dins HAMEL, P., LUSTIGER-THALER, H. i MAYER, M. (ed.). *Urban Movements in a Globalising World*. London-New York: Routledge, p. 1-21. [format eReader].
- KOEHLER, B. i WISSEN, M. (2003). «Glocalizing Protest: Urban Conflicts and Global Social Movements». *International Journal of Urban and Regional Research*, 27(4): 942-951.
- KRACKHARDT, D. (1992). «The strength of strong ties: the importance of *philos* in organizations». Dins NOHRIA, N. i ECCLES, R. (eds.) *Networks and Organizations: Structure, Form, and Action*. Boston: Harvard Business School Press, p. 216-239.
- MAGRO, T. i MUXÍ, Z. (2011). «Las mujeres constructoras de ciudad desde los movimientos sociales urbanos». Dins MONTANER, J. M., ÁLVAREZ, F. i MUXÍ, Z. (ed.) *Archivo Crítico Modelo Barcelona 1973-1979*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona, p. 134-149.
- MARTÍ I COSTA, M. i BONET I MARTÍ, J. (2008). «Los movimientos urbanos: de la identidad a la glocalidad». *Diez años de cambios en el Mundo, en la Geografía y en las Ciencias Sociales, 1999-2008. Actas del X Coloquio Internacional de Geocrítica*. Barcelona: Universidad de Barcelona. <<http://www.ub.es/geocrit/-xcol/403.htm>>

- MAZA, G., McDONOGH, G. i PUJADAS, J. J. (2002). «Barcelona, ciutat oberta: transformacions urbanes, participació ciutadana i cultures de control al barri del Raval». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 21: 114-131.
- MOMPÓ, E. (2019). *Por un barrio vivo y combativo. Movimientos urbanos en búsqueda de autonomía desde el Cabanyal*. Valencia: Universitat de València. [Tesi doctoral].
- NICHOLLS, W. J. (2008). «The urban question revisited: the importance of cities for social movements». *International Journal of Urban and Regional Research*, 32(4): 841-859 <<https://dare.uva.nl/search?identifier=1898a236-d80c-4d93-9616-bda9f079bcd2>>.
- Pérez MIRET, S. (2016). *La Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH). Un análisis de la gestión del drama desde la perspectiva de genero*. València: Universidad de Valencia, Institut Universitari d'Estudis de la Dona, TFM.
- POLLETTA, F. (2002). *Freedom is an Endless Meeting. Democracy in American Social Movements*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- PRUIJT, H. (2007). «Urban movements». Dins RITZER, G. (ed.). *Blackwell Encyclopaedia of Sociology*. Malden: Blackwell. 5115-5119. <<https://doi.org/10.1002/9781405165518.wbeosu011>>.
- UITERMARK, J., NICHOLLS, W. i LOOPMANS, M. (2012). «Cities and social movements: theorizing beyond the right to the city». *Environment and Planning*. 44: 2546-2554.
- YEVES BOU, M.^a T. (2005). *Asociaciones de mujeres y movimiento feminista*. Valencia: Universidad de Valencia. [Tesi doctoral].

Para a história dos estudos urbanos ibéricos: reflexões a propósito do Programa de Doutoramento em Antropologia Urbana, Tarragona-Lisboa

Graça Índias Cordeiro

ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa

Introdução

Inspirada pela ideia de ‘historicismo reflexivo’ que Christian Topalov usa no seu texto «Des livres et des ênquetes: pour un historicisme reflexif» (2001), proponho neste curto texto visitar a experiência passada do PRODAU (Programa de Doutoramento em Antropologia Urbana, ISCTE/URV) como objeto de inquirição e de reflexão. Tal como os livros-objeto «qui se déplacent sans cesse par l’action non plus de leurs auteurs, mais de leurs lecteurs» (Topalov, 2001: 307), também o passado deste programa tem circulado informalmente em conversas, ao sabor das memórias de quem o viveu, pelo que se pode tornar objeto de reflexão. A sua história é incerta e, tal como o esquecimento, escreve-se sempre no presente (ob.cit: 308). Talvez pela sua situação ambígua, em termos da organização disciplinar e da política científica da instituição onde se inseriu em Portugal — o ISCTE — a sua memória pertence exclusivamente à ‘tradição oral’, sem um registo escrito que ajude a fixar a sua existência.

Juanjo Pujadas foi a figura de referência desta experiência inovadora, o motor que alimentou a dinamização de um conjunto de atividades diversificadas – ensino, investigação, organização de eventos, publicações. Tais atividades, inseridas em práticas de sociabilidade, ajudaram a construir uma ponte de trocas académicas, de colaboração, de amizade e de solidariedade entre Tarragona/Barcelona e Lisboa, desde finais

dos anos de 1980. Apesar da sua vida breve, o PRODAU ocupou um lugar único na história dos estudos urbanos ibéricas, uma história não contada que corre o risco do esquecimento.

Mais do que apenas a vontade e o gosto pessoal em relatar acontecimentos passados, baseando-me nos meus próprios 'arquivos da memória', este texto organiza-se em torno de quatro objetivos. Primeiro, produzir um documento que seja um primeiro passo de uma história por contar sobre uma experiência inédita de formação avançada em antropologia urbana, assinalando um momento que marcou a primeira década do século XXI no panorama da antropologia e sociologia portuguesas, na sua interseção com os estudos urbanos, em Portugal e Espanha, sobretudo. Segundo, iniciar uma reflexão sobre o papel e impacto que esta experiência teve na mais jovem geração de antropólogos/sociólogos urbanos portugueses (ou socio-antropólogos), com formação em antropologia e sociologia, e no diálogo interdisciplinar entre ambas as disciplinas. Terceiro, enfatizar o lugar central da 'informalidade' no processo de criação, organização, produção científica, como motor para a formalização deste programa de doutoramento, através de processos subtis e 'intangíveis' dentro das estruturas institucionais que condicionaram o sucesso deste projeto. Da mesma forma que a sociabilidade e a 'conversação' (Burke, 2012) alimentaram este diálogo ibérico em torno da criação deste programa, agora objeto de análise, é também ao nível do discurso oral que a memória deste momento tem sido construída, sem um lugar visível na história da sempre e eternamente frágil antropologia urbana portuguesa. Finalmente, contribuir, de uma forma mais ampla, para a história dos estudos urbanos ibéricos, através do aprofundamento de uma discussão sobre o lugar de uma sócio antropologia urbana nas periferias da europa, em línguas latinas que dominam o *global south*.

Deste modo, a perspetiva é pessoal, limitada, fragmentar e incompleta, como todas as perspetivas individuais, prevalecendo uma visão portuguesa desta experiência, entre muitas outras possíveis. Invoco aqui a relação entre a porta e a ponte, maravilhosamente analisada por Simmel (1996), com os correspondentes movimentos de associação e desassociação. Em particular, uso a imagem da porta que se abre para o exterior e da ponte que liga aquilo que antes estava separado, como fio condutor deste olhar sobre as ligações que, com Juanjo, se criaram entre mundos antes separados.

Uma porta que se abre...

Joan Josep Pujadas foi o primeiro antropólogo urbano que conheci, em abril de 1987, em Alacant, no IV congresso de Antropologia do estado espanhol. Incentivada por Raul Iturra, então presidente do departamento de Antropologia do ISCTE onde dava aulas, como sua assistente, desde 1984, participei do fervilhante *simposium* de antro-

pologia urbana deste congresso, onde a quantidade de comunicações apresentadas era tal que levou a que parte delas fossem apenas apresentadas na sua forma resumida. Os conceitos de *identidad*, *etnicidad*, *sociabilidad* e *asociacionismo* dominavam as animadas discussões deste painel, coordenado por Isidoro Moreno, Josepa Cucó e Joan J. Pujadas. A discussão antropológica dos dois últimos constituiu uma revelação para mim, então a finalizar um mestrado interdisciplinar em ciências sociais, o primeiro curso de mestrado nestas áreas, em Portugal, criado por Vitorino Magalhães Godinho e sua equipa na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. O meu terreno de investigação era o lazer ‘popular’ em associações de bairro, em Lisboa, e eu navegava, um pouco perdida entre a sociologia, a história, os estudos urbanos, numa tentativa de identificar as pontas disciplinares mais adequadas para coser com o meu background de antropologia, que não havia incluído as complexidades urbanas que ali via serem analisadas. Posso dizer que este primeiro encontro com a realidade efervescente da antropologia urbana espanhola foi, não apenas uma porta que se abriu nos meus horizontes académicos como foi, sobretudo, a primeira pedra na construção da minha identidade de antropóloga urbana. Foi com segurança que, alguns meses mais tarde, arrisquei o subtítulo ‘um ensaio de antropologia urbana’ na minha dissertação de mestrado sobre o jogo da laranjinha em Lisboa.

Meses mais tarde, Joan Pujadas proferiu um conjunto de palestras no ISCTE, convidado por Vítor Matias Ferreira, figura de referência da sociologia urbana portuguesa. O seu interesse pela cidade de Lisboa, o meu interesse pela antropologia urbana, a fase de formação inicial em que eu me encontrava, e o seu papel como coordenador e fundador do programa de doutoramento em Antropologia Urbana, do Polo da Universidade de Barcelona, em Tarragona, programa pioneiro na península ibérica, na Europa, talvez no mundo...levou a que eu ingressasse neste programa, a seu convite.

Foi o início de uma formação que me marcou definitivamente. Os dois semestres que passei em Tarragona, de novembro de 1988 a março de 1989, como estudante de doutoramento; e entre fevereiro e junho 1989 como bolsista ERASMUS para docência, foram o início de uma relação profissional e de amizade que ainda perdura. A generosidade com que o meu anfitrião me pôs à disposição toda a sua biblioteca, incluindo fotocópias (eram tempos pré-internet) dos manuais clássicos norte-americanos ‘fundadores’ da ‘institucionalização’ deste campo, com que me integrou no seu círculo de sociabilidade familiar, de amigos e de colegas, com que me deu a conhecer a Catalunha, e outras regiões desta península que partilhamos, foram decisivos em toda a minha formação académica, científica e humana.

Conhecer aquele pequeníssimo grupo notável de cinco antropólogos que integravam no final da década de 1980, o departamento de Antropologia da, ainda, Universidade de Barcelona —Dolors Comas d’Argemir, Joan Prat, Josep Maria Comelles,

Oriol Romani, para além de Juanjo—, ser colega de Montse Soronellas ou Yolanda Bodoque, foi uma porta de entrada privilegiada para o meu crescimento pessoal e científico. O interesse pela antropologia urbana, integrava-se bem no momento de desenvolvimento da antropologia portuguesa em várias ramificações e especializações **temáticas**, através de uma nova geração que se instalava nas universidades e que «vivia com pujança o momento de crescimento que marcou os anos 90, consolidando a condição de membro da União Europeia» (Bastos, 2014:39). E que anunciava um imenso «campo de possibilidades» para usar uma expressão de Gilberto Velho (1945-2012), referência maior da antropologia urbana brasileira, que eu só viria a conhecer alguns anos mais tarde, em Lisboa.

A relação que então iniciámos vai muito para além do interesse pela antropologia urbana, ou pela cidade de Lisboa como terreno de estudo: ela foi-se criando no contexto desse ‘terreno informal’ difícil de definir que se foi construindo em torno das interações entre um pequeno conjunto de colegas, através da partilha de encontros, viagens, comensalidades, entreajuda solidária, aprendizagens mútuas, leituras partilhadas, e muita, muita conversa que, de uma forma ou outra acabava por se traduzir em projetos, uns mais bem concretizados do que outros, em forma de uma proposta de um encontro científico, de um *paper*, ou de um curso, como o PRODAU. Projeto bem concretizado, embora com uma vida efémera.

...e uma ponte que se constrói

Alguns momentos-chave anteciparam e prepararam o terreno para o surgimento deste programa. A abertura de uma cadeira opcional de Antropologia Urbana nas licenciaturas de sociologia e antropologia do ISCTE (1988-2018); o intercâmbio bilateral do recém criado ERASMUS Programme, em 1989, entre os departamentos de Antropologia da Universidade de Barcelona, em Tarragona e o ISCTE, que movimentou 10 professores ao longo de um ano; o colóquio interdisciplinar «Antropologia e Estudos Urbanos: Perspetivas comparadas», organizado no âmbito da primeira edição do *Mestrado em Antropologia: Patrimónios e Identidades*, coordenado por Joaquim Pais de Brito, tendo como *keynote speakers* Gilberto Velho (1945-2012) e Joan Pujadas; a participação continuada nos painéis de antropologia urbana dos congressos do Estado Espanhol; a publicação de artigos, papers, comunicações, livros, participação em projetos conjuntos...

O encontro de 11 e 12 de setembro de 2001 que, no ISCTE, «reuniu cerca de vinte investigadores de várias gerações, entre antropólogos, sociólogos e psicólogos em torno do tema *Cidade e Diversidade: Perspetivas de Desenvolvimento em Antropologia Urbana*»(Cordeiro et al, 2003: 1) ficou gravado na memória de quem dele participou

não só pelas piores razões, inesperadas —o horror das imagens da derrocada das *Twin Towers* em Nova Iorque que irrompeu pelos ecrãs das televisões nos corredores do ISCTE— mas, igualmente, por boas razões, pois marcou o início de um programa promissor. Este encontro teve como objetivo fazer um balanço da Antropologia Urbana portuguesa e perspetivar o seu desenvolvimento no sentido de estruturar uma rede científica internacional. Ao colóquio do primeiro dia, que resultaria na publicação, em 2003, do livro *Etnografias Urbanas*, seguiu-se uma reunião no segundo dia para a possível definição de linhas de orientação para um Programa Doutoral em Antropologia Urbana, assumidamente interdisciplinar e internacional. Embora inicialmente se pensasse a possibilidade de ser um programa ibero-americano, aproveitando as redes científicas já existentes entre Portugal e Brasil, por um lado, e Espanha e alguns países da América Latina, a decisão unânime foi de avançar, numa primeira fase, apenas para um programa conjunto luso-catalão, entre o ISCTE e a URV, aproveitando o sucesso do já referido doutoramento, o Doctorat de Qualitá en Antropología Urbana da URV, e a vontade de um pequeno coletivo português, envolvendo antropólogos, sociólogos e psicólogos, de universidades de Lisboa e do Porto, para além de Juanjo Pujadas e de Gilberto Velho, os convidados «de honra» desse encontro.

O curso foi preparado, ao mínimo detalhe do seu funcionamento, ao longo de dois anos. A preparação, científica, pedagógica, administrativa, financeira, nos meandros burocráticos dos sistemas de ensino superior português e espanhol, envolveu várias negociações e aprovações nos órgãos académicos de ambas as universidades participantes. No ISCTE o curso incluía, igualmente, a possibilidade de um *mestrado em Antropologia Urbana*. A discussão sobre o modelo de ensino a implementar foi acontecendo nos vários suportes da época, internet, telefone, mas, sobretudo, «presencial», como se diz agora, nesta era COVID. A finalização do plano de estudos definitivo, ambicioso, que mobilizava professores de várias universidades espanholas, Europa e América Latina, foi terminado num fim de semana em casa de Luís Baptista, professor catedrático de sociologia urbana da Universidade Nova de Lisboa que, desde o primeiro minuto apoiou incondicionalmente a ideia deste programa, assim como António Firmino da Costa, respeitado sociólogo do ISCTE cujo apoio foi decisivo para a aprovação do programa a nível da direção deste instituto superior. A comissão de coordenação portuguesa incluía, pois, estes dois sociólogos, e dois antropólogos, eu própria e Juanjo Pujadas, coordenador do programa tarraconense.

Foi assim que nasceu este programa, organizado pelo ISCTE, em Lisboa e pela Universitat Rovira i Virgili, em Tarragona. Surgiu da iniciativa de um pequeno grupo de antropólogos catalães e antropólogos e sociólogos portugueses, já envolvidos com atividades de pesquisa e ensino. Foi uma experiência extraordinária do ponto de vista científico, pedagógico e humano: professores e alunos viajaram entre Tarragona

e Lisboa, aprenderam uma ou duas línguas diferentes (o programa era oficialmente bilingue, português e castelhano, embora os alunos portugueses aprendessem também o catalão), lutaram por espaços de trabalho próprios, auto-organizaram-se, organizaram conferências, assumindo a responsabilidade pelo desenvolvimento da sua própria carreira num ambiente de investigação estimulante, apesar da sua informalidade. Com uma taxa de sucesso mais elevada do que o habitual, estes primeiros jovens doutores integraram-se nas estruturas académicas dos seus países, como professores e/ou investigadores, alguns com cargos relevantes no panorama internacional. Além disso, este programa fortaleceu as ligações norte/sul, de uma rede ibero-americana, a partir de colaborações anteriores com o Brasil, México e Equador.

As formações iniciais dos seus estudantes eram sobretudo em sociologia, antropologia e arquitetura. A flexibilidade do funcionamento das disciplinas, nucleares e complementares, facilitava a mobilidade dos estudantes, embora não os obrigasse a isso, pois podiam completar todos os créditos na sua própria universidade. Para além das disciplinas obrigatórias (nucleares), que funcionavam em simultâneo nas duas universidades, havia uma ampla escolha de optativas (complementares) aconteciam uma vez por mês, em modo concentrado durante uma semana, em apenas uma delas. A primeira optativa que abriu, em janeiro de 2004, «Cidades incertas», esteve a cargo de Michel Agier, que falou para uma sala que se encheu com mais alunos do que os do PRODAU durante cinco dias. Acabado de chegar do aeroporto, nunca esquecerei as primeiras palavras que proferiu ao iniciar as aulas, sobre as razões porque aceitara este convite: por ser um doutoramento em antropologia urbana e por ser uma colaboração ibérica, dois factos absolutamente inéditos para ele, e merecedores de todo o apoio.

Um dos elementos fundamentais para o sucesso deste curso foi a cedência ao pequeno grupo dos estudantes de uma pequeníssima sala no ISCTE, espaço que se veio a revelar crucial na criação de uma identidade de grupo e na potenciação de vários projetos – como foi como a organização, pioneira no panorama das ciências sociais em Portugal, da *First International Conference of Young Urban Researchers*, (Frehse, 2007), ou a articulação entre um projeto de investigação (Cordeiro & Vidal, 2008) e o próprio curso. A memória de momentos fortes de sociabilidade, em lugares públicos, cafés, restaurantes, cervejarias, bares, alguns dos quais elegidos como referência icónicas associadas à discussão animada em torno de um evento, de um *paper*, de uma tese, poderiam ser exemplo do bom equilíbrio entre formal/informal através da valorização da sociabilidade no fazer científico.

Contudo, esta experiência não sobreviveu à implementação da convergência de Bolonha, tendo o seu curso aberto apenas em dois anos letivos: 2003/04 e 2005/6. As políticas institucionais e nacionais não foram convergentes entre Portugal e Espanha. A explosão de programas doutorais, em Portugal, antes inexistentes, foi acompanhada,

em Espanha, por uma explosão de masters. Na URV foi o princípio do fim do programa de doutoramento que acabou por se transformar em um mestrado em Estudos Urbanos; sem a parceria tarraconense, o PRODAU perdeu a massa crítica de docentes que o havia viabilizado como programa internacional. Paradoxalmente, conseguíramos criar um programa que antecipa Bolonha no seu modelo, mas não conseguimos sobreviver à implementação dos novos cursos de pós-graduação que nasceram deste conturbado «processo de Bolonha», cujo principal objetivo era facilitar a mobilidade docente e discente e a colaboração e intercâmbio entre universidades europeias...

Encruzilhadas, interseções, interações

Narrar o momento da criação e implementação de um doutoramento internacional ligando dois *campus* universitários, um português outro catalão, durante um curto período de tempo, no início do século XXI, pode ser uma boa maneira de iniciar uma reflexão a partir de um caso cuja história nacional, institucional, disciplinar, coletiva e individual ainda está por fazer. Tenho consciência que, nesta breve descrição, o contexto se sobrepõe ao caso que, para ser bem contado, requer a ‘carne e o sangue’ de uma narrativa histórico-etnográfica mais completa, recorrendo à memória dos arquivos institucionais e pessoais dos vários interlocutores que participaram desta experiência. O contexto das interações, as trocas, as conversas, as práticas coletivas que permitiram um fluxo de sociabilidade informal ao longo de um período mais ou menos longo, foi, afinal, o que permitiu a formalização de um ‘produto’ institucional que, apesar do seu curto caminho, foi marcante para todos os que dela participaram. Como bem exprime Peter Burke, «o meio mais importante para a interação criativa é um grupo pequeno, normalmente um grupo que se encontra pessoalmente e, sobretudo, com regularidade. O ideal é que esse grupo seja composto por pessoas com interesses em comum, mas com enfoques distintos, muitas vezes associados às diferenças em sua educação, em países distintos ou em disciplinas diferentes.» (Burke, 2015:50-1).

Levantar o véu deste momento ou episódio na história dos estudos urbanos na sua vertente sócio antropológica leva-nos a tomar consciência, entre outras coisas, do modo como o campo da antropologia urbana em Portugal se iniciou no contexto de uma relação de colaboração entre a antropologia e a sociologia. Passados mais de 20 anos, o momento fundador que a organização deste programa de doutoramento revela tão claramente, caiu no limbo de uma experiência efémera que, ao não ser registada, ficará esquecida nos anais das histórias de ambas as disciplinas (Machado, 2020; Bastos e Sobral, 2018), pouco atentas às amplas áreas de interseção disciplinar. Tais ‘histórias’ contadas sob o ‘paradigma da institucionalização’, por vezes anacrónicas e teleológicas, acabam por provocar um ‘efeito de túnel’ (Topalov, 2015: 25) que acaba por circuns-

crever a narrativa do passado em função de um presente orientador de uma história hegemónica e, até, oficial.

Esta é apenas uma das possíveis leituras de um episódio no fio da história da antropologia urbana ibérica, que considerou alguns aspetos de tipo diferente, desde o papel da informalidade e da sociabilidade criativa na «invenção» de um modelo inovador de programa de estudos, até ao lugar intersticial da antropologia urbana, particularmente evidente do lado português. Mas muitas outras possíveis leituras devem ajudar ao processo de desocultação de mais momentos, no sentido de uma reflexão sistemática sobre a situação da antropologia urbana no âmbito dos estudos urbanos interdisciplinares, nas conjunturas próprias, temporais e espaciais, do seu aparecimento.

Nos últimos 20 anos a situação tem-se alterado, com uma nova geração de investigadores a criar e desenvolver pontes entre a antropologia, a sociologia, a geografia, a arquitetura, o urbanismo, os estudos urbanos. É reconfortante saber que a experiência do PRODAU acabou por renascer, de forma transformada, em um novo programa de doutoramento conjunto, em Estudos Urbanos, entre a Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e o ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa. Este programa, iniciado em 2011, tem acolhido a antropologia urbana como uma das suas áreas de referência. Apesar de ser uma ponte mais curta, entre duas instituições vizinhas na geografia da cidade de Lisboa, esta colaboração, institucional e disciplinar, é herdeira dos amplos horizontes com que o Juanjo marcou as nossas vidas.



Junho 2005, Juanjo Pujadas no seu gabinete URV, Praça Imperial Tarraco

Bibliografia

- BASTOS, Cristiana (2014) «A década de 1990: os anos da internacionalização», *Etnográfica* 18 (2): 385-401.
- BASTOS, C. e SOBRAL, J.M. (2018) «Anthropology in Portugal», CALLAN, H. (ed) *The International Encyclopedia of Anthropology*, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- BURKE, P. (2012) «Conversation» in SIMONSON, P. et alii. *The Handbook of Communication History*. Milton Park, Oxfordshire : Taylor and Francis Group.
- BURKE, P. (2015) *O que é história do conhecimento?* São Paulo. Unesp (FEU).
- CORDEIRO, G.I.; BAPTISTA, L.V.; COSTA, A.F. (eds) (2003) *Etnografias Urbanas. Oeiras*: Celta <<https://books.openedition.org/etnograficapress/351?lang=en>>.
- CORDEIRO, G.I e VIDAL, F. (2008) *A rua. Espaço, tempo, sociabilidade*, Lisboa: Livros Horizonte: <<https://books.openedition.org/etnograficapress/1406?lang=en>>.
- CUCÓ, J. e PUJADAS, J.J. (1990) *Identidades Colectivas. Etnicidad y Sociabilidad en la Península Ibérica*. Valencia: Generalitat Valenciana.
- FREHSE, F. (2007) «Tantas cidades em Lisboa» *Ponto Urbe*, 1 <<https://journals.openedition.org/pontourbe/1223?lang=en>>.
- MACHADO, F.L. (2020) *Sociologia em Portugal. Da Pré-história à Institucionalização Avançada*, Porto: Afrontamento.
- PUJADAS, J.J. (1991) «Presente y futuro de la antropología urbana en España» en *Malestar cultural y conflicto en la sociedad madrileña*, II Jornadas de Antropología de Madrid, Madrid: A.M.A., pp. 45-80.
- SIMMEL, G.(1996). «A ponte e a porta». *Revista de Ciências Sociais. Política. Trabalho*. 12, 11–15.
- TOPALOV, C. (2001) «Des libres et des enquêtes: pour un historicism réflexif» en LE PETIT, B. et TOPALOV, C. (dir.) *La ville des Sciences Sociales*. Paris: Belin. 307-313.
- TOPALOV, C. (2015) *Histoires d'Enquêtes*. Londres, Paris, Chicago (1880-1930). Paris: Classiques Garnier.

Ciudades y conexiones glocales en Quintana Roo (México)

Ligia Aurora Sierra Sosa

Universidad de Quintana Roo

A finales del siglo pasado, en 1999, recibí la carta de aceptación al Programa de Doctorado en Antropología Urbana de la Universidad Rovira i Virgili, en Cataluña (España). Ese mismo año, a mi arribo a Tarragona, la ciudad no solo me acogió en términos académicos, sino en cuanto a las múltiples emociones y experiencias de vida que le dieron sentido a mi socialización personal. Mi primer contacto directo con la universidad y con el programa de antropología urbana fue de la mano de Juanjo Pujadas, quien me orientó y resolvió muchas de mis dudas, además de dotarme de la certeza y del aplomo tan valiosos para quien se encuentra en ámbitos socioespaciales desconocidos.

Mi formación en el programa de doctorado contribuyó a conformar mi proyecto de investigación, que había iniciado en 1998 en la ciudad de Cancún con apoyos del Conacyt (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología) y mediante el CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social). De aquel proyecto, llevaba documentos de una encuesta aplicada y sistematizada, y algunos relatos y entrevistas; además, contaba con el trabajo de campo sobre las historias de vida de los migrantes mayas que vivían en la ciudad. Por lo tanto, aún faltaba encontrar los contenidos teóricos que me permitieran explicar en qué condiciones socioculturales discurre la vida de los mayas migrantes en un espacio diverso y moderno. El estudio de la antropología urbana, pues, hizo posible darle sentido al trabajo que había realizado en ciudades como Chetumal y Felipe Carrillo Puerto, y continuar no solo en la investigación, sino también en la formación de estudiantes de diversos niveles académicos

—licenciatura, maestría y doctorado— mediante la docencia, que ejerzo principalmente en la Universidad de Quintana Roo.

La formación que me proveyó el doctorado y, en especial, la cercanía con el Dr. Joan Josep Pujadas Muñoz como director de tesis me permitieron conocer una bibliografía más amplia y especializada sobre los espacios urbanos y sus conexiones, más allá de lo regional, así como metodologías concretas, como el método biográfico, que se utiliza sobre todo en la formación de antropólogos. En particular, las asesorías y continuas charlas con el Dr. Pujadas en torno a las ciudades, su desarrollo y sus características me ofrecieron una mirada más amplia que me llevó a reconocer la necesidad del trabajo de campo, con la recolección de historias de vida y relatos de hombres y mujeres que se adscriben como mayas. Esta visión les dio un giro significativo a los resultados de mi investigación debido a la relevancia que se confiere a las reelaboraciones identitarias cotidianas que efectúan en la ciudad los sujetos de estudio y a su incorporación al mercado laboral, de modo que se reconoce su cualificación como el eje de su posible contratación en función del tipo de empleo.

Así pues, en este artículo intento plasmar mi aprendizaje sobre los espacios urbanos desde la antropología, mediante el pensamiento de diversos autores, incluyendo el del Dr. Pujadas, y sus aportes a este tema. Para ello, abordo en particular la ciudad de Chetumal, donde realicé mi primer estudio urbano, así como la ciudad de Playa del Carmen y de manera colateral la de Cancún, las cuales también he analizado en mis investigaciones.

Una ciudad en crecimiento

Chetumal, capital del estado de Quintana Roo, se encuentra en la parte sur del Caribe mexicano, en la frontera con Belice, donde el predominio de los servicios públicos es evidente. Dado que su economía no se ha diversificado, depende primordialmente del sector burocrático, así como del terciario, con el comercio como la principal actividad del espacio urbano.

La historia de Chetumal es muy reciente si la comparamos con la de otras ciudades ubicadas en entornos próximos, como Mérida y Campeche, en los estados fronterizos de Yucatán y Campeche, respectivamente. El origen del actual estado de Quintana Roo se vincula al sector primario y al desarrollo de actividades extractivas, como el corte de madera y la extracción de chicle, las cuales le imprimieron su carácter económico. En este sentido, a orillas de la bahía de Chetumal, se instaló un pontón cuya función principal era vigilar el tránsito de estos productos. Sin embargo, el control era mínimo, ya que además se enfrentaban a los mayas rebeldes que buscaban liberarse del régimen de opresión en el que vivían mediante un movimiento de resistencia en el

centro del territorio, encabezado por Francisco May (uno de los dirigentes de la denominada guerra de Castas).

A finales del siglo XIX, sobrevinieron varias disputas entre poderes supranacionales, como la de Gran Bretaña y los Estados Unidos por los recursos naturales del territorio. Finalmente, en 1893 se firmó el Tratado Mariscal-Spencer de límites, que definió la frontera entre México y Belice. En 1901, el Gobierno federal dispuso el asentamiento definitivo de población mexicana en el territorio y estableció como cabecera la localidad entonces denominada Payo Obispo (la actual Chetumal). Así es como se conformó el asentamiento y la ciudad empezó a tomar forma tanto en su trazo como en su infraestructura.

Oficialmente, el nacimiento de Payo Obispo había sido el 5 de mayo de 1898, aunque la bahía y la ribera del río Hondo siguieron ocupadas durante muchos años por población proveniente de la Colonia Británica (hoy Belice). Se considera que Othón P. Blanco fue el fundador de esta población estratégica. Según Luz del Carmen Vallarta, este fue «quien tácticamente pudo asociar un conjunto de circunstancias a un conjunto de personajes que crearon la red de relaciones sociales que alentaron y promovieron el movimiento poblacional, además del propio proceso llevado a cabo por la gente» (Vallarta, 2001, pp. 374-376).

La autora apunta que diversos grupos étnico-nacionales gestaron el espacio hoy conocido como Chetumal y un conjunto de prácticas sociales. Fueron grupos de ascendencia yucateca y maya procedentes de la Colonia Británica, pero también otros que hablaban español, maya o inglés. La mayoría de esa población sabía leer y escribir, era católica y se dedicaba a la agricultura, a la producción silvícola y a la construcción de canales, barracas y vías férreas; un movimiento, en suma, que tuvo como sustento las redes de relaciones que se tejieron entre los pobladores y sus personajes más relevantes (Vallarta, 2001, pp. 406-407).

Como se puede observar en el texto de Vallarta, las condiciones que explican la llegada de población del norte de Belice a Payo Obispo son principalmente la oferta de servicios y de tierras. En Belice la tenencia de la tierra estaba concentrada en pocas manos y los pobladores arrendaban para poder vivir, lo que dio pie a la emigración de población joven, mientras que los adultos permanecían en el país. Este hecho marcó el establecimiento de relaciones y de redes familiares trasfronterizas que conformaron una macrorregión con un origen común.

Si bien la ciudad actual de Chetumal tiene una historia relativamente breve que parte de 1901, su transformación ha sido significativa en este lapso. De manera fundamental, su crecimiento arrancó con la comercialización de productos importados, cimentada en el comercio simple. Sin embargo, el factor económico transcendental

para la ciudad fue la conversión de Quintana Roo, en el año 1972, en zona libre, lo que dio inicio al desarrollo del capital comercial en la entidad.

En este sentido, el establecimiento de la frontera con Belice y Guatemala, la condición de zona libre y, en general, el crecimiento comercial de Quintana Roo suscitaron la urgencia por instituir una estructura sociopolítica y administrativa sólida y moderna. Chetumal, como centro y sede de los poderes y de las decisiones del estado, ganó en importancia y poblamiento a causa de las múltiples oportunidades de empleo, que incentivaron la migración de profesionales de todo el país.



Bahía de Chetumal, Quintana Roo (México), en 2020. Foto de archivo personal.

El limitado desarrollo de actividades económicas en la ciudad en las últimas décadas del siglo xx impidió establecer las bases de un sector comercial estructurado y moderno. Parecía que todo se reducía a un proceso de comercialización de productos importados por parte de una minoría, incapaz de desplegar un sector en el que tuviera cabida la mano de obra y menos aún de generar ingresos y divisas para la economía estatal. Esta situación, pues, implicó para la Administración estatal la necesidad de ampliar su papel en la diversificación de fuentes de trabajo.

Dado el estancamiento del comercio y la crisis económica por la que atravesaba el país, son fáciles de entender las dificultades que padeció la población radicada en la entidad. En la década de los ochenta, en medio de esa crisis, el comercio quintanarroense se encontraba en una etapa de aguda recesión, con una enorme deuda a los in-

versionistas panameños, estadounidenses y japoneses, la cual repercutía negativamente en el desarrollo y la modernización de la economía local.

En los años noventa, la entidad vivió un agravamiento de la crisis comercial. Esta situación avivó de nuevo la discusión sobre posibles opciones económicas que pudieran imprimirle mayor dinamismo al desarrollo local y regional. Se planteó entonces la diversificación económica de la zona sur del estado y de Chetumal en concreto para afrontar, a la vez, los grandes desafíos de la integración económica de México con América del Norte. Finalmente, la búsqueda de inversionistas nacionales y extranjeros constituyó el eje de las estrategias para modernizar la economía local. Por su parte, la burocracia continuó su crecimiento con la llegada de migrantes, en un primer momento peninsulares y, después, de los diversos estados del país.

En todo caso, la conversión de Quintana Roo en 1974 de territorio a estado con todos sus atributos llevó a tomar un giro distinto en la política económica. Durante esos años, el turismo penetró principalmente en zonas deshabitadas de Quintana Roo, como las del norte, con Cancún como uno de los ejemplos. Aquellos espacios eran los idóneos no solo por sus recursos y paisajes naturales, sino por la facilidad de apropiación de las tierras, que se encontraban en condiciones de abandono o despobladas. El Gobierno federal, mediante el Fondo Nacional de Fomento al turismo (Fonatur), propició el crecimiento acelerado en toda la región bajo el modelo de polos de desarrollo, replicado en diversas costas del país.

Al mismo tiempo, la zona sur de Quintana Roo mantuvo sus conexiones con Belice, las cuales han facilitado históricamente el arribo de personas y de mercancías para la subsistencia de la población local, en una especie de equilibrio en las relaciones, puesto que desde hace muchos años la ciudad de Chetumal provee diversos servicios a la población de Belice, entre los que sobresalen los de salud, las actividades recreativas y la adquisición de artículos de uso cotidiano.

Reflexiones teóricas sobre urbanización y desarrollo de las ciudades

Para explicar cómo se han configurado las ciudades en un país como México, debemos considerar tanto los diversos períodos y condiciones que han marcado su historia — como la Colonia, la independencia y la Revolución mexicana— como el desarrollo de la industria, y lo que estos factores han implicado para el diseño y el crecimiento de las actividades en las urbes.

Mientras que el origen de Chetumal deviene de una política de seguridad de fronteras, en el caso de las ciudades del norte del estado, como Cancún o Playa del Carmen, el turismo ha sido el eje económico predominante. Sobre esta base, en este apartado resumimos los planteamientos teóricos de algunos autores, cuya caracteri-

zación de las ciudades se compagina con la de las ciudades objeto de este estudio. No obstante, los ejes epistemológicos que abordamos resuenan de distintas maneras en cada una de las ciudades trabajadas.

En primer lugar, consideramos que en los países subdesarrollados la urbanización y su tipificación han influido en la organización espacial y territorial, en la que determinados aspectos, como el crecimiento acelerado por el arribo de migrantes internos e internacionales, han configurado la concentración de bienes y servicios de manera desigual. Así, la vivienda ha dado estructura y forma a las ciudades, además de encarnar la imagen de la segregación: por un lado, se observan viviendas basadas en la autoconstrucción y, por otro, las edificadas con condiciones de seguridad y privacidad por empresas constructoras. El transporte y los servicios también se han erigido en elementos de desigualdad, cuya concentración solo favorece a un sector de los ciudadanos.

Asimismo, podemos observar en el mundo, y en particular en México y en Quintana Roo, una tendencia a la homogeneización del paisaje urbano, lo que significa que se ofertan los mismos servicios y se usa la misma organización y planeación. Esto se traduce en un estilo de vida comparable y semejante a muchos otros. Sin embargo, no por ello dejamos de reconocer que algunas ciudades también son capaces de ser innovadoras y generadoras de tendencias mundiales, por lo que inmigrantes pobres o ricos las consideran espacios idóneos para vivir.

Otro aspecto que abordamos es la continua privatización y desregularización de numerosos servicios públicos, y las nuevas formas de gestión de los servicios sociales, lo que finalmente se traduce en la vulneración de la seguridad y en la percepción de la inmigración como la causante de actos delictivos.

Para concluir este apartado, queremos reconocer el trabajo de Joan Pujadas a propósito de lo que aporta la antropología urbana como reflexión epistemológica tanto en lo que concierne a las teorías como a las formas metodológicas para explicar los fenómenos que se suscitan en las ciudades.

Por otra parte, en los años setenta Paul Singer señalaba que en casi todos los países de América Latina aún continuaba de manera intensa la migración rural-urbana, incluso con las condiciones nefastas de urbanización propias de los países no desarrollados. Para este autor, los «males» de la urbanización son, entre otros, el excesivo crecimiento demográfico, la falta de reforma agraria y la aplicación de tecnología industrial de carácter avanzado. De acuerdo con Singer, pues, el proceso de urbanización de América Latina ha sido una fuente de «enorme desequilibrio interregional urbano-rural e interurbano». En efecto, la falta de recursos genera un empobrecimiento general de la población en la medida en que esta se multiplica.

Según el autor, el desplazamiento de la población es provocado por el estancamiento de las fuerzas productivas, de manera que los estímulos del mercado en las

ciudades favorecen la concentración del capital y de los servicios de infraestructura. Singer concluye que la dependencia económica, política e ideológica de los países latinoamericanos respecto a los centros de poder es parcialmente responsable de la marginalización de una parte de la población (Singer, 1975, capítulo 2, pp. 71-108).

Durante años, la política de acomodar a la sobrepoblación de unos espacios en otros se consideró una forma de equilibrar las demandas de los habitantes. Quintana Roo, por ejemplo, es un estado que se pobló a partir de la política de colonización dirigida y espontánea de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado. En un principio, esto generó diversos asentamientos en los límites fronterizos con Belice y motivó el desarrollo de actividades dirigidas por el Estado, como la creación del Ingenio Álvaro Obregón, lo cual definió el crecimiento de todo el litoral del río Hondo en la zona sur de Quintana Roo.

En este sentido, la región de la península de Yucatán y, en especial, sus ciudades han mantenido condiciones de segregación en sus espacios, cuyo crecimiento se vio favorecido por la concentración de actividades (como en el caso de Cancún y Playa del Carmen debido a la promoción del sector turístico). En Chetumal, este crecimiento se dio con una falta de regulación del uso de los espacios; un ejemplo de ello es la colonia de Nuevo Progreso, cuyos habitantes no tienen aún hoy documentos que acrediten la posesión de sus terrenos. Además, la concentración de los servicios en esta ciudad, en contraste con su escasez en las poblaciones aledañas, propicia el arribo cotidiano de pobladores tanto de la región como de Belice.

Por otro lado, en la década de los setenta Jorge Wilhelm (1977) hacía hincapié en que las ciudades subdesarrolladas pertenecen a países subdesarrollados. Si este razonamiento del subdesarrollo es pertinente, entonces las ciudades de México entrarían en ese esquema, aunque su crecimiento no haya sido homogéneo. En cambio, el autor señalaba que la ciudad de un país desarrollado ofrece una estructura de empleos en el área comercial y especialmente en la de servicios. Además, planteaba que, en este tipo de ciudades, la periferia es más bien el resultado del costo del terreno y de la súbita oferta de lotes, más que de la nostálgica búsqueda del ambiente rural. El crecimiento, pues, está ligado a la movilidad física derivada del frecuente cambio de empleo y de la ecología de los lugares de trabajo. Es decir, para este autor, el acortamiento de la distancia vivienda-trabajo solo es teórico, pues la gran variedad de trabajos y el asentamiento domiciliario fatalmente da como resultado que obreros vecinos de la fábrica X trabajen en la fábrica Y (Wilhelm, 1977, parte 1, pp. 31-44).

De igual modo, en las ciudades subdesarrolladas, la vivienda y el transporte son elementos determinantes. Así lo refiere Wilhelm: «Además de la importancia de la vivienda en la estructuración de la forma de la ciudad, el transporte constituye la principal actividad urbano-generadora de una ciudad subdesarrollada». En concreto,

respecto a Brasil, el autor señala que «los mecanismos del loteo, de la vivienda y del transporte [...] fueron, a nuestro entender, los hechos fundamentales que determinaron físicamente las estructuras y los panoramas urbanos del Brasil de hoy» (Wilheim, 1977, pp. 47-53).

En definitiva, los autores mencionados sostienen que, si un país es subdesarrollado, sus ciudades mostrarán condiciones de desventaja y segregación en el uso del territorio. Justamente, en cada una de las ciudades objeto de estudio observamos población cuyos ingresos y tipo de empleo limitan su acceso a los terrenos y la obligan además a recurrir a la autoconstrucción de viviendas, lo que define también las condiciones de la infraestructura urbana y de los servicios, así como el estilo de vida de sus habitantes.

Por su parte, Manuel Castells (1977) señala en sus textos sobre urbanización, desarrollo y dependencia que la aceleración del crecimiento urbano en las sociedades «subdesarrolladas» del sistema capitalista conlleva cierto nivel técnico-económico y de urbanización, pero no proporciona una explicación de este proceso, dado que la urbanización actual en los países subdesarrollados no es una repetición de la de los países industrializados.

Castells refiere asimismo que esta urbanización está organizada en torno a un eje principal de relaciones de dominación y de dependencia respecto al desarrollo, del que infiere tres tipos de dominación histórica que pueden coexistir, aun cuando uno de ellos sea preponderante en cada coyuntura, a saber: la dominación colonial; la dominación capitalista-comercial, y la dominación imperialista industrial y financiera. Por tanto, para este autor, el análisis de la urbanización en las formaciones sociales dependientes debe partir de la interrelación de cuatro procesos fundamentales: 1) la historia política de la formación social a la que pertenece la ciudad; 2) el tipo de sociedad agraria en la cual se produce el proceso de urbanización; 3) el tipo de relación de dependencia entre formación social dominante y dominada, y 4) el impacto autónomo de la industrialización en el interior de la sociedad dependiente.

Las ciudades de la península de Yucatán, y en especial las ciudades de Mérida y Campeche, están vinculadas a una historia colonial, al desarrollo de actividades extractivas y al crecimiento de la industria henequenera que durante muchas décadas del siglo pasado ancló la economía de la región. No así las ciudades de la costa norte de Quintana Roo, cuyo origen planeado y definido como política de Estado centrada en el turismo ha moldeado y organizado el territorio en función de la demanda de un sector internacional muy dinámico.

Por otro lado, nos sumamos a las afirmaciones de Castells, quien plantea que existe una correlación directa entre empleo industrial y urbanización, así como la extensión de actividades productivas consecutivas a la expansión del mercado, lo que

acarrea un fuerte crecimiento demográfico urbano. En el caso de las ciudades costeras de Quintana Roo, la industria turística ha sido el motor del crecimiento económico y poblacional de manera exponencial.

Con respecto a la movilidad de la población hacia las zonas urbanas, la desestructuración de las actividades preponderantes en la península de Yucatán, como la pesca y la henequenera, propició un vacío laboral que acarrió la migración a las ciudades peninsulares. Como señala Castells (1977, capítulo 3, pp. 49-78), la descomposición de la sociedad agraria entraña la contradicción entre el aumento acelerado de la población —consecuencia de la disminución de la mortalidad en los últimos años— y la permanencia de las formas improductivas de tenencia de la tierra.

A propósito de la definición de las metrópolis, y continuando con el concepto de desarrollo, Xavier Iracheta Cenecorta (1977) apunta que la revolución técnico-científica, especialmente en la electrónica, la informática y las telecomunicaciones, está produciendo una transformación en la economía de América Latina y de México. El proceso histórico ha sido distinto en cada caso y por ello las consecuencias de la metropolización también son diferentes.

Si tomamos en cuenta la trayectoria histórica del territorio y las directrices económicas y políticas del sistema dominante, incluso si hablamos de desarrollo, podemos observar periferias en las metrópolis con población paupérrima anclada en el subdesarrollo. Ello es evidente en la mayoría de las ciudades de México, donde la planeación urbana ha sido prácticamente inexistente en la política gubernamental. Por tanto, el Estado ha sido incapaz de incidir en el mejoramiento de las condiciones de vida en los espacios y los territorios (Iracheta, 1977, capítulo 5, pp. 35-66).

La lógica del mercado privado, el tipo de actividades económicas y el uso desmedido del suelo para edificios y plazas comerciales han decidido en buena medida cuánto se desarrollan las ciudades, hacia dónde lo hacen y para quién. El resultado es una estructura que mantiene la desigualdad en la calidad de los servicios y que privilegia los tipos de construcción cada vez más cerrados y privados, como se observa en las ciudades de Cancún y Playa del Carmen en Quintana Roo.

Por su parte, la autora Saskia Sassen plantea que la urbanización contemporánea se caracteriza cada vez más por la homogeneización del paisaje urbano, la cual funciona como un sistema de señalización que destaca las zonas de renovación y transformación del espacio. Para Sassen, pues, la ciudad multiplicada es el resultado de la proliferación de formas urbanas híbridas en la que confluyen tres procesos simultáneos. En primer lugar, una nueva definición de la centralidad urbana y las funciones a ella asociadas. En segundo lugar, una multiplicación de los flujos y las formas de la movilidad en el territorio. Por último, la aparición de nuevas maneras de habitar tanto la ciudad como el territorio (Muñoz, 2008, prólogo y prefacio de Sassen, pp. 7-41).

Estas formas de habitar los espacios se reelaboran de manera constante en función de las actividades económicas y de la cultura que define el origen los ciudadanos.

De otra parte, Edward Glaeser (2011) reconoce en «Mundo plano, ciudad alta» que las ciudades son capaces de hacer cosas que sobrepasan las capacidades de un ser humano aislado, por ejemplo: dar pie a movimientos artísticos, que tienden a desarrollarse en lugares concretos, como la Florencia del siglo xv o el París decimonónico.

Por otro lado, las comunicaciones más importantes siguen siendo interpersonales y el contacto por vía electrónica no puede sustituir a la presencia física. Así, para este autor, si bien las nuevas tecnologías nos han permitido aprender algunas cosas sin tener que vernos cara a cara, han acabado con la ventaja añadida que supone la interacción personal. En efecto, según Glaeser, la democracia, la imprenta y la producción en masa son solo algunos de los dones que nos ha deparado la ciudad.

Por lo demás, las urbes contemporáneas más prósperas siguen comunicando a los continentes entre sí, atrayendo a empresas multinacionales y a expatriados de todo el mundo. En esas ciudades, sobre todo en las antiguas, el factor más importante a la hora de pronosticar el crecimiento urbano —y que también ayuda a crear una sociedad más justa— es la educación. El Gobierno, entonces, debería esforzarse por reducir la miseria humana, pero no debería obstaculizar el curso de la transformación urbana. Justamente, la política estatal debería tener como objetivo ofrecer a esa población la formación que necesita para competir, viva donde viva. De acuerdo con Glaeser, en la política que emana del Estado debe prevalecer el reconocimiento y la reducción de las desigualdades, de manera que se favorezca e irradie el beneficio que la actividad urbana tiene en servicios puntuales como la educación y la salud.

En otro orden de cosas, la concentración de población y de servicios genera polaridades internas en las ciudades, que, no obstante, se perciben como un espacio idóneo para vivir, en contraste con los lugares de origen. Para Glaeser, el arribo de población rural supone un desafío en lo referente a la pobreza urbana, porque las ciudades atraen a los pobres, que las ven como buenos sitios para vivir. Por tanto, si consideramos la democracia como el eje de la política de gobierno, la igualdad de condiciones significa que la gente debería poder escoger dónde quiere vivir en función del vecindario o las oportunidades que desee.

Durante muchos años, ha prevalecido un perjuicio antiurbano que, según Glaeser, es más patente en las políticas de vivienda y de transporte, que parecen concebidas intencionalmente para perjudicar a las ciudades que enriquecen a sus países y al mundo entero. Así, por ejemplo, para ofrecer a las ciudades igualdad de condiciones, debería cobrarse a los conductores por la contaminación que causa el consumo de gasolina y ese dinero no debería devolverseles en forma de más carreteras (Glaeser, 2011, pp. 343-376).

Con respecto a la sociedad, el espacio y la crisis en la ciudad neoliberal, Fernando Díaz Orueta (2013) señala que las sucesivas y regresivas reformas laborales, las amnistías fiscales a los grandes defraudadores, las cuantiosas ayudas al sector financiero, los indultos a delincuentes de guante blanco señalados o la represión de las movilizaciones sociales son las manifestaciones más evidentes del desmantelamiento de los débiles estados de bienestar: un ajuste de cuentas histórico cuyo desenlace es la restauración del poder de las élites económicas, una clase en la que ocupan un papel fundamental los altos directivos y jefes del aparato financiero, legal y técnico, que controlan en gran medida el devenir del capitalismo como sistema económico global. Son ellos quienes acaparan las nuevas fortunas multimillonarias surgidas al calor de la informática o la biotecnología y quienes obtienen del Estado grandes facilidades para comprar barato y vender caro.

En concreto, Díaz Orueta se centra en la vinculación que existe entre neoliberalismo y ciudad, tratando de determinar hasta qué punto el primero habría dejado una impronta identificable en la configuración socioespacial del territorio. Asimismo, el territorio y su regulación en la ciudad neoliberal no es independiente de los procesos históricos ni de las formas regulatorias preexistentes. En este sentido, la crisis de los años setenta fue interpretada como la confirmación de los peores augurios, sobre los que el pensamiento neoliberal decía haber advertido ya varias décadas antes, para impulsar una nueva agenda urbana.

En España, por ejemplo, a partir de los años noventa las agendas se fueron reorientando para dar prioridad al crecimiento económico y a un posicionamiento más favorable en el marco de la competencia entre espacios urbanos. Para Díaz Orueta, la investigación sobre la morfología socioespacial de las ciudades es una constante en la historia de los estudios urbanos y se ha hecho más evidente con el paso del tiempo. Así, en el Estado español, se implementaron una serie de cambios en la planificación urbana que favorecieron la liberación del suelo y la intervención fragmentada en el territorio de actores económicos y políticos con fuertes intereses de producción inmobiliaria (Díaz, 2013, pp. 81-107).

Con la privatización de numerosos servicios, se ha observado una reducción de la inversión pública en equipamientos básicos de salud y educación, entre otros. Tanto en las ciudades de España como de América Latina, y en específico de México, las desigualdades en la apropiación del suelo y su uso para las actividades preponderantes han propiciado la consolidación de espacios diferenciados en función de la distribución de la riqueza y la construcción y distribución de los servicios.

Dada la vulnerabilidad actual de las ciudades de la costa de Quintana Roo, un factor que observamos de manera creciente hoy día es la búsqueda de una vivienda segura. Para Sergio García, en el caso concreto de la ciudad de Madrid, la cuestión de

la inseguridad ciudadana no se limita a la intervención de las fuerzas de seguridad, sino que ocupa un espacio central en las preocupaciones de las instituciones y del vecindario: imaginarios, discursos, prácticas y arquitecturas, coproducidas tanto arriba como abajo. En consecuencia, los cambios de significado de los barrios se construyen con relación a la peligrosidad y su correlato en el tránsito entre el barrio culpable (barrio chungo) y el barrio víctima conformado en los últimos años (García, 2013, pp. 331-352).

De otro lado, según García, en las ciudades españolas, uno de los factores más relacionados con la vulnerabilidad y la inseguridad es la inmigración, la cual aparece indisolublemente ligada a las noticias de sucesos violentos, en las que se exponen la nacionalidad de víctimas y victimarios. Esta asociación ha calado de tal modo que, aunque se dejase de señalar la nacionalidad, algunos lectores la atribuirán automáticamente.

Sin embargo, el criterio de la diferenciación no solo se aplica sobre los sujetos, sino también a los espacios socialmente definidos. Por ello, siguiendo a este autor, la gestión neoliberal de la seguridad requiere de un conjunto de medidas diversas para gestionar y redistribuir los riesgos. Este es un fenómeno que en la actualidad afecta severamente la vida cotidiana de las ciudades del Caribe mexicano, donde la delincuencia ha irrumpido incluso en sitios de alto valor económico y supuestamente seguros, como hoteles y restaurantes, en donde las ejecuciones del crimen organizado están a la orden del día.

Así las cosas, entre las reflexiones de Joan Josep Pujadas se advierte acerca de la tendencia creciente a etiquetar como antropología urbana todo tipo de estudio que tenga como protagonista un escenario urbano o a los urbanitas. Para el autor, uno de los grandes debates de los aproximadamente cincuenta años de existencia de la antropología urbana gira en torno al problema de la especificidad del urbanismo contemporáneo (industrial y occidental). Así, plantea que el problema de autores como Leeds radica en una falta de revisión crítica de algunos conceptos básicos como *ciudad*, *urbano*, *urbanismo*, *rural*, etc., en cuanto que conceptos basados en el sentido común que carecen tanto de operatividad analítica como de la suficiente amplitud para diferenciar lo general de lo particular y, así, hacer posible la comparación entre diferentes sistemas urbanos (Pujadas, 1996, pp. 243-245).

Para Pujadas (1996), la comprensión de los fenómenos ciudadanos implica estudiar las conexiones entre puntos nodales y el sistema más amplio, a escala regional, nacional e internacional. Asimismo, apunta:

El enfoque temático orientado hacia la etnicidad sigue siendo un elemento predominante, parece clara la consolidación de los análisis sobre clase y género y, de forma más general, va acentuándose la sensibilidad hacia nuevos tipos de actores sociales, cuya visibilidad en la escena urbana es creciente como agentes de las denominadas culturas globales: élites económicas, refugiados, mano de obra procedente del tercer mundo, turistas, commuters o teletrabajadores (pp. 245-247).

Uno de los referentes que algunos autores locales denominan el éxodo a lo urbano apunta a los migrantes mayas en Cancún o cualquiera de las ciudades de la península de Yucatán: estos dejan sus tierras casi improductivas y sus hogares en busca de oportunidades en las ciudades para acceder a espacios con mejores servicios y salarios. Esta ha sido una premisa para los migrantes mayas y continúa siendo un atractivo para la mano de obra, tenga o no cualificación escolar o experiencia para su inserción en la vida citadina.

De igual forma, Pujadas señala que las diferentes tradiciones culturales que convergen en la ciudad, analizadas desde una perspectiva dinámica, dan lugar a procesos de mestizaje cultural, de hibridación. Constatar esto no es suficiente, pero sí es importante para captar la direccionalidad de dichos procesos de hibridación. En este sentido, afirma: «Los dos rasgos esenciales de este nuevo modelo de sociedad son su flexibilidad y su estructura difusa». La flexibilidad en el ámbito empresarial y productivo se hace patente en las nuevas formas de gestión empresarial que permiten la producción descentralizada, la fusión de empresas, la reorientación rápida hacia nuevos productos y la adaptabilidad constante a los gustos cambiantes del mercado. La flexibilidad en el ámbito individual y social, sea esta buscada o impuesta, se manifiesta en la multiplicidad de formas y combinaciones con las que el individuo se adapta a la situación cambiante del empleo (Pujadas, 1996, pp. 248-249).

Conforme a lo señalado, conviene advertir las reelaboraciones en torno al trabajo que llevan a cabo las empresas en la costa norte de Quintana Roo. A este respecto, observamos una mano de obra que pasa de migrar a la ciudad a otra que sigue radicando en su lugar de origen; a este último tipo se refieren las *rutas cotidianas*, como las hemos llamado, en las que las relaciones laborales y los tiempos de vida en casa son distintos, lo cual modifica los roles de los sujetos y sus efectos en la organización comunitaria. En concreto, estas rutas «permiten» que las y los trabajadores salgan de casa a las 4 a. m. y retornen a dormir con sus familias a las 9 p. m., en el entendido de que el cansancio y el tiempo de viaje no es importante para el patrón. Pujadas (1996) apunta:

La antropología urbana, la etnografía de las ciudades (o de sus barrios) ofrece una posibilidad de interpretación significativa y relevante en la medida en que sepamos situarla en el contexto más amplio de los procesos globales, en esas redes de flujos, cambiantes y jerarquizados que organizan el sistema global (p. 251).

En otro trabajo de investigación sobre la ciudad de Lisboa, Pujadas señala que resulta especialmente necesario hacer desde la antropología social una reflexión sobre las transformaciones recientes que están experimentando las ciudades, y muy especialmente las metrópolis, dentro del marco más general de los cambios económicos y culturales a los que de manera convencional se les asigna la etiqueta de globalización. Para él, es preciso:

Entreverar esta reflexión con el análisis de las transformaciones que se han producido en los modelos y perspectivas teóricas con las que se aborda el análisis de lo urbano, especialmente si dicha reflexión se realiza desde una tradición académica doblemente periférica en el estudio de las ciudades: la de la antropología, en general, y la de la antropología española, en particular.

Finalmente, Pujadas también considera importante destacar el carácter dinámico y crecientemente policéntrico y desarraigado de las relaciones entre las ciudades y los agentes sociales. La movilidad, social y territorial, es uno de los principales signos caracterizadores de nuestros tiempos. Las grandes ciudades, como entidades administrativas con unos límites territoriales definidos, pierden población, mientras las áreas periurbanas no dejan de crecer y de transformarse morfológicamente: ciudades dormitorio suburbanas, villas residenciales y antiguas aldeas campesinas convertidas en centros turísticos y de servicios, directamente dependientes de los agentes urbanos.

La mayoría de estas grandes ciudades ya no son simplemente ciudades, sino los centros logísticos de grandes regiones metropolitanas, formadas por una constelación de enclaves productivos, residenciales, lúdicos y de servicios, que están plena y directamente integrados en la vida cotidiana de las urbes. Los flujos diarios de población que circula y se traslada por las arterias son una muestra de que, en estos nuevos complejos metropolitanos, la actividad profesional y la residencial no tienden a coincidir territorialmente. Cada actividad y cada función tienen su propio espacio acotado, concentrado y segregado del resto (Pujadas, 2001, pp. 145).

Algunas reflexiones en torno a las ciudades del Caribe mexicano

Son múltiples los motivos por los que las personas y los grupos sociales se trasladan de un territorio a otro. Sin embargo, al escenario circunstancial que señalan como motivo de este traslado, es preciso sobreponerle los factores estructurales que dan sentido global y regional a las motivaciones, las cuales trascienden las circunstancias personales y nos permiten entender el espectro más amplio de la pura condición o razonamiento individual. Con todo, no hay que perder de vista la dimensión personal que explica etnográficamente el porqué de la movilidad, de modo que es importante considerar la reflexión que se supone parte de la experiencia personal.

Las ciudades han crecido de manera diversa en función de su origen, conexión con otros territorios y actividades. Los imaginarios sobre el paraíso que se encontrará en las ciudades forman parte de los relatos que construyen los migrantes. Relatos que en cierta medida generan la idea de mejores condiciones de vida que las que tenían en su lugar de origen. Las experiencias de los retornados y de los que van de visita a sus comunidades contribuyen a crear imágenes positivas entre los potenciales migrantes y a

darles cierta confianza y seguridad sobre su futuro en las ciudades. Para muchos, Playa del Carmen ha sido, después de Cancún, el paraíso laboral y por supuesto representa el éxito y la prosperidad para el migrante.

En el caso de los migrantes de Chetumal, si bien se advierte la motivación económica, destacan más las motivaciones referentes a reunirse con los familiares residentes en la ciudad («lo trajeron sus padres» o «tenía parientes en la ciudad»).

El trabajo es el primer indicador utilizado en los relatos de los migrantes. Para muchos de ellos, los espacios turísticos y sus ciudades ofrecen grandes oportunidades y acceso a fuentes de empleo. Los migrantes atribuyen su decisión a la intención de alcanzar una mejoría económica que, sin embargo, está condicionada de antemano por las estructuras del mercado de trabajo y las actividades económicas creadas en torno al proyecto turístico; circunstancias que rebasan tanto el ámbito estatal como el nacional y trascienden a condicionantes transnacionales.

Las reflexiones anteriores se reflejan mejor en las expectativas que tenían los migrantes en el momento de trasladarse a cada una de las ciudades. Como señalamos anteriormente, los migrantes residentes en Chetumal aseguran que al migrar buscaban primeramente reunirse con su familia y, en segundo término, conseguir empleo. En tanto que en las ciudades de Playa del Carmen y Cancún predomina el afán por obtener un trabajo o un mejor trabajo. No obstante, un sector de los migrantes de ambas ciudades también señalan factores a los que muchas veces no se les otorga un carácter valorativo: la atmósfera apacible y la belleza medioambiental del lugar.

La mayor capacidad de estas ciudades para la satisfacción de necesidades como la educación y el acceso a la salud puede ser indicativa de una mejoría en las condiciones de reproducción social de los migrantes. En efecto, las ciudades del Caribe mexicano ofrecen en cierta medida soluciones a los problemas de la economía familiar e individual a lo largo del ciclo doméstico.

Finalmente, es importante continuar explorando las circunstancias y razones por las que las personas se desplazan (transmigración) de un ámbito rural conocido o ciudad más pequeña a otra por explorar. Como hemos observado, hay dos factores principales que explican el desplazamiento de la mayoría de quienes migran a las ciudades: el trabajo y/o los parientes ya radicados en el lugar de destino.

Además, en Quintana Roo los contextos territoriales de traslado son en su mayoría del mismo municipio, o de la península, de suerte que lo que encuentran en la ciudad y las referencias culturales les resultan familiares. Las discordancias culturales y económicas que pueden surgir entre migrante y no migrante o migrante reciente y migrante antiguo se reducen en las ciudades, donde los migrantes tienen un rostro similar y costumbres y ceremonias sociales particularmente afines al sentido de la vida cotidiana de la población local.

Bibliografía

- CAMPOS, B. y SIERRA, L. (coords.). (2018). *Etnografía y resiliencia en ciudades costeras del caribe mexicano*. Universidad de Quintana Roo.
- CASTELLS, M. (1977). *La cuestión urbana*. Siglo XXI.
- DÍAZ, F. (2013). «Sociedad, espacio y crisis en la ciudad neoliberal». En J. CUCÓ (ed.), *Metamorfosis urbanas. Ciudades españolas en la dinámica global*. Icaria.
- GARCÍA, S. (2013). «El privilegio del miedo (o cómo la estetización urbana y la seguridad ciudadana producen diferencias jerarquizadas)». En J. CUCÓ (ed.), *Metamorfosis urbanas. Ciudades españolas en la dinámica global*. Icaria.
- GLAESER, E. (2011). *El triunfo de las ciudades*. Taurus.
- IRACHETA, A. X. (1977). *Planeación y desarrollo. Una visión de futuro*. Plaza y Valdés.
- MUÑOZ, F. (2008). *URBANALIZACIÓN. Paisajes comunes, lugares globales*. Gustavo Gili.
- PUJADAS, J. J. (1996). «Antropología urbana». En J. PRAT y Á. MARTÍNEZ (eds.), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva Fabregat*. Ariel.
- PUJADAS, J. J. (2001). «A propósito de Lisboa: espacios urbanos, historia y memoria». *Revista de Antropología Social*, 10.
- SIERRA, L. (2007). *Mayas migrantes en Cancún, Quintana Roo*. Plaza y Valdés.
- SIERRA, L. (2010). *Migraciones internas: vida y obra de trabajadores en Quintana Roo*. Universidad de Quintana Roo.
- SIERRA, L. (2014). *Dinámicas migratorias y vida cotidiana en la costa maya de Quintana Roo*. Calle 70.
- SIERRA, L. (coord.). (2016). *Turismo y migración en el Caribe. Estudios de casos*. Universidad de la Habana/Universidad de Quintana Roo.
- SINGER, P. (1975). *Economía política de la urbanización*. Siglo xxi.
- VALLARTA, L. C. (2001). *Los payobispenses. Identidad, población y cultura en la frontera México-Belice*. Universidad de Quintana Roo/Conacyt.
- WILHEIM, J. (1977). *Urbanismo y subdesarrollo. Nueva visión*.

Testemunho de uma partilha. De perto e de longe

Luís Vicente Baptista

Universidade Nova de Lisboa

1. Pesquisar é partilhar

O texto que se segue retrata apenas um pedaço de uma colaboração de trabalho de muitos anos, ainda em aberto, que se tornou numa grande amizade, na qual a diferença de opiniões sempre permitiu o enriquecimento dos nossos debates e das nossas partilhas. Neste testemunho foco-me nas temáticas que deram origem a publicações conjuntas e que resultaram de longas horas de discussão entre nós e com outros companheiros e que, no meu caso, permitiram afinar o meu olhar sobre a cidade, a metrópole e o sentido das relações sociais em contextos de transformação urbana. Nesse diálogo, em que a análise a diferentes escalas sempre esteve presente, pudemos exercitar as nossas diferenças como investigadores oriundos de diferentes disciplinas que acreditam numa sã interdisciplinaridade. Sem perder a riqueza das formações de base trabalhamos em torno de problemas para os quais procuramos em comum pistas para o seu melhor conhecimento e interpretação. Mas comecemos pelo princípio.

2. A descoberta de uma prática: o trabalho em equipa interdisciplinar

Parece hoje uma evidência que a investigação realizada em equipa, juntando investigadores mais experimentados e jovens em fases mais prematuras da carreira científica, é a boa forma de organizar e chegar a resultados visíveis e continuados. Parece indiscutível a necessidade de linhas de pesquisa devidamente estruturadas e com objectivos bem definidos, em que se aposte na qualidade do trabalho académico baseado em critérios

reconhecidos internacionalmente, e com uma ligação clara aos desafios das sociedades em que vivemos ou actuamos. Mas a verdade é que nos anos 80 do século passado quando comecei a minha actividade científica não era esta a situação nas Ciências Sociais em Portugal. Os últimos 40 anos deram-nos a oportunidade de rever completamente a visão então dominante, individualizada e paroquial, graças à criação de unidades de investigação que agregam os investigadores em equipas vocacionadas para uma prática integradora da investigação numa perspectiva de colaboração internacional. No caso português não podemos deixar de agradecer às políticas públicas nacionais assim como às políticas europeias para a Ciência as condições para o incremento de uma cultura científica mais aberta e generalizada.

Em meados dos anos 80, quando o sistema científico português dava os seus primeiros passos, em particular no que diz respeito às Ciências Sociais e Humanas, os estudantes do Mestrado pioneiro da Universidade Nova de Lisboa, de matriz interdisciplinar, organizado com partes lectivas comuns à Sociologia, à Antropologia e à Demografia, sem esquecer a dimensão histórica, realizavam as suas pesquisas. A obrigatoriedade de realizar este novo grau académico, essencial para os assistentes estagiários universitários poderem ascender profissionalmente, abria uma oportunidade de colaborações entre colegas de diferentes disciplinas que a circunstância aproximava nas salas de aulas. É desse tempo a minha experiência de partilhar os territórios de pesquisa e os territórios de residência com a Graça Cordeiro, num momento em que eu vivia no bairro de Campo de Ourique (em Lisboa) e trabalhava sobre o Bairro do Rego/Santos (também em Lisboa mas noutra área da cidade) e a Graça fazia exactamente o percurso inverso. E daí nasceu a colaboração científica e a amizade que temos há 40 anos.

Esta referência serve para dar conta de como a informalidade nas relações de trabalho pode despoletar um efeito fecundador para o desenvolvimento de colaborações que incentivam a descoberta de linhas de pesquisa e modos de pesquisar enriquecedores dos trabalhos em curso. O gosto pelo trabalho de terreno, pela etnografia, a necessidade de um vai-e-vem entre a teoria e a empiria marcaram definitivamente desde essa primeira experiência o gosto pela investigação partilhada e a minha postura como sociólogo aberto à interdisciplinaridade e ao debate metodológico e conceptual próprio dessa prática.

Foi na continuidade desta experiência de partilha que, no final dos anos 80, no decurso de um projecto de investigação na Madragoa, no qual participei após a conclusão da minha dissertação de Mestrado, a Graça Cordeiro me apresentou o Joan Pujadas.

Deste conhecimento com o Juanjo surgiu a oportunidade de uma troca frequente e intensa de opiniões, de debates temáticos, de preparação de novas pesquisas e de novas formações pós-graduadas. O Juanjo tinha já então uma vasta experiência inter-

nacional e uma longa trajetória de trabalho de terreno. Foi nesse tempo para nós um verdadeiro tutor. Discutíamos com grande abertura por via de um gosto pela pesquisa que ele sempre revelava garantida pela sua liderança empática. Pude constatar o modo como transmitia às equipas que coordenava o sentido de grupo que poucas vezes voltei a encontrar desde então.

3. Percursos académicos e partilhas científicas

Nos anos 80, nos anos 90 e mesmo na década de 2000, os Congressos nacionais e internacionais tinham uma importância para a comunidade científica que se foi reduzindo à medida que o circuito da publicação em revistas internacionais ganhou maior centralidade nos percursos de investigação. Esses Congressos, ainda que mantenham a relevância de ser lugares de encontro em que se trocam ideias e se contacta com os trabalhos em curso, perdem progressivamente o papel que tinham noutras décadas face às novas formas de comunicação científica, à forma como as associações científicas internacionais e as unidades de investigação das Universidades se desdobram em encontros intercalares entre Congressos, em reuniões científicas presenciais e à distância. Um Congresso era um momento esperado como oportunidade de contacto com os grandes professores e como havia sempre alguns convidados internacionais o momento para falar com investigadores que eram referência para muitos de nós.

Em Portugal, país periférico do circuito científico internacional, os Congressos da Sociologia e da Antropologia, mas também os das outras Ciências Sociais e Humanas eram megaeventos à escala desses anos e marcavam a agenda da investigação.

À medida que as nossas teses de Mestrado e Doutoramento iam evoluindo —falo dos anos 80 e 90— os Congressos, em Portugal mas também os realizados em Espanha e noutros países europeus, eram o palco principal para apresentação dos resultados das nossas pesquisas mas também o lugar para manifestar preocupações e confrontar dúvidas. A organização dos Congressos por grandes temas ou subáreas disciplinares permitia já então que quem trabalhasse num domínio definido, no nosso caso os temas urbanos, pudesse debater e encontrar interlocução no debate com os colegas seniores que desempenhavam papéis de coordenação no âmbito desses Congressos. O Juanjo Pujadas teve um papel essencial em envolver-nos, jovens colegas de uma cidade de que ele muito gosta, nos Congressos em Espanha tendo sempre revelado uma extraordinária disponibilidade para vir a Portugal: aos nossos Congressos, aos nossos Encontros, às nossas provas académicas, aos nossos concursos de carreira. Fez amizade com muitos colegas portugueses e muitos dos seus contributos para a discussão, os escritos e os que resultaram de palestras, têm eco nos trabalhos de investigadores de várias gerações.

4. Tarragona-Lisboa. Um terreno de análise partilhado, novas pistas para novas investigações

Em 2000, recebi apoio da agência portuguesa de investigação, FCT, para fazer uma estadia internacional no âmbito de uma licença sabática. Contudo, as circunstâncias eram-me particularmente penosas. A minha mãe tinha acabado de falecer e a estadia em Tarragona na Universitat Rovira i Virgili, com a supervisão do Juanjo, a iniciar nesse momento, parecia pouco exequível. Devo-lhe o encorajamento que me deu então para não deixar de fazer essa estadia que acabou por constituir a base do meu desenvolvimento científico posterior. A partilha desses meses de Primavera e de início do Verão, instalado numa pequena vivenda em Altafulla, perto do mar e nas proximidades da residência onde então vivia, para além da amizade que cimentou permitiu um momento único de debate e aprofundamento de temáticas que não repeti. As sessões que preparei para estudantes do Master de Antropologia Urbana e o contacto com outros colegas do Departamento de Antropologia, em particular o Oriol Romani e o Joan Prat, é para mim inolvidável. Devo-o ao Juanjo.

Nessa estadia aprofundámos os nossos debates anteriores e publicámos alguns artigos, de que cito os que constituíram a parte mais substancial do nosso trabalho conjunto:

1. A reflexão sobre o que parece ser um tema anacrónico e que resultou de uma observação de terreno do Juanjo sobre a peculiaridade de um fenómeno identitário na região de Lisboa: os saloios, serviu-nos como um excelente mote para reflectir acerca das identidades suburbanas. Publicámos «No turbilhão do processo de metropolização: Lisboa e a periferia saloia» in: *III jornadas sobre cultura saloia*. Loures: Câmara Municipal de Loures, 2002. - pp. 205- 225;

2. E a questão da renovação urbana resultante dos efeitos da mercantilização global dos territórios e de um uso alargado das cidades como lugares do turismo e como territórios lúdicos na escala metropolitana. Publicámos «Ciudadanía cosmopolita frente a la segmentación multicultural: multiplicación y visibilidad de los actores sociales urbanos», apresentado no Simposio:«Espacio y Hospitalidad» Congreso Internacional El futuro del Arquitecto, Barcelona (junho 2000), publicado em 2003 e «Confronto e entreposição: os efeitos da metropolização na vida das cidades», Fórum Sociológico, nº 3-4, 2000, pp.293-308

O que nos aproximou foi a partilha de uma visão que olha os fenómenos locais sempre na sua articulação com a dimensão global, ou seja, olhar de perto não dispensa ver de longe e daí que a abordagem de fenómenos e populações circunscritas a um território, nomeadamente em contexto urbano, não dispensa o rigor da contextualização, evitando posturas essencialistas sobre os fenómenos locais e análises estáticas em que

a inter-relação com o que está em redor (o de dentro e o de fora) e mais longe ainda (de perto e de longe) tende a ser ignorada. Não dispensando os princípios disciplinares, procurámos, antropólogo e sociólogo instalados no limite de cada uma das disciplinas, exercitar uma leitura partilhada das transformações ocorridas nos territórios urbanos e metropolitanos com base no trabalho interdisciplinar.

Se por um lado nos interessou o contexto MetrÓpole para abordar o que se passa em lugares delimitados da cidade e dos seus arredores, na sua especificidade e nas relações entre lugares e populações, também não deixámos de atender às dinâmicas globais que produzem as condições actuais de uma vida económica e social planetária em profunda renovação com efeitos em todos os lugares.

Os efeitos globais na vida local são evidentes e tendem a intensificar-se mesmo nos circuitos sociais mais fechados. As mobilidades que dão expressão a essas dinâmicas do capitalismo dominante e ao alargamento da lógica de mercado a toda a extensão da existência humana são por isso das variáveis mais oportunas para este tipo de análise. Sejam as chamadas migrações internas que marcaram profundamente os países da Península Ibérica ao longo da sua História e de forma evidente em várias décadas do século xx, e que não se extinguiram, sejam os fenómenos emigratórios para o resto da Europa, as Américas, ou ainda outros destinos, quer as sucessivas vagas mais recentes de imigrantes de todo o planeta que chegam aos nossos territórios, todas elas têm tido a maior influência na forma como a vida nas cidades é vivida. Do estudo pioneiro das populações dos bairros periféricos de Tarragona, *Los Barrios de Tarragona: una aproximación antropológica*, Ajuntament de Tarragona, 1987» (livro que o Juanjo me ofereceu num dos nossos primeiros encontros) ao estudo das populações imigrantes do continente americano para solo catalão, seja as mobilidades do dia-a-dia, o chamado *comutting*, Joan Pujadas sempre esteve atento ao efeito das mobilidades na vida das cidades.

Partilhamos a preocupação em analisar as populações da cidade e da metrÓpole, em compreender e interpretar estes processos de mobilidade e os efeitos de desigualdade que se efectivam com tão amplas deslocações e envolvendo uma tão grande diversidade de populações com muito distintos capitais económicos e sociais. E é a partir deste conjunto de preocupações, partilhadas com este meu colega e amigo catalão, que tanto contribuíram para aprofundar a minha prática de investigador, que oriento o meu exercício crítico como docente, académico e cidadão. E que afino o meu olhar, de perto e de longe.

EPISTEMOLOGIA I MÈTODE

Biografia i història. Tardofranquisme i transició des dels marges

Oriol Romani Alfonso

Universitat Rovira i Virgili

Dedico aquest text al meu col·lega i amic Juanjo Pujadas amb motiu del seu pas «a millor vida», és a dir, a la jubilació, moment que ens ha anat arribant a tots i que esperem que pugui gaudir amb plenitud, després d'una fructífera carrera acadèmica. Procuo exemplificar un tema molt conegut per ell, com és el de la biografia i les seves relacions amb la història.

1. Introducció

A l'inici del seu llibre *El método biográfico* (1992: 9), Pujadas recorda una posició que sempre m'ha semblat molt interessant: «Recordemos la apelación de Wright MILLS (1970, pp. 247-248) hacia la necesidad de considerar constantemente las relaciones entre biografía, historia y una estructura social en la que se cruzan biografía e historia. Éste sería el prerrequisito para una aproximación a los diferentes tipos de individualidad, así como para la comprensión de los *cambios de época*».

D'un d'aquests canvis d'època és del que tractarà aquest capítol, on esbossaré com es van viure aquest conjunt de processos sociopolítics i socioculturals que coneixem com el tardofranquisme i la transició a Espanya des del que en podríem dir *un racó de la història*, el d'una certa cultura de les drogues, que va emergir a finals dels seixanta i es va transformar radicalment a mitjan els vuitanta, quan «la droga» es va convertir en un element central de la vida sociopolítica.

Atès l'espai de què disposo, aquí només ho podré deixar apuntat, però és una manera de començar com una altra. Els documents biogràfics en què em basaré seran: per a la primera fase, és a dir, de mitjan els seixanta a mitjan els setanta, algunes de les entrevistes de la meua tesi de doctorat (Romani, 1982) i, especialment, la història de vida del Botas que, des de la seva posició de «grifota» tradicional, va connectar amb els grups contraculturals que van emergir a Catalunya en aquells anys (Romani, 2015). Per a la segona fase, de mitjan els setanta a mitjan els vuitanta, a més d'algunes de les anteriors, també usaré entrevistes a persones consumidores de diverses drogues que, des dels seus ambients contraculturals, van arribar després a definir-se com a heroïnòmans (Funes i Romani, 1985). Per contextualitzar les veus dels nostres protagonistes, dibuixaré un quadre general de la situació, dividit en les dues grans fases d'aquesta història, on anirem situant els seus testimonis, quadre que ja vaig avançar en un article anterior (Romani, 2010), i a partir d'una literatura bàsica sobre tardofranquisme i transició (Fusi *et alii*, 1983; Riquer i Culla, 1989; Morán, 1991; Gallego, 2008), a part d'altres fonts més específiques.

2. Tardofranquisme

Amb l'arbitrarietat que suposa fixar dates concretes en el flux dels processos històrics, a partir de mitjan els anys seixanta podem assenyalar algunes fites significatives de l'evolució sociopolítica de l'Espanya contemporània. El famós desenvolupisme del moment es va bastir, principalment, sobre la industrialització i el turisme. La primera va donar accés a béns de consum, fins aleshores inabastables, a una part significativa de la població, legitimant així el règim; però també va comportar l'emergència d'un proletariat cada cop més reivindicatiu, amb la conflictivitat que això suposava en el context de la dictadura.

No és precisament el cas del Botas, però sí que aquest va poder aprofitar aquella situació de relativa bonança econòmica treballant a preu fet: «Yo trabajaba entonces como un león; claro, ya te digo, venía del tercio hecho un mulo, y aquí era la época de prestamistas. Y hostias, te ibas a la plaza Urquinaona, que era donde se juntaba la gente para el trabajo, y cuando llegaba un prestamista y te veía, decía: “¡Fu!, éste... tú, ven p'acá, que tengo un trabajo; ¿quieres trabajar?” “Pues sí, claro” “Pues venga, vente”. Estuve una temporada en un martillo compresor» (Romani, 2015: 87).

Mentre el turisme, si per un cantó (junt amb l'emigració) va ser una de les principals fonts de divises del moment, per l'altre també era una font d'informació d'altres maneres quotidianes de fer, que contrastaven amb la vida en aquella Espanya tan tancada. El món de la bohèmia local i del turisme incipient coincidien en espais determinats, que a Barcelona van ser sobretot els barris de les Rambles, la Mercè, la Ribera

o el Gòtic: «Entonces había un bar, de una paisana mía, en la calle Gignàs, ahí al lao de Correos Viejo, donde está el Agut. Pues allí había una bodega que la frecuentaban muchos jipis, mucha juventud, ¿no? Allí iban muchos estudiantes, que se ponían en una mesa con cuatro porrones y cacao, y formaban unas peloterías, cantando y... ¡bueno! [...] Y la gente iba allí namás que a beber vino, comer cacao y fumar petardos [...] Allí conocí a mi mujer, a la sueca» (Romaní, 2015: 92- 93). Fora de Barcelona, a «la costa» era on es concentrava el turisme; segons el treballador d'una revista underground que de jovenet havia tocat a un grup musical «... el primer ambient de la costa va ser realment Calella. El primer fort, vull dir allò de brrrrruuuuaaa, de tot déu a lligar alemanes... que normalment no lligaves, si de cas et lligaven, però lligar tu no lligaves ni un duro... no, no, ni tu, ni jo, ni déu; et lligaven les que volien i a qui volien. És clar que el fet d'estar a dalt d'un tinglado tocant la guitarreta et donava una certa entrada, no?» (Romaní, 1982, annexos: 161-162). Mentre que una professora de secundària, parlant de discoteques com el Maddox o el Tiffany's a la Costa Brava recalca que, de tota manera, no tot era només turisme estranger: «Era un lloc on trobaves gent de tota la comarca. Santa Coloma de Farners, Torroella, la Bisbal, Cassà... anaves cap allà i ja sabies més o menys a qui trobaries. No calia quedar ni res, ja tothom estava allà amb els seus grups, de pobles, i després, mira... jo allà vaig fer un nòvio, un pagès de Torroella, un xicot molt guapo, amb uns ulls verds... xerràvem, beviem, ballàvem...».

La distància entre la vida quotidiana de la gent i el règim s'anava explicitant cada cop més, com es podia veure, per exemple, al si de les associacions permeses, totes «apolítiques», com col·legis professionals, grups excursionistes, culturals, cooperatives, etc. Un dels pilars del franquisme fins aleshores, l'església catòlica, també li comença a girar l'esquena, mentre el moviment estudiantil va guanyant força, com mostra la constitució del Sindicat Democràtic d'Estudiants de la Universitat de Barcelona (SDEUB) l'any 1966. Com a forma de respondre a totes aquestes pressions internes, però també a les exigències d'homologació política per poder «jugar» a Europa, sobretot per fer negocis, hi ha una certa obertura concretada en algunes lleis d'aquells anys: Llei de premsa, Llei de llibertat religiosa, Llei general d'educació i Llei orgànica de l'Estat, on s'establia la successió del rei Joan Carles... Però, de fet, la tònica general del règim va ser repressió i més repressió, com va quedar clar, per exemple, a l'estat d'excepció del 1969. Ho van sintetitzar molt bé Borja de Riquer i Joan B. Culla (1989: 259-323) quan van titular l'apartat de la seva obra que analitzava aquesta època: una societat canviant i un règim immòbil.

Més enllà de les mobilitzacions provocades per la resposta repressiva a reivindicacions molt específiques, que d'aquesta manera es polititzaven immediatament, també és cert que, per part dels antifranquistes, no es mirava gaire prim de què anava aquella manifestació concreta a la qual un s'apuntava, sobretot si era el Partit (comunista, és

clar; és a dir, en el cas de Catalunya, el PSUC) qui ho ordenava, com és el cas d'aquest traductor asturià, acabat d'arribar a Barcelona l'any 1966: «... un once de septiembre me detuvieron por catalanista, a mí y a M.A., que venía de Italia y también era la primera vez que estaba en Barcelona. Llegamos y yo todavía no tenía contacto con el Partido, pero había conocido a M., el pintor, que era del Partido y tal y entonces me dijo que bajásemos, que había una manifestación y que había que ir. Entonces no sabíamos muy bien las razones, ni los porqués ni los cómo... entonces la manifestación consistía en dar vueltas alrededor de la calle aquella, por Ronda San Pedro, Junqueras y por allí. Daba vueltas y vueltas y, claro, estabas deseando dejar de dar vueltas porque estaba lleno de policías que te miraban así [...] de repente, un policía irrumpió, me pegó una bofetada y me lanzó las gafas al suelo... lo que querían era provocar» (Romaní, 1982, annexos: 182).

El 1973 es va produir la crisi energètica, que podem situar com l'inici de les grans transformacions econòmiques, socials i polítiques globals contemporànies. Hi ha un gran augment de la conflictivitat al país, tant a nivell geogràfic com sectorial, amb la incorporació (o reincorporació, en alguns casos) d'altres sectors, com el moviment feminista, el moviment veïnal, les reivindicacions nacionalistes, la incipient emergència del moviment gai i un major radicalisme juvenil, en què participen també alguns contraculturals autòctons. S'incrementa l'activitat d'ETA, que assassina l'almirall Carrero Blanco. A tot això, va continuar havent-hi una resposta sobretot repressiva, marcada pels afusellaments del militant anarquista Puig Antich (1974) i dels d'ETA i el FRAP (1975). La mort de Franco el novembre del 1975 no és encara la fi del règim, que intenta sobreviure durant tot l'any següent, mentre l'oposició política s'organitza formalment (1974-77), amb els suports exteriors pertinents; va poder començar així la negociació d'interessos, al costat dels grans discursos democràtics.

En aquesta època sorgeixen els moviments juvenils contraculturals autòctons, el «hippisme» català que, en la meua recerca de doctorat, dividia en tres grups principals (Romaní, 1982: 405- 430):

a) Els «grifotes»: homes pertanyents a les capes més baixes de la societat, concentrats sobretot al barri xinès de Barcelona, que havien estat al nord d'Àfrica amb la Legió Espanyola (o altres legions estrangeres), i que d'allà havien importat una certa cultura de la «grifa» (forma de presentació de la marihuana), que no només consumien sinó que acostumava a formar part del seu *modus vivendi*; d'aquesta manera van traspassar certs usos i costums al voltant de l'herba, i es van convertir en els proveïdors quotidians d'aquests grups, més enllà que després alguna gent va començar a viatjar a Holanda o a l'Índia. Tant la progressiva retirada de les «places» espanyoles del nord d'Àfrica, com les cada cop més àmplies possibilitats que oferia el desenvolupament dels anys seixanta, van ser factors que van influir en un fort retorn d'aquests personatges a la Península en aquells moments; el Botas en seria un bon exemple.

b) Els rockers: sectors juvenils de classes treballadores o mitjanes que tenien en comú una determinada posició davant de la vida, no elaborada intel·lectualment sinó expressada simbòlicament —música, indumentària, estètica, moviment...— que manifestava un clar rebuig al mode de vida i a la societat gris i estreta que els havia tocat viure, i que trobava en el rock i la seva cultura —que ells van contribuir a conformar a nivell local— la seva forma d'expressió. Aquesta cultura, encara que treia el cap per la ràdio, estava tot just als inicis tant de la seva comercialització i massificació com de la seva consciència com a moviment cultural.

Alguns d'aquests rockers feien servir la grifa per ajudar a aconseguir el «to» que acompanyava el seu mode de vida, i a través de la qual van contactar amb els altres grups que estem analitzant, com ens diu aquest treballador d'una revista underground: «Jo, mira, de dia treballava de mecànic, normal, feia el meu horari i sortia a les sis, per anar a estudiar la formació professional; a vegades hi anava, i a vegades no hi anava. Quan no hi anava és que ens n'anàvem ja a lligar mosses... i això va ser per lo qual jo no vaig acabar la formació professional: entre les mosses, la música, els primers *canutos*, i tot allò...».

També en Joan, un delineant que havia estat enganxat a l'heroïna entre el 1974 i el 1979, explica la seva experiència d'aquella època: «...antes me había metido algún canuto en Castelldefels, en una discoteca, por la noche; el "disc-jokey" tenía algún canuto de grifa, no de chocolate si no de grifa, que era lo que se consumía en los años cincuenta, pero que lo consumían... los obreros, la gente del puerto [...], y ya me había enterao» (Funes i Romaní, 1985: 55).

c) Els estudiants: les mobilitzacions estudiantils a què ens hem referit impliquen, entre altres coses, la creació d'unes avantguardes no sols polítiques sinó també culturals. Entorn del 1967, a Barcelona explota una certa situació de crisi, ja que la gent implicada fins aleshores en la lluita no veuen clares les alternatives d'alguns sectors estudiantils, bé cap a una incipient professionalització política, bé cap a la «proletarització» i/o la lluita armada. N'hi ha que se'n tornen a casa, però uns altres volen començar a practicar a la seva vida quotidiana allò per a què teòricament tots estaven lluitant, cosa que els porta a interessar-se per la contracultura americana i d'altres països occidentals, algunes de les formes de les quals ja s'havien utilitzat en el moviment estudiantil (formes de lluita, cançons...). Vegem el que diu el traductor: «En realidad la onda me llegó en el momento en que se me deshacía todo el esquema de la vieja explicación del mundo, que era el marxismo y la política. Entonces, al desmoronarse esto y quedarte absolutamente solo frente al mundo, y pensar que el mundo no tenía una explicación coherente y total pues... pues claro, en esta situación no sólo estaba yo, sino amigos [...] Lo primero que me sucedió fue que empecé a leer cosas de los Estados Unidos; estaba en contacto con el Instituto de Estudios Americanos, [...] hasta entonces la única cultura extranjera era la francesa, y se acabó. Pero de

repente, la cultura americana te parecía una cosa mucho más interesante, mucho más viva [...] estaba también ligado a lecturas: Miller, de Miller a Kerouack, y antes de que llegara la hierba llegaron estas cosas» (Romaní, 1982, annexos: 184).

En efecte, resulta que això coincideix amb el descobriment dels *canutos* de grifa, tant a través dels mons marginals de les Rambles com de certs intel·lectuals de la sala de festes Boccaccio, molt assabentats del que passava a Califòrnia. És quan el Botas passa de vendre grifa al lloc més tradicional on es feia a mitjan els seixanta, al voltant de la plaça Palau, a nous indrets on trobarà aquest nou tipus de clientela cap a finals de la mateixa dècada: «Entonces me cambié de sitio de venta. Me fui a vender aquí al barrio Gótico, a San Felipe Neri y todo eso [...] Bueno, en todas esas calles, incluso en la catedral; en los jardines de la catedral, había gente que se desmadraba un poco, tumbaos en la hierba» (Romaní, 2015: 92).

Al voltant de l'any 1968, l'evolució d'aquests grups i els contactes entre ells en un determinat context sociocultural i ecològic produeixen alguns canvis qualitatius que quallen en la formació de nous grups, que compartien una «subcultura de l'haixix». Ja que l'haixix, la «xocolata», aquesta elaboració del cànnabis, que descobreixen els hippys catalans que venen d'Holanda i d'Orient, i que els «grifotes» consideren una droga nova, farà fortuna entre ells, potser perquè és un producte més discret que l'herba, cosa que cal tenir en compte en un moment en què comença la repressió sobre aquests assumptes, ja que fins aleshores la dictadura ni s'hi havia fixat; i segurament també era apreciat pel joc mental que possibilitava.

Els grups que formen aquesta «subcultura hippy-friki» eren força diferents dels del prototipus ianqui o nòrdic ja que, tant per les condicions materials com pel context sociopolític, la seva vida era més dura. Es reunien en pisos d'enrotllats per on passava una gran quantitat de gent i, sota els efluis de xocolata, *tripis* i altres herbes, descobrien noves facetes a la vida que, al principi, molts portaven en dos o tres nivells diferents: la del «rotllo», la «normal» de treball o estudi, i la de la militància en grups esquerranosos. Encara que els seus símbols externs no fossin gaire espectaculars, cal tenir en compte que segons quines melenes o vestimentes portaves en aquella època acostumava a ser un «punt», tant a nivell familiar o laboral com de carrer. Això va coexistir amb el pelegrinatge pel món; la vida més o menys comunitària a llocs com Formentera, la Floresta, masies de l'interior de Catalunya; l'emergència d'activitats principalment de tipus comunicacional (música, dibuix, còmic, pintura, teatre, literatura...) que després sortirien a l'exterior, o les seves mobilitzacions: del Recital del Grup de Folk a la Ciutadella de Barcelona el maig del 1968 al Festival de Música Progressiva de Granollers del 1971, passant pel de Música Progressiva de l'Iris, a Barcelona, coincidint amb les protestes pel judici de Burgos el 1970, la representació de Juan Tenorio al Born el 1976, o les Jornades Llibertàries al Parc Güell el 1977...

Tornem al traductor: «la gente del rollo que yo conocía aquí casi todos tenían una actividad concreta que realizaban: tenías dibujantes, tenías el tío que sabía componer una revista, otro que hacía carteles, pero que se defendía... es decir, actividades relacionadas con medios de expresión, y con el comercio, la cosa del comercio [...] Y claro, lo que hacía la experiencia psicodélica era aumentar estas tendencias, llenarlas de trascendencia. Lo que hacía era llenar de trascendencia lo cotidiano, darle un valor simbólico a toda acción» (Romaní, 1982, annexos: 196).

Entre les diferents drogues amb les quals també es va començar a experimentar hi havia l'heroïna, que sembla que va arribar a Espanya cap al 1973, i era vista com una droga més del món contracultural. El seu comerç funcionava, com el de les altres «noves» drogues, a través de les xarxes socials d'amics i coneguts, i els consumidors eren, sobretot, universitaris, artistes i professionals, individus amb idees més o menys progressistes, partidaris de la ruptura amb la societat establerta i les seves normes, i amb algunes insatisfaccions vitals. En aquest context, el consum d'heroïna seria una experiència vital més de transgressió, que contrastava tant amb els «morfinòmans clàssics» com amb els consums d'alcohol i tabac, que en aquella època es van incrementar de manera notable, així com el d'amfetamines, sense cap mena de regulació i emprades per a un ampli espectre de situacions, com aprimar-se, estudiar o anar de marxa (Navarro, 1985: 43- 151). En definitiva, l'heroïna encara no estava estigmatitzada, com ens recorda el mateix Joan que hem vist abans: «No podía haber una negación total de la amistad entre unos y otros (consumidores y no consumidores) porque era una cosa que no estaba desprestigiada como está ahora;¹... ahora realmente los heroinómanos son más "ghetto", porque socialmente está mucho más rechazados. En los ambientes que te decía antes no se repudiaba totalmente a una persona [...] se aceptaba porque los músicos de jazz también tenían, y como nos gustaba el jazz, pues era un comportamiento bastante asequible... estaba justificado de alguna manera» (Funes i Romaní, 1985: 57).

Cal dir, per acabar aquest apartat, que podríem situar com a precursors de l'assistència sociosanitària en el camp de les drogues, els serveis sanitaris d'atenció als alcohòlics, els famosos «dispensaris antialcohòlics», dirigits normalment per psiquiatres que, al voltant de finals dels seixanta i principis dels setanta, funcionaven a Barcelona, Madrid, el País Basc i València (Santodomingo, 2009). Això explicaria que, davant les primeres demandes d'assistència per temes de «drogues» (cànnabis i heroïna), no es plantegés la urgència de nous centres, ja que ja existien aquests en què es tractaven diferents tipus de malalties mentals, dins les quals se situaven aleshores els problemes relacionats amb les drogues, quan no eren una pura qüestió policial.

¹ Aquesta entrevista es va fer a finals del 1984, principis del 1985.

3. Transició

El 1977 es va iniciar de fet la transició política que, des d'un punt de vista sociològic i cultural arribaria fins al govern socialista del 1982, quan a través d'eleccions democràtiques van tornar al poder «els que havien perdut la guerra», per més que des del punt de vista formal es tanqués amb l'aprovació de la Constitució (1978), o la dels estatuts d'autonomia de Catalunya i Euskadi (1979). Aquest període començà amb la Llei de reforma política (desembre del 1976); les progressives amnisties i legalitzacions de grups polítics; les eleccions generals del 15 de juny del 1977 i el govern de Suárez; els pactes de la Moncloa, de tipus socioeconòmic; l'activitat terrorista d'ETA i de l'extrema dreta, amb fortes relacions amb sectors de l'estat franquista encara actius, juntament amb motins militars, entre els quals va destacar l'intent de cop d'estat del 23 de febrer del 1981; les grans manifestacions democràtiques, sindicals i nacionalistes, que van mobilitzar milions de persones; l'aparició pública dels grups «alternatius/radicals» com els dels presos (al voltant de la Coordinadora de Presos en Lluita), antinuclears, feministes i homosexuals, entre d'altres. En fi, un moment de mobilitzacions, negociacions, consensos i pactes que portarien a la reordenació del sistema i que van establir les bases de la seva configuració actual.

Aquest ambient va arribar també al Botas, quan li van oferir una curiosa feina al Mesón de la Legión: «me dice el tío: “oye, casi todos los legionarios nos sentimos caballeros y tal, y somos españoles y queremos a España... casi todos están apuntados a Fuerza Nueva. Fuerza Nueva les paga y tal...” Le digo: “este trabajo no me convence” [...] Ese era el trabajo que me quería dar, ¡joer! Apuntarme a Fuerza Nueva. Sí, casi todos los de Fuerza Nueva son legionarios, pero legionarios como yo, expulsaos y gente así, ¿no? Rara. Gente que por dos duros son capaces de matar a su padre. Y cuando tienen que salir por ahí a formar follón les pagan. Creo que les daban 10.000 pesetas por salida que hacen [...] Por ejemplo, hay una manifestación del P.C. y tal y cual. Pues ahí que te mandan 40 ó 50 tíos de Fuerza Nueva a formar la bronca para que venga la policía, se líen a palos, se disuelva la manifestación y ya está, el trabajo cumplido, ¿no? Es un rollo, eso. Yo pasé de todo este vacilón» (Romani, 2015: 153-154).

Pel que fa a les drogues, del 1977 al 1980-81 es van incorporar al consum d'heroïna els fills de classes mitjanes i treballadores, molts amb itineraris de militància política o algun paper de lideratge en els seus col·lectius socials, que expressarien així malestars existencials i un tipus de resposta a fortes pressions socials contradictòries. Així ho explica en Pau, un antic activista: «Yo, cuando me enganché, me enganché de cabeza [...] fue el momento en que consideré que todo estaba perdido ¿no?, lo que yo entendía que era todo, ¿no? que no valía la pena seguir sufriendo y rompiéndome la cara en la vida;... entonces había esta sustancia que a mí me permitía esto... lo que yo llamo el grado cero, o sea, ni frío ni calor, me la sudáis todos y ya está [...] ¿porque

tengo que ir sufriendo por el mundo si puedo ir tranquilo gracias a la química?» (Funes i Romani, 1985: 60).

Aquella va ser l'època de més augment de nous usuaris, incidència que es va acompanyar d'un incipient discurs específic sobre l'heroïna, que expressava el començament d'una certa reacció social, acompanyada d'una resposta assistencial molt dispersa (Navarro, 1985; Comas, 2019: 239-267). En efecte, més enllà de les iniciatives pioneres d'alguna església evangèlica i, sobretot, del «Patriarca», que es va fer famós aquells anys entre els primers heroïnòmans que volien deixar-ho, caracteritzaran aquella època un conjunt heterogeni d'iniciatives locals i regionals, privades i públiques, que s'expliquen per les expectatives creades per les primeres eleccions municipals i autonòmiques, i que el Pla nacional sobre drogues va voler ordenar d'alguna manera a partir de la seva creació (1985).

El Botas fa referència a un dels primers grups professionals que hi va haver a Barcelona: «El otro día una chiquita, amiga mía, aquí arriba, en la Plaza Regomir (que es también donde se vende más caballo hoy en día, por ahí),² me la veo y digo: “Qué, ¿te tomas algo?” Y dice: “no, no tengo ganas de beber... si me invitas a un canuto” [...] “Menos mal, el canuto ese, porque tengo un mono [...] estoy loca por dejar la heroína” Digo: “Coño, vete al grupo Teral, que además de alcohólicos también hay heroínómanos...” “Bueno, no te hacen nada... te comen el coco, te mandan al médico, luego el médico te receta una cajita de Metadona de esa —porque no se la venden a todo el mundo, si no llevas receta, ¡porque estas pastillas colocan!”» (Romani, 2015: 156).

Aquesta última citació ens porta cap al canvi d'ambient als carrers que poc després anirà quallant en la crisi d'inseguretat ciutadana de mitjan els vuitanta en què, obviant factors estructurals bàsics com la desindustrialització i d'altres, i partint de coses tan espectaculars com que la gent es punxés, i els assalts a bancs i farmàcies, es va elaborar un discurs específic sobre «la droga» (= heroïna), basat en una forta reacció social en la qual se la culpava de tots els mals. Una «història exemplar» d'aquesta època és la que ens explica aquest tècnic de so, que sempre s'havia mogut per la part alta de Barcelona: «Jo tenia bastanta relació amb uns xavals francesos, i vem començar amb el cavall més o menys a la mateixa època. Un d'ells, amb el que tenia una relació molt catxonda, va quedar enganxat a tope, i a partir d'aquí la cosa va canviar molt. Més que res perquè el cavall, en un moment donat, agafa molta importància en la vida de la gent: tot és el cavall, s'han d'espavilar per buscar-lo, per treure calés... a part del caràcter que s'agafa quan vas amb el cavall. A mi, per exemple, m'enerva molt, he d'estar sol i tranquil, sinó de seguida puc tenir mals rotllos [...] Un altre que va quedar molt enganxat va ser un dels propietaris de l'últim bar que et deia. Era un tio de molta pasta, que va rebre la fàbrica de son pare com a herència, i encara que sa mare li anava

² L'entrevista es va fer l'any 1981.

dosificant, ho va perdre tot pel cavall [...] A mi em va utilitzar molt tota l'última temporada que el vaig veure, així, per fer-li favors, apretant-me per cobrar, perquè li busqués cavall... un dia em va pispar el sobre de la liquidació del dia, unes 25 o 30 mil peles, que per a mi era important, perquè jo ja deixava el bar i me n'anava a Londres. Doncs va venir per casa i en un moment de despiste em va fotre el sobre. Després em van dir que el va agafar la bòfia fent el "tirón" a una vella, perquè es veu que el tio anava de "monkie" i necessitava el que fos [...] A partir de tot això, passo molt de la gent de cavall. I a mi m'agrada, de tant en tant, una esnifada, en plan tranquil, aquí a casa, que pots vacil·lar molt... però els que han quedat penjats d'això, buf!, és que fan pena...» (Romaní, 1982, annexos: 239-240). Amb aquest testimoni ja entrem, però, a una etapa posterior que aquí no analitzarem.

3. Coda final

Hem pogut veure com els i les protagonistes d'aquests relats ens explicaven la imbricació de les seves vides, des de diferents situacions socials, en els processos d'industrialització, de l'arribada del turisme, en relació amb els canvis polítics, als quals potser alguns van posar el seu granet de sorra, en l'emergència de noves activitats i maneres de veure la vida... Tot plegat, però, mediatitzat per una activitat, el consum de certes drogues, que va lligada no només a uns efectes, sinó també, o principalment, a uns significats, unes relacions socials, unes iniciatives expressives i comercials, a la transformació o sorgiment de dispositius d'atenció, etc.

La droga protagonista de l'època del sorgiment d'una certa contracultura autòctona (que aniria del pragmatisme sobrevivent del Botas a les preocupacions quasi metafísiques del traductor), i que es va situar de ple en el pas del tardofranquisme a la transició, va ser el cànnabis, primer en forma de grifa, i després d'haixix. La progressiva centralitat de l'heroïna que hem vist en les últimes citacions s'associa ja a un altre moment històric, el dels inicis de la democràcia a través de la crisi dels anys vuitanta.

Aquí acabo aquest «tast» amb el qual pretenc exemplificar la utilitat de la biografia per matisar, aprofundir o donar llum a certs racons dels processos socioculturals que, des de visions més macrohistòriques, podrien quedar amagats.

Referències bibliogràfiques

- COMAS ARNAU, Domingo (2019). *Drogas y delitos: aproximación criminológica a las sustancias psicoactivas*. Madrid, Editorial Síntesis. Colección Criminología.
- FUNES, Jaume i ROMANÍ, Oriol (1985). *Dejar la Heroína. Vivencias, contenidos y circunstancias de los procesos de recuperación*. Madrid, Cruz Roja Española. Esgotat fa anys, es pot trobar a: <https://www.researchgate.net/publication/331329764_Dejar_la_Heroína_Vivencias_contenidos_y_circunstancias_de_los_porcesos_de_recuperacion#fullTextFileContent>.
- GALLEGRO, Ferran (2008). *El mito de la transición: la crisis del franquismo y los orígenes de la democracia (1973-1977)*. Barcelona, Ed. Crítica.
- MORAN, Gregorio (1991). *El precio de la transición*. Barcelona, Planeta.
- NAVARRO, José (dir.) (1985). *El consumo de drogas en España*. Madrid, Cruz Roja Española.
- PUJADAS MUÑOZ, Juan José (1992). *El método biográfico: el uso de historias de vida en ciencias sociales*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, Col. Cuadernos Metodológicos n.º 5.
- RIQUER, Borja de i CULLA, Joan B. (1989). *El franquisme i la transició democràtica (1939-1988)*. Barcelona, Ed. 62, Vol. VII de la Història de Catalunya (Pierre Vilar, dir.).
- ROMANÍ, Oriol (1982). *Droga i subcultura: una història cultural del «haix» a Barcelona (1960-1980)*. Barcelona, Departament d'Antropologia Cultural de la Universitat de Barcelona.
- ROMANÍ, Oriol (2010). «Adicciones, drogodependencias y “problema de la droga” en España: la construcción de un problema social». *Cuicuilco*, 49 (julio-diciembre): 83-101.
- ROMANÍ, Oriol (2015). *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota*. Madrid, Los Libros de Itaca (1ª ed., 1983).
- SANTODOMINGO CARRASCO, Joaquín (2009). «Historia de las adicciones y su abordaje en España». A: TORRES, Miguel Ángel, et alii. *Historia de las adicciones en la España contemporánea*. Madrid, Plan Nacional Sobre Drogas: 37-82.

La mirada etnogràfica dels sanitaris a la Catalunya del primer franquisme (1939-59)

Josep M. Comelles Esteban

Josep Barceló-Prats

Universitat Rovira i Virgili

A Juanjo Pujadas, company i amic

1. Introducció

A les acaballes del franquisme, la tradició acadèmica espanyola associava l'antropologia mèdica amb una àrea del pensament humanisticofilosòfic que, a diferència de la sociologia i l'antropologia mèdiques d'arrel empírica,¹ estava avesada a «examinar la condició del paciente y su relación con el médico» (Barceló-Prats, Comelles, 2022: 44).² Coexistent amb aquesta concepció dominant, durant la transició, també es documenten altres aproximacions relacionades amb els sabers populars, folk, tradicionals, supersticiosos, primitius o salvatges (Llobera, 1975). En aquesta segona línia de recerca, molt més residual que la primera, destacava l'estudi de la problemàtica sobre el contrast entre salut i malaltia (Lisón, 1974; Valdés, 1976; Esteva, 1978).

1 Sobre el desenvolupament de l'antropologia mèdica d'arrel empírica a Espanya, vegeu Martínez-Hernández, Perdiguerro-Gil, Comelles (2015: 205-233).

2 Un dels màxims exponents d'aquesta manera d'entendre l'antropologia mèdica, la qual va tenir un paper rellevant en la construcció de la identitat professional dels metges en un context de socialització de la sanitat espanyola (Perdiguerro-Gil, Bueno, 2020: 95-124), fou el rector de la Universitat de Madrid entre 1950 i 1956, Pedro Laín (1964, 1968).

Al començament dels anys vuitanta, quan la medicina ja només es focalitzava essencialment sobre la investigació de la malaltia, diversos escrits van posar en relleu la necessitat que «l'etnomedicina»³ ampliés la seva mirada més enllà de l'estudi d'allò marginal o exòtic. Un text, escrit a sis mans per Joan Prat, Juanjo Pujadas i Josep M. Comelles (1980: 43-68), vindicà que els estudis etnomèdics també abordessin el context social d'emmalaltir —i les seves connotacions individuals i col·lectives— com una manera de comprendre i afrontar els canvis importants que s'estaven produint dins del sector sanitari. Dit amb altres paraules, defensaven que les anàlisis fetes des de l'etnomedicina podien «ser importantes para el médico, en el sentido de que le sean útiles para un replanteamiento crítico de su propia práctica, ayudándole a tomar conciencia de los límites, a veces sutiles, entre el ritual y la técnica científica» (Prat, Pujadas, Comelles, 1980: 65), a més de permetre la possibilitat d'un diàleg interdisciplinari amb el conjunt de les especialitats pròximes, com ara la medicina, la sociologia o, entre altres sabers, la psicologia. La utilitat de la mirada etnogràfica per al metge (Comelles, 2000; 2010) va quedar recollida en el capítol mencionat a partir d'observacions de Josep M. Comelles mateix quan, l'any 1975 i encara ignorant la seva futura evolució professional, exercia de metge d'urgències a l'ambulatori de Vilanova i la Geltrú. Serveixi d'exemple l'observació següent per il·lustrar el contrast que, en la pràctica mèdica quotidiana de mitjan els anys setanta, a vegades succeïa entre les diferents lògiques terapèutiques i els rituals o comportaments esperats en un servei ordinari d'urgències de la Seguretat Social:⁴

Se presentó una señora con su hijo, que tenía unos ocho años, «porque el niño no comía bien» y quería que el médico le viese «a ver si le podía dar algo». Una vez interrogada la madre y el niño, el problema se vio reducido a los siguientes términos: en casa la madre no tenía ningún interés en preparar la comida. La hacía de modo rutinario y no introducía apenas variaciones a lo largo del año. La confrontación entre madre e hijo, cuyo origen se hallaba en otros factores, adquiriría su virulencia máxima alrededor de la comida, que el niño rechazaba sistemáticamente. La falta de interés de la madre por el niño provocaba el rechazo de la comida por parte de éste. El informante estuvo charlando una hora con la madre, tratando de explicarle la necesidad de comprender esta situación, así como intentar conseguir de ella que sustituyese ese intercambio hostil por una relación de reciprocidad generalizada. Se trataba de que la madre introdujese, como prueba de buena voluntad, variaciones en la comida y ocasionalmente solicitase de su hijo la opinión respecto al menú, con el fin de romper el círculo vicioso creado por el desinterés de la madre por su hijo. Al terminar la visita, la madre, viendo

3 A principis dels anys vuitanta, es reivindicava l'ús del terme *etnomedicina* ja que, a Espanya, *antropologia mèdica* encara remetia a una orientació més filosòfica.

4 El *Servicio Ordinario de Urgencias* de la Seguretat Social es va crear amb la implantació de la Ley de Seguridad Social del 1967. En poblacions com Vilanova, en dies feiners, el servei l'atenia un metge de guàrdia, un practicant i un zelador des de les cinc de la tarda fins a les nou del matí del dia següent. El servei restava obert de manera ininterrompuda els festius. Van desaparèixer les transferències de les competències sanitàries a les comunitats autònomes.

que el médico la daba por concluida, se encaró con él, y dijo entre sorprendida y molesta: «¿Pero bueno, no me va usted a recetar una de esas vitaminas tan buenas?». Al responderle el médico que no era necesario, la señora repuso: «¿Entonces para qué he venido yo aquí?» (Prat, Pujadas, Comelles, 1980: 58).

Tal com es desprèn d'aquest fragment, el procés de medicalització durant el franquisme havia transformat la cultura sanitària del país,⁵ i havia convertit el recurs al fàrmac en un ritual estereotipat que amagava la impotència o, fins i tot, el desconeixement per utilitzar mètodes comprensius i humanitzats (personalitzats) en la relació metge-pacient. Amb l'objectiu de descriure els eixos fonamentals sobre els quals es va construir aquesta nova cultura sanitària, en la qual el metge encara havia de saber combinar el coneixement i la pràctica clíniques amb la necessitat de comprendre la influència del medi social en l'etiologia de la malaltia, la primera part del present capítol discuteix el valor heurístic de les fonts etnogràfiques del primer franquisme (Comelles, Barceló-Prats, 2020). En una segona part, ja centrada en com els professionals sanitaris van descriure la medicalització de la població catalana durant el franquisme autàrquic, presentem diversos exemples etnogràfics que corresponen a tres períodes diferents: el primer, el temps previ a la implantació del *Seguro Obligatorio de Enfermedad* (SOE); el segon, la seva creació i desplegament inicial, i un tercer de focalitzat en la casuística concreta del barraquisme que, fruit dels grans fluxos d'immigració procedents de diverses regions d'Espanya, va fer emergir noves zones suburbials a les grans ciutats de Catalunya i va donar lloc a reivindicacions (Vila, 2022).

2. Les fonts etnogràfiques dels sanitaris a la Catalunya del franquisme autàrquic

La pràctica quotidiana dels professionals sanitaris, durant el primer franquisme, no ha deixat gaire empremta documental. A aquesta migradesa de fonts escrites, cal sumar el fet que les conservades, a causa de la censura i l'autocensura existents durant el període, no reflecteixen la complexitat de la pràctica mencionada ni, tampoc, les diferents realitats locals (Comelles, 2000). Es pot constatar fàcilment als documents de naturalesa administrativa, però també a la resta de fonts més personals. Ja sense informants a qui poder entrevistar per tal de salvaguardar-ne la memòria oral, atès que per raons demogràfiques ja no estan vius aquells que van exercir durant la postguerra, les poques descripcions explícitament etnogràfiques sobre la pràctica sanitària a Catalunya només es poden trobar en llibres que, escrits a partir de dietaris, biografies, notes de camp o memòries, s'han anat publicant en el darrer mig segle.

⁵ Sobre la noció de *cultura sanitària* i la seva evolució fins a l'actualitat, vegeu Comelles (2022).

Tanmateix, cal tenir present que, malgrat que es tracta de publicacions escrites en primera persona i a on la subjectivitat s'expressa en forma d'emocions i sentiments, les descripcions etnogràfiques sobre el context en qual aquests sanitaris van dur a terme la seva pràctica són fruit de la seva vocació folklorista o, en menor grau, literària. És important destacar-ho per distingir aquesta documentació de la historiografia acadèmica. Així, bona part d'aquests autors mai es va plantejar exercir un ofici diferent del de ser sanitari i, amb poques excepcions, tampoc van pensar en el seu valor literari:

Escric perquè m'agrada. No tinc pas consciència que és l'última cosa que faig o que haig de fer. M'hi trobo bé, fent-ho. I això és tot. Sé que no faig el meu testament. Ni cap obra d'art. Em diverteixo. Els fills m'animen, la meua dona em busca temes per escriure, m'ajuda a corregir, discutim —cosa molt agradable. En fi, he trobat un nou al·licient, un atractiu a la vida que, una mica malmès com estic, ja no tenia (Pla i Duat, 1992: 14).⁶

En essència, la majoria d'aquests autors van escriure com una manera de reivindicar la seva trajectòria i pràctica professional. Per fer-ho, però, es van veure obligats a situar els escrits etnogràficament, emmarcant-los en una realitat concreta local, com en el paràgraf següent de la llevadora Ramona Via:⁷

—Hola, senyora Maria. La Isabel va amb molta calma. Fins al moment, només ha tingut cinc dolors, un cada deu minuts i no gaire forts—. I mirant-me a mi: —Qui és aquesta noia?

—És la llevadora nova, la que m'ajuda i de vegades em fa de suplent. La trobes jove, oi? També jo n'era, quan vaig posar-me a treballar. Tingues en compte que ja vaig assistir la teua sogra quan va néixer el teu marit... D'això deu fer vint-i-set anys.

—Sí, senyora, els va fer diumenge.

—Heu bullit aigua? Dues olles ben plenes? Doncs pugeu-me'n una. Deu ser dalt, oi, la Isabel?

Vam pujar tots en fila índia. La Isabel s'estava dreta davant l'armari mirall; es pentinava i es va posar un llaç rosa per subjectar-se els cabells. Duia un barnús llarg fins als peus.

—Tu —mirant-me a mi—, vine —em va dir la senyora Maria—. Au, escolta-la. No, no preparis l'aparell. Els aparells els guardem per a l'hospital. A les cases sempre s'escolten sense aparells, amb l'orella damunt del ventre. Amb una gasa entremig, és clar.

6 Josep Pla i Duat (1921-1994) va ser metge titular a la Poble de Segur i, durant molts anys, va compaginar la medicina amb la seva vocació de folklorista.

7 Ramona Via (1923-1992) va estudiar infermeria durant la Guerra Civil (Via, 1988). Com que el títol no fou reconegut pel franquisme, va haver de tornar a estudiar durant la postguerra per ser llevadora. La major part de la seva trajectòria professional la va desenvolupar al Prat de Llobregat. El seu dietari (1945-1972) sobre la pràctica de les llevadores es va publicar en una col·lecció literària (Via, 1972), i ha esdevingut un document excepcional des del punt de vista etnogràfic (Brigidi, Comelles, 2014; Casadó, 2015).

Mentre anava a buscar la gasa vaig poder sentir com la cunyada de la Isabel li deia: «És llevadora i ajuda a la senyora Maria».

Jo vaig posar la gasa damunt del ventre. Em vaig ajupir a parar-hi l'orella i em vaig posar a escoltar atentament tot mirant-me el flamant rellotge de polsera amb secundari (Via, 1972: 9-10).

Durant el primer franquisme, la tasca dels sanitaris —no únicament dels metges— encara combinava una mirada clínica sobre el malalt i una d'etnogràfica sobre el context del malalt i de la seva malaltia. Ambdues mirades eren imprescindibles, com mostra la citació anterior, per a una bona pràctica i vindicar la seva professionalitat. Per tant, aquestes etnografies no són simples reculls de fets, atès que s'hi expressen prejudicis i també reflecteixen els filtres de la memòria:

Des de l'aparició dels antibiòtics es pot dir que no conec la por professional; la por a la infecció, s'entén, perquè encara em queda la por a les distòcies i a les hemorràgies. I també a les supersticions! Hi ha famílies que amb la més bona fe premen els petits mugrons de les criatures acabades de néixer, els posen sutge en el llobríngol i els fan xuclar allò que creuen que els ha de ser un gran bé: un rovell d'ou, un terròs de sucre, un caramel embolicat en un drap qualsevol, herbes laxants, etc. Hi ha també famílies andaluses que per superstició fan donar al nen tres toms cada dia sobre si mateix perquè amb els anys no sigui borratxo. [...] Recordo un cas que van donar a beure a una partera un caldo fet amb la seva placenta. I altres coses que encara mésborrono ara en recordar-les (Via, 1972: 65-66).

En aquests llibres hi trobem «descripcions denses» que desborden els límits de l'etnografia positivista i del folklore mèdic, atès que incorporen l'autor —amb la seva subjectivitat— com a protagonista. D'una banda, hi podem trobar una etnografia dels altres —en aquest cas dels seus pacients i veïns— i, de l'altra, també de la pròpia pràctica professional, combinant una mirada ètica/èmica. Aquesta barreja d'autobiografia i etnografia permet analitzar aquestes publicacions com si es tractés d'unes autoetnografies (Reed-Danahay, 1997):

Tota la medicina passava per les meves mans i m'agradava. Havies de tenir el cap despert i no parar d'estudiar. Durant anys, em va semblar que podia resoldre els problemes psicològics que la gent em plantejava. Sobretot les dones. Jo escoltava i, quan aprofundia una mica, trobava que em responien força bé. Els problemes eren de tota índole. [...] Però, la majoria de les vegades es tractava de qüestions sexuals. Les dones es sinceraven més que els homes. Jo donava el meu consell, el que em semblava millor, però comprovava que no me'n feien gaire cas. Llavors, a poc a poc, em vaig adonar del valor del silenci. Escoltava callat, feia unes preguntes, a vegades no massa importants, i el malalt, que ja havia decidit, se n'anava convençut que havia optat pel millor. El ma-

lalt ni se n'adonava que jo no havia fet res; només callar i escoltar. Això era molt, molt important (Pla i Duat, 1992: 169).

En síntesi, abordar aquest tipus de literatura, malgrat el seu positivisme aparent, exigeix estar atent a les metàfores, a les el·lipsis i als silencis i, sobretot, al significat personal que l'obra té per a l'autor (Comelles, Perdiguero-Gil, Bueno, Barceló-Prats, 2020: 66-76).

3. Abans del SOE

El «plat de la llevadora» —jo ja ho sabia perquè el pare i la tieta Carmeta m'ho havien explicat— és el plat, generalment el més bonic de la casa, que es posa a taula ben a prop d'on ha de seure la llevadora a l'hora del berenar del bateig o, si es fa dinar, a l'hora de les postres [...].

—No hi hauria manera de suprimir això del «plat de la llevadora»? [...] Penso que seria millor que les llevadores cobressin més en concepte d'honoraris i refusar les propines.

—Noia, no has de ser tan primmirada. Tu no els ho demanes pas que et donin propina. Si ells estan contents de tu i volen demostrar-t'ho amb el «plat de la llevadora», millor per a tu. Tu hi guanyes. Sempre s'hi surt perdent volent imposar lleis noves. Hem de respectar els costums (Via, 1972: 14).

Escrit el 1945, quan encara no feia ni un any que s'havia implantat el SOE, descriu una tradició vigent: «el plat de la llevadora». Tanmateix, la jove llevadora ja tenia clar que havia de cobrar un acte professional, però la seva interlocutora —que era la seva mentora— defensava la necessitat de preservar uns costums que encara tardarien anys a desaparèixer. Un altre exemple d'aquest tipus de pràctiques és la «iguala», la qual van seguir cobrant durant anys molts metges que exercien en l'àmbit rural (Mussons, 1948: 4).

A la Catalunya de postguerra, encara prevalia una cultura sanitària que, malgrat estar cada cop més medicalitzada, mantenia vives les formes de ritualització de les pràctiques professionals, que no necessàriament suposaven el recurs als guaridors tradicionals. Eren fruit de l'arrelament de la tradició i l'experiència en els professionals sanitaris (Comelles, Alemany, Francès, 2013). Aquesta cultura sanitària va resistir malgrat el desmantellament de la planificació sanitària republicana (Barceló-Prats, Comelles, 2020), l'abolició de les titulacions d'infermeria obtingudes durant la República i l'exili forçós, així com les depuracions, de professionals sanitaris. Aquests últims, a més d'adaptar-se a la nova política, van haver d'exercir en un context marcat pel pèssim estat de les instal·lacions sanitàries i per la manca de material mèdic (Gispert, 1976; Pla i

Duat, 1992; Pla Naudi, 2000). Aquestes dificultats encara eren més evidents per als pocs estudiants de medicina d'aquella època (Danón, 1998), la futura inserció laboral dels quals passava, bàsicament, per opositar a l'Administració pública o per buscar-se una clientela en l'àmbit privat —en un moment en què l'afiliació al mutualisme, malgrat persistir, estava en hores baixes pels problemes econòmics que patia bona part de la població (Broggi, 2001; 2005)—:

El 1943 un amic meu em digué que un metge que ell coneixia necessitava un estudiant que l'ajudés; tenia una clínica on operava i un consultori a Sants, on jo donaria injeccions. Ah!, i viuria a la clínica. Jo, davant l'oportunitat d'estalviar i la possibilitat d'aprendre, vaig anar a veure'l a la seva clínica de Sant Gervasi. El Dr. V. era un home d'uns cinquanta anys, simpàtic, ulls escrutadors, una mica carregat d'espattes; donava una aparent sensació de fermesa. Parlà dels avantatges que trobaria si treballava amb ell; vam fer tractes i al cap d'uns dies m'hi vaig traslladar. La clínica era una casa gran amb una planta baixa on vivien els porters i un garatge. La segona planta tenia dos pisos, una porta enfront de l'altra, i a la tercera hi havia el despatx, enorme, amb moltes habitacions. Hi havia una capella i una cambra gran com a dormitori. Hi guardava una col·lecció impressionant de targetes postals. Al pis de sobre hi havia la clínica, amb set o vuit habitacions, quirdofan i tres cambres més per a dormir-hi les dues infermeres que se'n cuidaven, i jo. Ell no hi vivia, a la clínica. [...] Al consultori de Sants, aquest metge donava injeccions a més de visitar. No sé per què, però quan em veieren, els malalts van fugir sense punxar-se. Només en quedà un que era una mica coix i anava amb bastó, era baix i rialler. A la consulta hi havia unes capsos d'injectables amb rètols diferents: *tono vital, flaquezas*, etc. L'O. em va dir que fins a aquell dia ho havia fet ella però que ara em tocava a mi. A poc a poc, els malalts van tornar a venir, jo els posava injeccions endovenoses i ho feia bé. [...] Venia gent molt curiosa, espiritistes, curanderos. [...] També l'O. m'explicava coses del metge (Pla i Duat 1992, 132-33).

4. La irrupció del Seguro

El SOE fou implantat, a partir del 1944, per l'Instituto Nacional de Previsión (Comelles, 2007). Sens dubte, va acabar per convertir-se en l'instrument d'acció social més important del règim, que va donar lloc a canvis importants en la cultura sanitària espanyola. Per exemple, imposant una nova terminologia (Kemplerer, 2001): «seguro, ambulatorio, residencias, ciudades sanitarias, pirámide asistencial, formulario P10, cartilla, beneficiarios y afiliados, recetas, volantes, celadores, practicantes, médicos de zona, etc.» (Barceló-Prats, Comelles 2018). Tanmateix, el llenguatge no va ser l'únic tret de la nova assegurança de malaltia:

Al començament el *Seguro* va agafar un caire militar amb una sèrie de condicions i sancions no gens agradables per als metges. Es va prescindir quasi per complet de la nostra opinió i crec que es va arribar a amenaçar els representants dels col·legis de metges que anaren a Madrid i que intentaren salvar els interessos i la dignitat del cos mèdic espanyol. Recordo, a Barcelona, metges venerables i catedràtics fent cua de la manera més humiliant en un vell casalot del carrer Ample, caserna general del *Seguro*, amuntegant papers i depuracions. Més endavant no van mirar tan prim, ja que el *Seguro* anava mancat de metges ja que molts es resistien a ingressar-hi. Però com quasi tot a aquest triomfal país les coses no començarien a rutllar fins al cap de molts anys, i encara amb greus deficiències que s'haurien d'haver resolt amb la bona voluntat per part de tots (Gispert, 1976: 175).

En els inicis, el SOE fou una variable més a tenir en compte en el malmès mercat de treball sanitari espanyol:

El año 1943 se pidió a los médicos que ingresaran en el SOE voluntariamente. [...] Hubo médicos que ingresaron en el Seguro de Enfermedad creyendo que iban a hacer una positiva labor social. Luego, y en vista del éxito, lo abandonaron. Muchos se salen al ascender o prosperar en la profesión. Al terminar la carrera, hay médicos que solicitan su ingreso en él, pues es un modo seguro de comenzar a ejercer (Candel, 1976: 208).

Inicialment, els metges d'una certa edat i amb una posició professional benestant van renunciar a treballar pel *Seguro*, i van deixar la porta oberta a l'entrada de metges joves:

Al SOE [...] s'hi van col·locar un al·luvió de metges joves, molts d'ells desvagats per la guerra. Els càrrecs principals corresponien als principals elements de l'«Imperio hacia Dios», sobretot estudiants d'últims cursos que han fet la guerra i alguns d'ells s'examinen d'uniforme, i deixen la pistola sobre la taula del catedràtic. L'organització del SOE —les condicions establertes per les autoritats mèdiques— són oneroses per al conjunt de la professió, ja que es prescindeix dels mèrits científics i amb prou feines hi podien intervenir institucions com els col·legis de metges. [...] Però, amb el pas dels anys, el que ha volgut aguantar-se independent es va veient desbordat pel desenvolupament del SOE i al final tots hi hauríem de mirar d'entrar (Gispert, 1976: 150).

El SOE, inicialment concebut com una mútua d'estat (Quintana, Espinosa, 1944), va anar creant una xarxa assistencial autònoma només destinada als seus *afiliados* i *beneficiarios*. Ben aviat, la seva oferta va anar desbancant la de la beneficència pública i, fins i tot, va començar a competir amb la de la medicina privada. En teoria, la seva organització havia de «sectoritzar» la població en mòduls administratius d'uns 100.000 habitants. D'una banda, al vèrtex superior d'aquest dispositiu assistencial hi havia les *residencias sanitarias*. En molts casos, aquests nous hospitals van tardar molts

anys a ser una realitat pels limitats recursos financers de què el SOE disposava en els inicis. Per exemple, a Catalunya la primera residència —l'actual Hospital de la Vall d'Hebron— no es va inaugurar fins al 1955. En l'entretant i per tal de garantir la cobertura quirúrgica i maternal als seus afiliats, el SOE va haver d'establir concerts amb diferents hospitals catalans. Pel que fa a l'hospitalització mèdica, aquesta prestació no fou inclosa al *Seguro* fins al 1966, moment en el qual per fi es va desenvolupar i aplicar l'articulat de la Ley de Bases de la Seguridad Social del 1963.

D'altra banda, a la base del *Seguro* hi havia els *médicos de zona* a les ciutats, i els *médicos titulares*, a la ruralia. A les ciutats, ràpidament, les consultes es van massificar:

Era la medicina ambulatoria una mena de cursa per poder acabar la consulta a l'hora convinguda, perquè passades les dues hores tocava el tom a un altre professional. Sempre existia una llarga llista d'espera que s'allotjava a la sala contigua al despatx del metge. I era freqüent veure en aquestes llargues esperes algunes senyores [...] sens dubte clientes habituals, dedicar-se a feines [...] per matar l'oci (Pla Naudi, 2000: 255).

A la ruralia, les problemàtiques foren unes altres. A partir del 1947, tots els metges titulars o d'assistència pública domiciliària (APD) en actiu van passar a ser, automàticament, designats com a metges del SOE. Aquesta doble adscripció va ser la causa de moltes de les pors dels metges rurals, atès que veien perillar el seu *status quo* i, sobretot, la seva forma tradicional de guanyar-se la vida:

El ejercicio de nuestra profesión se ha ido transformando en una auténtica rutina sin estímulo de ninguna clase. Nos hemos transformado en funcionarios por no decir asalariados. [...] Al propio tiempo, existe un perjuicio económico, [...] pues sí, antes de la puesta en marcha del Seguro, la iguala a percibir por el médico era más alta que la de cuatro pesetas mensuales que paga el SOE. [...] La totalidad de ingresos lógicamente ha disminuido (Mussons, 1961: 2).

Malgrat les crítiques i els obstacles inicials que va haver de superar, a finals dels anys cinquanta, el SOE ja tenia una posició dominant dins el mercat mèdic espanyol i el seu desplegament, va suposar una revolució respecte de l'*status quo ante* de la pràctica mèdica:

El metge liberal de barriada o de família va començar-se a trobar perdut, ja que cada dia se li anaven tancant més portes. Jo mateix veia disminuir els pacients de classe mitjana i senzilla que era la meva principal clientela. Vaig anar aguantant el cop temporalment, però la feina va ser per poder entrar al *Seguro* més endavant, ja que s'havien establert unes fatídiques escales de puntuació en les quals no es valoraven mèrits científics i la neurologia s'associava a la psiquiatria. A la fi, vaig aconseguir que em nomenessin metge interí del *Seguro*. La impressió va ser la mateixa que en el servei militar, esperant garrotades dels de dalt o des de baix. El més important era obtenir

«éxito político», o sigui que calia acontentar totes les esferes, des del borratxo perdut acabat de «venir del pueblo» a la dona histèrica fatigosa i exigent i neuròtica, així com acontentar tot tipus d'inspectors (Gispert, 1976: 176).

Aquest canvi cultural es va acabar reflectint a la premsa professional.⁸ L'any 1950, la revista *Horizonte* publicava un article amb cinquanta problemes derivats del desplegament del SOE a la província de Barcelona («Estudio de los problemas...», 1950). Majoritàriament, es tractava de queixes retributives o d'índole professional. Tanmateix, algunes d'aquestes problemàtiques estaven relacionades amb els conflictes derivats de les relacions entre els metges i els assegurats, les queixes dels quals eren recollides pels inspectors falangistes que fallaven en contra dels facultatius. L'escrit considerava indispensable limitar els «privilegis» dels afiliats i la burocràcia, reduir la mida dels «cupos» dels beneficiaris —que es consideraven excessius i que no permetien la lliure elecció de metge— o, entre d'altres, solucionar les deficiències de l'atenció d'urgències:

La gente se queja a menudo de que llaman al médico del Seguro para un servicio de urgencia y éste no acude. No siempre es verdad. A veces hay falsas interpretaciones. Lo que ocurre es que para que el médico acuda hay que llamar antes de las nueve de la mañana si el percance es por la mañana, y antes de las tres de la tarde si es a partir de aquella hora. El sistema falla y la gente cree lo que cree. Si se avisa después de esa hora de la tarde, el médico acude al otro día (Candel, 1976: 211).

La gratuïtat dels medicaments també va provocar canvis profunds en la cultura sanitària de la població. Els metges denunciaven que alguns assegurats els incitaven a perpetrar frau en la recepta dels medicaments: «Molts s'entestaven que els fes un munt de receptes que portaven suposo que no sols per a ells sinó per a tot el barri. [...] "Si paguéssim les visites segur que me les receptaria", m'etzibaven» (Gispert, 1976: 177). Així, el «pa-eso-paguismo» va passar a formar part de l'imaginari col·lectiu de la població, ja que:

El fallo del SOE estriba en que quieren darlo todo —al menos de un modo aparente— a cambio de nada. Este fue el eslogan que más se utilizó comparándolo con los demás sistemas de Seguridad Social implantados en las demás naciones. Hay que señalar que en dichas naciones estos sistemas habían pasado por esa fase de cosa «gratuita» y la habían superado por parecerles incompleta y defectuosa. [...] El enfermo debería reconocer el valor de lo que el médico hace, valor que se conoce por la contraprestación monetaria. Esto tampoco se cumple ya que una de las condiciones básicas es el servicio gratuito gracias a tu «descuento» en la empresa. Ello ha creado

8 Durant el primer franquisme, les revistes professionals més interessants són *Profesión Médica*, fundada al 1944, i *Horizonte*, fundada al 1949 per la Comisión Asesora de los Médicos del SOE (CASOE) del Col·legi de Metges de Barcelona. Vegeu Comelles, Perdiguero-Gil, Bueno, Barceló-Prats (2020); Perdiguero-Gil, Bueno (2020).

una consciència obrera de que el mèdic està obligat a tot el «perquè pa eso pago», frase molt estesa entre els assegurats (Candel, 1976: 214-15).

En definitiva, el SOE va modificar la cultura sanitària de la població espanyola, però també va acabar esdevenint un organisme molt burocratitzat que, en la majoria d'ocasions, no solucionava els principals motius de consulta dels seus assegurats:

Hoy, en los hospitales, el 100 % de los asistidos son afiliados al SOE que no han hallado en él lo que les hace falta. Esto representa el fracaso del sistema. Muchos pertenecen a las mutuas de seguro libre o forman parte de la clientela de los médicos particulares, porque del que tienen asignado en el SOE no se fían. Y en los casos que sí se fían, la mayoría de beneficiarios se igualan con el médico asignado en el mismo Seguro, convencidos de que así serán mejor atendidos (Candel, 1976: 213).

El director general de Sanitat entre 1939 i 1957, José Alberto Palanca, afirmaria més endavant que:

nadie duda que el SOE es una gran obra social. Pero, que funciona mal y que tiene disgustados a todos los que de una manera intervienen o se benefician de él, también lo sabemos todos... Gran parte de su defectuoso funcionamiento se debe a errores cometidos en sus comienzos y que, por cierto, fueron previstos y anunciados por muchos de nosotros (Palanca, 1963: 201).

5. Barraques i suburbis

A les zones suburbials de Catalunya, les problemàtiques sanitàries anaven molt més enllà de les incidències del SOE que acabem d'exposar:

En los suburbios vive una gran masa de individuos sin otra familia que haya superado esta situación y pueda, por tanto, constituir aquel mecanismo de ayuda que normalmente actúa como primer resorte de seguridad; sin un vecindario capaz, organizado, sin nada y al margen de la sociedad. El que alguna vez se haya asomado al Somorrostro, por ejemplo, tendrá la sensación de que aquello es algo colgado fuera del globo terráqueo, como las jaulas que se cuelgan en la pared exterior del edificio, algo que no forma parte de la sociedad y que, por lo tanto, no cuenta con los recursos que ésta tiene para resolver sus problemas (Calafell, 1957: 12).

L'arribada massiva d'obrers, vinguts d'altres regions d'Espanya, va donar lloc a l'extensió del barraquisme a les perifèries de Barcelona i a altres ciutats industrials de Catalunya. Per tal de descriure els déficits d'aquests suburbis, es va desenvolupar el concepte de *zona sanitària zero* per definir l'absència absoluta de serveis assistencials en una barriada (Calafell, Aragó, Bacardí, Casassas, Martínez-Mora, 1967). Afegien els

autors que «el habitante del suburbio, sin tradición en la ciudad, tiene muchas veces desorientación o desconocimiento de las instituciones asistenciales ya existentes en otras partes de la ciudad» (Calafell, 1957: 14), fins al punt que, en algunes ocasions, els veïns es negaven, malgrat existir la possibilitat, a ser traslladats a un centre hospitalari:

Les mullers dels *camaradas productores* no volen anar a cap centre maternal. Volen donar llum a les barraques, que no tenen cap condició de les indispensables: netedat, espai, claror, aire pur, llum elèctrica, aigua, roba blanca, intimitat. No em ve pas de nou. Començo a conèixer la gent d'aquesta mena. Massa sovint he hagut d'assistir parts en jaços enclavats entre altres jaços amb ocupants múltiples i de vegades de sexe distint, sota sostres incapaçes de complir la funció de *techumbre* com ells els anomenen. La nit de Cap d'Any, per exemple, em vaig haver d'estar una hora i mitja en una barraca on el «llit» havia d'estar ran de portal. Jo tenia, entre els peus, un toll d'aigua fangosa i una pedra molt grossa, mig enfonsada a la terra. Aquell part era quasi distòcic per presentació de front. El sereno, amb la seva llanterna, em feia claror. Prou que vaig maldar perquè s'enduguessin aquella partera on fos; prou que vaig provar de fer venir un metge. Tot sense resultat. [...] Mentrestant jo ajudava a néixer la criatura, que veié la claror primera com un fragment de cel, del cel d'aquí, retallat en forma de finestral gòtic renaixentista. Perquè aquell cau s'havia improvisat entre les runes d'una vella masia abandonada. [...] I és que les fàbriques de productes electrolítics i la construcció de les pistes de l'aeroport donen feina. [...] És per això que va venint tanta gent (Via, 1972: 28-29).

Un altre problema era l'idioma i, per tant, els diferents models explicatius o *idioms of distress* que utilitzaven els sanitaris i els pacients. «Molts dels immigrants recent arribats no ens entenen malgrat parlar un castellà al més correcte possible i, a vegades, també ens costa a nosaltres entendre'ls a ells. Sort de la infermera —moltes vegades de la mateixa regió—, que ens fa d'intèrpret» (Gispert, 1976: 177). Tanmateix, el principal obstacle era la combinació de «miseria e ignorancia. Se trata de colectivos que no estaban cubiertos por el SOE y sobre los que se discutía la persistencia de la atención basada en la beneficencia liberal» (Calafell, 1957: 12). Així, doncs, donar resposta al conjunt de reptes d'una zona de barraques va exigir d'esforços polítics, econòmics i sanitaris —que no es van concretar fins dècades després—, malgrat que, des de l'inici s'hi documenten propostes de desplegament de dispensaris i visitadores sanitàries amb funcions de promoció i educació per a la salut:

Así pues, el dispensario de puericultura tiene una función fundamentalmente educadora que se realiza no sólo a través del médico, sino de las enfermeras, que tienen más contacto con las madres, y luego de las mismas madres, que transmiten sus costumbres a las vecinas y amigas. [...] Poco a poco las nuevas normas van reemplazando las antiguas y así se va cumpliendo la labor educativa del dispensario. Son también fun-

ciones del dispensario que encajan completamente dentro de su labor profiláctica: la distribución de vitaminas, la administración de vacunas. Explicar que los niños deben tomar el sol, pues no es raro que crezcan raquíticos a pesar de que el sol lo baña todo, porque sus padres los tienen rigurosamente guardados, mientras son pequeños, en la oscuridad de sus barracas (Calafell, 1957: 12).

6. Conclusions

A principis dels anys cinquanta, el folklore mèdic (Comelles, Perdiguero-Gil, 2014) estava ja en decadència. No obstant això, al costat del declivi del paper dels guaridors tradicionals, la imatge del «senyor metge» dotat d'una missió estava molt arrelada a la societat catalana. En canvi, des de finals dels anys cinquanta, l'omnipresència del SOE era un fet incontestable. Els no gaire nombrosos testimonis de l'època en donen fe i posen de relleu els canvis en la cultura sanitària dels catalans. No en va, Catalunya, era la regió de l'Estat amb el major nombre d'afiliats al SOE, xifra que encara va créixer amb l'extensió de la seva cobertura al món rural, a principis dels anys seixanta, i amb l'arribada de grans masses d'immigrants de la resta de l'Estat. Aquesta arribada massiva va donar lloc a l'extensió del barraquisme a la perifèria de les grans ciutats i va posar de manifest la insuficiència de recursos del SOE per atendre els seus afiliats. La inevitable massificació de la demanada va transformar profundament la relació metge/pacient, identificats aquests darrers pel «pa-eso-paguismo». Tanmateix, aquestes problemàtiques van servir de factor de presa de consciència per tal que un sector dels professionals sanitaris i dels incipients moviments socials i veïnals comencessin a elaborar les propostes que, en major o menor mesura, van acabar conformant els fonaments sobre els quals va pivotar la reforma del sistema sanitari efectuada ja durant els anys vuitanta.

7. Bibliografia

- BARCELÓ-PRATS, J.; COMELLES, J. M. (2018). «Las Bases ideológicas del dispositivo hospitalario en España: Cambios y resistencias». En: VILAR-RODRÍGUEZ, M.; PONS-PONS, J. (ed.). *Un siglo de hospitales entre lo público y lo privado (1886-1986)*. Madrid: Marcial Pons, p. 83-138.
- BARCELÓ-PRATS, J.; COMELLES, J. M. (2020). *L'evolució del dispositiu hospitalari a Catalunya (1849-1980)*. Manresa: PAHCS.
- BARCELÓ-PRATS, J.; COMELLES, J. M. (2022). «¿Qué carrera para qué medicina? El fracaso de la introducción de las ciencias sociosanitarias en la formación médica del primer franquismo (1938-1959)». *Historia y Memoria de la Educación*, 15: 29-61.
- BRIGIDI, S.; COMELLES, J. M. (2014). «La mirada (auto)etnográfica de tres comadronas y su traducción (cinemato)gráfica. Los vericuetos del yo autorial». *Revista Medicina y Cine*, 10(4): 4-18.
- BROGGI, M. (2001). *Memòries d'un cirurgià*. Barcelona: Edicions 62.
- BROGGI, M. (2005). *Anys de plenitud: memòries d'un cirurgià (segona part)*. Barcelona: Edicions 62.
- CALAFELL, P. (1957). «Servicios asistenciales en los suburbios». *Estudios de Hospitales y Beneficencia*, 2: 10-14.
- CALAFELL, P.; ARAGÓ, I.; BACARDÍ, R.; CASASSAS, O.; MARTÍNEZ-MORA, J. (1967). «La hospitalización pediátrica en Cataluña. Tema social del curso 1965-66». *Pediatría Catalana: Butlletí de la Societat Catalana de Pediatria*, 28(3): 183-221.
- CANDEL, F. (1976). *Ser obrero no es ninguna ganga*. Barcelona: Editorial Laia.
- CASADÓ, L. (2015). «Com neixen els Catalans». Etnografía de Ramona Via en la Cataluña franquista». En: PERDIGUERO-GIL, E.; COMELLES J. M. (ed.). *Medicina y etnografía en Cataluña*. Madrid: CSIC, p. 203-226.
- COMELLES, J. M. (2000). «The Role of Local Knowledge in Medical Practice: A Trans-Historical Perspective». *Culture, Medicine and Psychiatry*, 24(1): 41-75.
- COMELLES, J. M. (2007). «De Girón de Velasco a Lluch. La constitución del modelo anglo-cubano-falangista de Seguridad Social en España». En: CAMPOS, R.; MONTIEL, L.; HUERTAS, R. (ed.). *Medicina, ideología e historia en España (ss. XVI-XXI)*. Madrid: CSIC, p. 377-88.
- COMELLES, J. M. (2010). «Should Physicians and Psychiatrists also be Ethnographers? Toward a future Agenda for Medical Anthropology in Europe». En: FAINZANG, S.; HEM, H. E.; BECH-RISOR, M. (ed.) *The Taste of Knowledge. Medical Anthropology facing Medical Realities*. Aarhus: Aarhus University Press, p. 27-40.
- COMELLES, J. M. (2022). «La COVID-19 i la crisi sanitària a Catalunya». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 46 (en premsa).

- COMELLES, J. M.; ALEMANY, S.; FRANCÈS, L. (2013). *De Les iguales a la cartilla. El regiment de la cosa pública, la medicalització i el pluralisme assistencial a la Vall d'Aro*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- COMELLES, J. M.; PERDIGUERO-GIL, E. (2014). «El folklore médico en la nueva agenda de la antropología médica y de la historia de la medicina». En: URIBE, J. M.; PERDIGUERO-GIL, E. (ed.). *Antropología médica en la Europa meridional: 30 años de debate sobre pluralismo asistencial*. Tarragona: Publicacions URV, p. 11-49.
- COMELLES, J. M.; BARCELÓ-PRATS, J. (2020). «Fonts documentals per a l'estudi de la medicina rural durant el franquisme». *Gimbernat*, 73: 133-51.
- COMELLES, J. M.; PERDIGUERO-GIL, E.; BUENO, E.; BARCELÓ-PRATS, J. (2020). «Por caminos y veredas: la práctica médica rural bajo el Franquismo (1939-1979)». En: MARTÍNEZ-PÉREZ, J.; PERDIGUERO-GIL, E. (ed.). *Genealogías de la reforma sanitaria en España*. Madrid: Los libros de la Catarata, p. 63-124.
- DANÓN, J. (1998). «La Facultad de Medicina de Barcelona». En: DANÓN, J. (ed.). *La Enseñanza de la medicina en la universidad española*. Barcelona: Fundació Uriach, p. 99-128.
- ESTEVA, C. (1978). *Cultura, sociedad y personalidad*. Barcelona: Promoción Cultural. «Estudio de los problemas que los colegiados de Barcelona y su provincia tienen planteados con el SOE» (1950). *Horizonte*, 2(17): 7-18.
- GISPERT, I. (1976). *Memòries d'un neuròleg que fou metge de batalló*. Barcelona: Editorial Selecta.
- KEMPLERER, V. (2001). *La lengua del tercer Reich: apuntes de un filólogo*. Barcelona: Minúscula.
- LAÍN, P. (1964). *La relación médico enfermo: historia y teoría*. Madrid: Revista de Occidente.
- LAÍN, P. (1968). *El Estado de Enfermedad*. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones.
- LISÓN, C. (1974). *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*. Madrid: Akal.
- MARTÍNEZ-HERNÁEZ, A.; PERDIGUERO-GIL, E.; COMELLES, J. M. (2015). «Genealogía de la Antropología médica en España», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 70: 205-233.
- MUSSONS, A. (1948). «Sobre el nuevo régimen de iguales». *Profesión Médica*, 90: 4.
- MUSSONS, A. (1961). «Carta abierta al Doctor Fernández Cabeza». *Profesión Médica*, 599: 2-3.
- PALANCA, J. A. (1963). *Medio siglo al servicio de la sanidad pública*. Madrid: Cultura clásica y moderna.

- PERDIGUERO-GIL, E.; BUENO, E. (2020). «Hay una diferencia entre la medicina social y la Socializada». Las resistencias de los médicos españoles a la colectivización de la asistencia sanitaria y la ampliación de la cobertura sanitaria (1944-1963)». En: GONZÁLEZ-MADRID, D.; ORTIZ-HERAS, M. (coord.) *El estado del bienestar entre el franquismo y la Transición*. Madrid: Sílex Editorial, p. 95-124.
- PLA I DUAT, J. (1992). *El noi del misseret. El món d'un metge de muntanya*. Barcelona: La Campana.
- PLA NAUDI, A. (2000.) *Memòries d'un metge*. Andorra la Vella: Edicions del Diari d'Andorra.
- PRAT, J.; PUJADAS, J. J.; COMELLES, J. M. (1980). «Sobre el contexto social del enfermar». En: KENNY, M.; MIGUEL, J. M. (ed.). *La antropología médica en España*. Barcelona: Anagrama, p. 43-68.
- QUINTANA, P.; ESPINOSA-FERRÁNDIZ, J. (1944). *Seguro de enfermedad. Estudio para un plan de instalaciones de asistencia médica*. Madrid: Publicaciones del INP.
- REED-DANAHAY, D. (1997). *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. London: Bloomsbury Academic.
- VALDÉS, R. (1976). «La medicina popular en Cataluña». En: LISÓN, C. (comp.). *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*. Madrid: Aguilar.
- VIA, R. (1972). *Com neixen els catalans*. Barcelona: Club Editor.
- VIA, R. (1988). *Nit de Reis. Diari d'una infermera de 14 anys*. Barcelona: Editorial Planeta.
- VILA, C. (2022). «El moviment veïnal en lluita per nous serveis mèdics». En: ZARZOSO, A.; BARCELÓ-PRATS, J. (ed.). *Barcelona hospitalària: la ciutat i els seus hospitals (segles XIV-XXI)*. Barcelona: MUHBA (en premsa).

Life, Biographies and Intersections across Urban Anthropologies

Gary W. McDonogh

Bryn Mawr College

Reflecting on the career of Joan Josep Pujadas Muñoz and his role in shaping Urban Anthropology in Spain and beyond, my reading of his publications and career has been deeply enriched by decades of conversations and collaborations over the last four decades. Over forty years, I have learned from him about language and the Pyrenees and about Tarragona and its neighborhoods while sharing different projects of my own in Barcelona. I actually met Juanjo at his dissertation defense as I began working on local elites. Later, we collaborated with Gaspar Maza both on Maza's dissertation and on joint interpretations of the Barrio Chino of Barcelona. Most recently, we have discussed Chinatowns in Spain and abroad within the changing framework of urban anthropologies through opportunities that Juanjo has generously arranged for me in Tarragona and Barcelona. Indeed, I look back upon my decades in Spain with gratitude for his presence, support and comments.

Hence, when rereading his works I have had our own biographical intersections very much in mind and I was struck by his call for the reconsideration of the place of the life history in urban anthropology (Pujadas 1992). This intersection of the individual and the collective, embedded in and creating spaces amid the scale and systems of city life, constitutes a fundamental issue of urban anthropology. Juanjo's writings inspired me to reexamine the layers of this intersection not only in life histories as published texts but in the biographies of people who live on and off our pages over time. I am not evoking the antiseptic social category of «informants. Instead, the term «lives» evokes those who transcend, collaborate and inform our work and who change our selves by

their presence, yet do not necessarily claim an anthropological biography. They are like key colleagues but without public recognition, especially given the extent to which we guard the privacy and generosity of their lives. At the same time, Peter Metcalf's 2002 *They Lie, We Lie* reminds us these relations are also incomplete and problematic.

What follows, then, recalls three projects and people who still remain pseudonymous, although I have acknowledged each at some point in writing and interactions. Bringing each of them (now deceased) to life again speaks to diverse urban studies where their positions within the overall projects were different but crucial. These vignettes also speak to different positionalities and knowledge in my evolution as an anthropologist. Juanjo's work, moreover, has allowed me to connect these more autobiographical elements with other threads of anthropological discourse, including emotions and embodiment (Parvez 2017) and the structural history –and questions -- of varied roles in anthropological research (Gay and De la Cruz 2020). Finally, I am following Juanjo again as a mentor for students who will also develop as people and practitioners over time through the advice and counsel that we senior anthropologists share.

Good Families: The Ethnography of an Elite

I met Juanjo after his dissertation defense in 1976, invited by the scion of a distinguished Barcelona family who thought that I, as a newly-arrived foreign anthropologist, might appreciate this engagement. I had begun a project that Juanjo and I discussed repeatedly over coffee (and cigarettes), an historical ethnography of the structure, culture and actions of the financial-industrial elite of Barcelona who transformed the modern city in creative and conflictive relationships with urban form and culture (1975-1992). This project, *Good Families of Barcelona* (1986, Castilian edition 1992), posed novel questions for Iberian anthropology at the time in terms of its discussions of power and its immersion in urban history. Yet it also converged with issues raised by Juanjo, Maria Dolors Comas, Josefina Roma, Carles Carreras Verdaguer and others about the nature of family and traditions in Catalonia and their urban transformations. Hence, as a foreign anthropologist it was important to anchor myself through local academic bonds.

While studies «up» were still ethnographically novel at that time (Nader 1972, Marcus 1983), I was reassured by the availability of public documentation of many lives within this group of five score families who defined my focal group in terms of presence in business, associations and various registers of status from residences to the cemetery. Importantly, this included many commissioned rather than critical biographies, especially of «founders» like José Serra Bertrand (Aliberch 1952) or

Eusebi Güell (D'Esplugues 1921) that expanded my research in the Arxiu de la Citutat, Arxiu Notarial and Registro Mercantil. Most biographies were ideological rather than psychological; that is, public, even performed, culture rather than the «intimacy» one finds in anthropological life histories. Moreover, there were many gaps in the list, notably, women. Apart from an autobiography by Glòria Bulbena (1976) and saintly visions of Dorotea de Chopitea (Alegre 1926), they were strongly patriarchal. Meanwhile, a few thinly disguised scandalous stories (e.g. Josep M. Sagarra's 1932 *Vida Privada*) recast this haute bourgeoisie in less hagiographic terms.

By contrast to biographies and archives, many of those who emerged as crucial sources through social networks over a decade of work were the women, often older, who found time to talk with me. These women elaborated on key life elements that completed my analysis of how an elite cohered and reproduced, sharing moments of education, courtship, business, sociability and loss. We first talked about ancestors, but as personal stories mingled with these narratives it became clear that they were not only primary holders of knowledge of genealogy, networks and connections but also participant observers in defining an elite group.

Even so, these females *as texts* were often opaque in terms of females as life histories. This was also conditioned by the circumstances of fieldwork with elites. By their very social structure, built on Bourdieuan distinction, elites received me more readily as an outsider to work in various settings than they did my Catalan colleagues, who came with historical and sometimes conflictive positions in the same city. Yet, difference imposed barriers: most relations were punctual, by appointment and limited by the informants in ways that controverted the image of immersion and constant vision of social life in Malinowski and Evans-Pritchard. Work was distillation into discrete conversations, in homes or in the public spaces of cafes (or the Liceu).

Nonetheless, in these meetings I began to understand the lives of the women as biographical frameworks that also added new dimensions to comments, especially as we established shared ground. For example, Laura, a cosmopolitan woman who held an advanced academic degree, and others like her became interlocutors as well as guarantors for me as I moved through widening networks. Others, like her mother, fitted me into generational networks: it was not disadvantageous to be young and starting out, not unlike grandchildren of the last pre-war generations that were so transitional in this elite. In short, they were constructing my biography as I glimpsed theirs. And I learned from many women that there was little expectation that a single middle-class male far from home would be able to feed himself or manage an apartment on his own.

Still, reflecting anew on life history within this framework, I realize that while my work entailed constructing, analyzing and sharing lives of various Barcelonans

who embodied the formation and transitions of elite reproduction and urban change, I lacked a «complete» biography for any of the men or women whom I knew at that time. Nevertheless, several life historical positions from this period remain salient.

First was the recognition that emerged of women as agents in elite lives and reproduction beyond holders of memory. Certainly, these investigations clarified the constraints —and strategies— of women in past times, especially those who might emerge as «widows» in the socially anomalous roles of female business people and heads of corporate families. Yet, it was equally important than when I asked men about family connections or history, I was almost always guided towards senior females, matriarchs of the family. Obviously, this steered me away from the busier space of the family firm but it also recognized cultural roles not unfamiliar from other societies worldwide.

Second, perhaps even more noticeable were moments when «life» broke through into conversations. I cite in my work a discussion with Laura and several women in their thirties and forties and from «good families» about honor and shame, which as a naïve anthropologist, I took for granted to be classic themes of Mediterraneanist anthropology. It was immediately clear that my initial formulations did not resonate with my interlocutors during my subsequent *conversaciones de sobremesa*. In fact, Laura clarified that prescriptions around hypergamy translated into personal and positional terms: any woman who married above her station «would be taking one of ours.» These are not abstract dimensions of status but rather a heartfelt expression of life possibilities within a «limited» range of marital prospects. None of these women actually proffered details on why and how they had married —or not done so; nonetheless, this statement and assent stood out to me as a human element of elite social structure.

This is not to say that the men did not have lives and biographies. Looking back, though, I realize how difficult it was for the men to talk about work as a defining element of their everyday life and sometimes about life outside work. We talked about companies as abstract corporations and touched on issues of ownership and division. By the 1970s, many family corporations were problematic and scions of the oldest generations often withdrew from active engagement. While those who were distant were more accessible to anthropologists than those trying to guide family corporations through the shoals of economic and social change, the cost of psychological conflict across generations was also evident.

Third, these people also reshaped my life; one of my advisors joked that I was the only one in my generation who did fieldwork in suits. Clothing (and address and institution) were the elements by which my life was read. Elites also shaped my navigation of Catalan and Castilian, especially after I had prepared for the former in

classes and training. For various reasons, the generations born in the 1930s through 1960s were much more comfortable with Castilian (and often English and French). The choice of language was a constant negotiation in fieldwork, as fraught as any connection I had read about in much more «typical» fieldwork settings.

A final important element of life history that emerged here was the engagement of certain elite friends over time in reading and commenting on my work, ties that have lasted nearly to the present. The people who accepted and endorsed me were educated and cosmopolitan; they could read my writings as analyses *and* comment on them from life experience. The layers of connection became apparent when my translator for the Castilian edition of the text was Isabel Güell, a woman my age who represented a new and diverse range of careers in a centurial family who provide a central biographical axis for the book. Her role was in no way editorial but I appreciated the details she brought to that translation. We even met at the Liceu, which had been such a central arena for elite competition and display across generations before us.

Looking back at this experience after decades of work in other settings, I am struck by how both the value of life history and the lives shared with me, whether in ephemeral meetings or longer friendships that endured for decades, were fundamental yet incompletely conceptualized by me as a nascent fieldworker. At the same time, my awareness of connections became painful as people died over decades, losses that I might learn about years later. Lives go on when anthropologists are not *there*, however shared and celebratory they feel in the field; biographies, in short, are not lives.

Race, Class and Conversation in Savannah, Georgia

My second major fieldwork project (1972-1990) followed life canons I had been taught in graduate school that entailed returning to my own cultural routes after immersion in the exotic field. I had grown up in a formally Catholic family of French and Irish heritage on the fringes of the Southern United States. Moreover, within the wide market of American anthropology which meant that graduates would move anywhere in the United States that offered the prospect of a lifetime position, I began to teach in a relatively Southern location, at least in geography, within an institution that encouraged research especially during the summer (when national competitive funding was also available). I remained interested in the questions of complex identities, associative structures and conflicts of urban power that I had studied in Barcelona, but sought to study them in a new context and with a less hegemonic population. Various factors, including family ties in Georgia and a much less systematic feeling of ambience led me to Savannah, Georgia, an early island of Catholicism in the South that was also a long but accessible drive from my institution at the time. With an eighteenth-century

urban plan built around small squares, Savannah remains a beautiful and walkable city that was home to many people who were congenial to my work. As a city and in terms of institutional framework (university/research communities), it is also smaller and more intimate than Barcelona. Again, as a «native,» I knew the language and the rules, even though I also came with different baggage as a white, male, middle-class American in American society.

Without the spatiotemporal limits of dissertation research abroad, Savannah allowed me to spend more time familiarizing myself with varied spaces and populations in a divided city. I made connections across a small Catholic population (15,000) that was nonetheless much larger than the good families of Barcelona. In the first summers, I talked with Savannahians from old Irish-American families who had founded the 19th century churches and communities, with Cajuns who had moved to a factory town centered on sugar production, with its own church, and with new families constituting suburban and military parishes. The Liceu gave way to the nine parishes of the city whose weekly masses assembled territorial networks, communities whose differences were sometimes not even apparent to priests or congregants with whom I spoke after attending 3-4 masses each weekend with different music, preaching and interactions. Interviews moved beyond doctrine to questions of life stories, institutions (schools), identities and especially the discrimination that shaped Catholics as «others» within the White Protestant-dominated South.

Among Savannah's parishes, three were associated with traditionally African-American populations. Founded by Alsatians from the Society of African Missions in the 19th century and staffed for generations by Irish and American Franciscan sisters, these churches had created new families and traditions of Catholicism; to me, this community embodied and refracted issues of conflict and identity beyond my previous work. But this also meant my own biography converged with that of the national.

As recent tragic events and protests across the United States have reminded us, the divisions of American worlds between White and Black remain profound, yet intimate. In Barcelona, a foreign anthropologist could be an agreeable anomaly without roots or baggage. In the South, this was not the case: my life history as Catholic and a racialized person had to be reconstructed in conjunction with the community (McDonogh 1992).

Here, mutual life histories were critical as I learned about complex identities and came to be accepted as a colleague, despite my own visible identity as «white.» What would become decades of intersectional lives emerged almost casually when I was looking for a place to live and was referred to an older African-American woman, Mary, who had taken in church-related boarders in the past. I entered this house and family in 1986; it remained a home away from home for more than a decade until her

death. Her role was clearly shaped by her own experiences in caring for a White family as housekeeper for decades and in caring for visitors for her parish, but our relationship grew as I alternated weeks of work with monthly weekend visits. She began to know my own family, taking on a matriarchal role in my later wedding in Savannah and the baptism of my first child. My life intersected as well in my first fulltime teaching position, new house and eventually marriage and fatherhood.

This mutual construction of identities was complex. Neither my training nor my privileges in the past had prepared me for life lessons I needed to receive. I recall being sent to a house once to interview an older member of the parish and being unnerved because her phenotype did not correspond to my expectations. Her associations were Afrocentric — she even talked about having Dr. DuBois as a teacher during her years at Atlanta University (a traditionally Black institution). Nevertheless, phenotypically, she «looked» white to me. Confused, I confessed this when I returned home only to be disabused by the statement «didn't you notice that nappy hair of hers?» I was seeing like a white man but needed to learn a different gaze.

As in Barcelona lives intersected in endorsement of my presence as white man in black society. Mary hosted an open breakfast every Sunday for any member of the parish who wanted to drop by — coffee, rolls, grits and some meat that had been assembled from what people dropped by or what I ran out to purchase each week. This was a time when conversations were both personal — updates and criticisms— and sometimes intense, which integrated me quietly into the everyday life of the parish with a family endorsement reaffirmed by a network of regulars who talked with me about work, growing up, education and discrimination through the prisms of our shared lives.

Without Mary and her network, I would never have felt comfortable asking questions about fundamental matters of faith, like what it means to receive the Eucharist or whether priests and the hierarchy make good decisions. But neither would I have spent evenings playing cards and chatting, turning down Mogen David for my «sour» wines.

Confidentiality and complexity continued in writing my monograph (McDonogh 1992), which I did in large part on the dining room table in this house where I could stop and read over a paragraph and ask questions of one or more people — ranging from «What was Father Lissner really like?» to more painful «Were there many places you were not able to move in the city?» Such questions revealed memories of everyday indignities like not being able to wade in the water with white children or not being able to try on a hat in a downtown department store (or the days in which a black woman was only welcome in these stores «as the maid of a white one»).» Here, life history came alive to reveal painful structures of the city around me that I had not lived.

Through Mary and others, I also presented the project and built on it, providing a history of one parish for its 75th anniversary and archives for others. These efforts again provided landmarks, a reminder that my biographical presence, however intense, was transient. Years later, when checking in after Mary's death, a new parish priest offered me the videotape of the anniversary presentation (in which I actually appeared) as a source for future work for the outside, white, researcher I had again become.

Unlike the Barcelona elite study, with Mary our intersecting lives and life histories were fuller and shared, mutual constructed. Reading these notes, I hear anew the voices that made fieldwork meaningful. In fact, I can still see Mary and other friends if I look at my wedding video as people who shared the lives that I distilled into text and who changed my life.

Barcelona's Barrio Chino

I end with reflections from another project where I collaborated with Juanjo and with another Universitat Rovira Virgini colleague, Gaapar Maza. Many of us have encountered the cultural/ideological power of the *Barrio Chino/Raval* — in Barcelona history, folklore, novels and films. As anthropologists, we explore the disjunction between sensationalist albeit moralistic ideology and the complex, diverse lives of people we knew there in the decade before urban reform and gentrification swept this world away (McDonogh 1992, Maza, Pujadas and McDonogh 2002). Like my work with Barcelona elites, this long-term study built on the intermittent space/time relations of a foreign anthropologist looking at contradictory urban identities. Like Savannah, it entailed intimacy. Unlike both cases, lives and intersections were dominated by the very precariousness of a marginalized district.

I wandered through the arch from the Rambla onto the Arc de Teatre on my first lonely night of fieldwork and found a congenial bar where no one cared how long anyone stayed. I returned a few nights later and actually had an argument after that about whether I had paid for a final beer. I do not ever recall seeing such a dispute with other customers — the mother of the family, dressed in black, ran the cash register, scrupulously monitoring purchases. Nor did the incident come up again in decades of invitations and quintos. Instead, it facilitated intersecting life stories.

My situation was contradictory from the beginning in that I was there to study elites and treated this bar as an escape from the performativeness of the Rambla Catalunya. Of course, different performances emerged in time and conversations among working class immigrants from the south of Spain (no words in Catalan nor English) for whom I was at best «odd» as a regular. Over time, I was drawn into problematic lives and precarious relationships not as a professional but as a peer. My

best friend, Paco, was a high-school dropout whom I met when he was in his early teens but already working full time in the family bar with his siblings. He was not an informant so much as escape from the idea of informants in my daytime project.

Our lives changed when I left summer research and then returned. Coming back made me real — and established a pattern of intermittent life and place. Time meant scattered nights on irregular field visits. Place was intensely localized in the bar, the street in front, the pension opposite and a few meters on either side (which included other bars and clubs, a panaderia and a cheap restaurant). Similarly, Paco's biography the core streets where he and his family lived and worked, the Boqueria as a market and the Rambla as a center and barrier (like the Paral·lel to the south). Only twice in many years did he visit me «outside» at my apartment in the Eixample.

Most of our lives together were shaped by hours at the bar, slow time with beers and coffees, writing and reading the newspaper and talking. I also learned a great deal about family dynamics, spending hours talking with Paco's father on slow days, when he shared memories of the Civil War and prison. Paco's siblings worked, married and left while and his nieces and nephews grew up around the bar. Paco, in turn, met my friends and colleagues who used the bar to contact me (in an era before cell phones).

I made connections in the crowded multigenerational family apartment, generally to go somewhere else but occasionally for shared television or food. I traveled once with the family to Castelldefels and a few times to the countryside in Martorell.

Gaspar Maza, who also worked in the barrijo, pointed out how much Paco did for me behind the scenes. Like Laura and Mary, he guaranteed my life: he not only validated my presence, he made it known that I was under his and his family's protection. Ironically, one of the breakthroughs in group dynamics in the bar came when the police came in and asked me for my passport. As outsiders, their treatment of me joined me to others for whom the police were scarcely friends.

Paco initiated the Barrio Chino project after complaining that I always worked on rich people. Over time, he would also guide my work or set up contacts for me but he never read it nor did we discuss the differences between anthropology, journalism and the mythmakers of the barrijo. Instead, on many an evening he would grab me by the back of the neck across the board and bring me close for particular and invaluable comments on clientele or politics or his imagined future. He was present in all I wrote but at the same time, elusive and mercurial.

Yet, this was a relationship of intense communication followed by ruptured lives (in an era before email). In a changing Barcelona, a lack of regular communication exacerbated precariousness. The Barrio Chino, as I have noted in discussions of planning culture and practice in the city, was a target not only of gentrification but also of systematic eradication. As I worked in the post-Olympic city, populations around

the bar were in flux: at one point, the dominant population shifted to Arab immigrants while in a later summer almost all were African males, both populations linked to the cheap hostel across the street.

Then, during one of my longer absences, the hostel was closed and destroyed. The bar closed. Paco and his family moved. It was a shock to realize that a place so vivid in my notes —and my memories—was gone. Nor could I trace Paco despite repeated attempts. I later learned Paco had died young but still have few details; biographies in the Barrio Chino are not the public matter of elite obituaries. Nor are homes and lives enduring. Instead all that is solid indeed melts into air when places as well as life stories, are essentially precarious.

Conclusions: Living with People

Anthropologists work with people —not just as informants but as colleagues, friends and teachers with whose lives we intersect. By reminding us of the centrality of the life history in anthropology, Juanjo spurred me to go beyond that genre to reexamine the fragmentations of lives in the metropolis as well as my experience and learning from varied fieldworks.

Clifford Geertz writes in his memoir, *After the Fact*, about his returns to field sites in Java and Morocco:

The problem is that more has changed, and more disjointedly, than one at first imagines. The two towns of course have altered, in many ways superficially, in a few profoundly. But so, and likewise, has the anthropologist. So has the discipline within which the anthropologist works, the intellectual setting within which that discipline exists, and the moral basis on which it rests. So have the countries in which the two towns are enclosed and the international world in which the two countries are enclosed. So has just about everyone's sense of what is available from life (1996, 1–2)

At the same time, I hope my reflections in these pages have thrown into relief the continuity of lives and friendship that Juanjo embodies, that have linked us now professionally and personally for five decades. Which seems the appropriate place to pause, rather than end.

Bibliography

- ALEGRE, J. (1926). *Un modelo de caridad: Doña Dorotea de Chopitea, Viuda de Serra*. Barcelona: Litúrgica Española.
- ALIBERCH, R. (1952). *Eusebio Bertrand Serra*. Barcelona: Privately printed.
- D'ESPLUGUES, M. (1922). *El primer comte Güell*. Barcelona. Nicolau Porcell.
- GAY BLASCO, P. and L. DE LA CRUZ HERNÁNDEZ. (2020). *Writing Friendship: A Reciprocal Ethnography*. London: Palgrave.
- GEERTZ, C. (1996) *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Harvard.
- MAZA GUTIERREZ, G., J.J. PUJADAS MUÑOZ and G. McDONOGH (2002). «Barcelona, ciutat oberta: transformacions urbanes, participació ciutadana i cultures de control al barri del Raval» *Revista d'etnologia de Catalunya* 21: 114-131
- McDONOGH, G. (1986). *Good Families of Barcelona*. Princeton.
- (1992). *Black and Catholic in Savannah, Georgia*. Knoxville: University of Tennessee.
- (1992b). «Gender, Bars and Virtue in Barcelona» *Anthropological Quarterly*. January: 19-33.
- MARCUS, G. Ed. (1983) *Elites: Ethnographic Issues*. Albuquerque School of American Research.
- METCALF, P. (2002). *They Lie, We Lie: Getting on with Anthropology*. NY: Routledge.
- NADER, L. (1972). «Up the Anthropologist: Perspectives From Studying up» in Dell Hymes, ed. *Rethinking Anthropology*. NY: Pantheon. Pp. 284-321.
- PARVEZ, Z. F. (2017). «The Sorrow of Parting: Ethnographic Depth and the Role of Emotions» *Journal of Contemporary Ethnography* 2018, Vol. 47(4) 454–483
- PUJADAS MUÑOZ, J.J. (1992). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en las ciencias sociales*. Consejo de Investigaciones Superiores.
- SAGARRA, J. M. de. (1932). *Vida Privada*. Barcelona.

Mercados de Quito: historia y memoria

Eduardo Kingman Garcés y Erika Bedón

FLACSO, Ecuador

Las ferias y plazas abiertas de mercado cumplieron un papel importante en la vida de las ciudades andinas, ya que garantizaban su abastecimiento. Estas ferias, herencia de los antiguos tianguis o mercados indígenas, no estaban destinadas solo a la población urbana, sino a la rural y semirural. Se trataba de abastos populares en los que participaban distintos sectores sociales.

El sistema de ferias ocupó un lugar central en la vida de las comunidades libres y de hacienda del siglo XIX, DESPUÉS DE ELIMINADO EL TRIBUTO, Y HASTA AVANZADO EL SIGLO XX. La incorporación a los circuitos de comercio permitió a la población indígena reunir dinero para el pago del tributo, comprar herramientas y aperos, financiar las fiestas en honor a sus santos patronos y tener acceso a una fuente adicional de recursos que les permitía invertir en el campo. Valdría la pena examinar no solo la participación de esa población como productora, sino como consumidora, así como los cruces entre los consumos indígenas y lo que podríamos llamar consumos populares urbanos y urbano-rurales. La participación en el comercio, pues, dinamizó la vida de muchas comunidades. Al mismo tiempo, las prácticas de intercambio fueron un factor de mestizaje.

Si en el pasado campo y ciudad estaban estrechamente conectados, no era tanto a causa de una dinámica de urbanización como de un juego de «dependencias». Huancayo, por ejemplo, tal como percibió José María Arguedas en la primera mitad del siglo XX, no era solo una ciudad en términos económicos. Tenía una historia que le daba sustento: se levantó sobre un antiguo tambo, además de una antigua huaca o lugar sagrado. Huancayo se construyó, pues, en el cruce de caminos, en el cruce de productos y de consumos, en el cruce de creencias. Como superposición de culturas. Una

antigua huaca sobre la que se construye un templo cristiano y sobre la que se levanta la dinámica del mercado (Arguedas, 1956).

Como han mostrado Muratorio, Pujadas y Portelli en varios estudios realizados en distintos contextos, el trabajo de la memoria tiene sentido por cuanto toca aspectos sensibles de la vida social, relacionados con las identidades, la etnicidad y la subjetividad, que otros tipos de análisis pasan por alto: abre la posibilidad a otra clase de sociología y de historia. Al mismo tiempo, la memoria requiere ubicarse en un contexto más amplio, como es el de la historia social.

En este sentido, como se desprende de los estudios de Pujadas y de Portelli, el método biográfico y la historia oral son ejercicios dialógicos, artes de la escucha, que van más allá de las falsas oposiciones entre lo objetivo y lo subjetivo, lo privado y lo público. Si bien la memoria nos remite al pasado, lo realmente importante es la actualización de ese pasado en el presente.

En el caso de los mercados populares de Quito, lo que hemos venido reivindicando a partir de nuestra colaboración con Blanca Muratorio es su «derecho a la memoria»; no como nostalgia, sino como demanda que se fragua desde el presente; como reivindicaciones sociales y culturales en medio del acoso de economías y mundos de vida radicalmente distintos.

El sistema de ferias

Es preciso diferenciar los distintos tipos de ferias, en función de su carácter regional o local, y los diversos espacios dentro de las ferias, sujetos a su propia dinámica. Así, por un lado, estaban las ventas de animales o de productos especializados, como tubérculos, cebolla o toquilla, y, por el otro, las ferias en las que se podían encontrar tanto abastos como productos manufacturados y artesanales de uso popular, provenientes muchos de ellos de lugares lejanos. Sin embargo, no se puede determinar una especificidad en cada una de ellas.

Entre los productos manufacturados que se vendían en el siglo xix, se incluyen las mantas y sillas de montar, ponchos, rebozos, sombreros, polainas e imágenes religiosas. A estos, se sumaban una serie de bienes demandados por la población indígena y de mestizaje indígena, como el ají, el achiote, el maíz, las harinas, los tubérculos, la sal, una variedad de frutas, hierbas medicinales, pan, dulces y tabaco.

Si bien las ferias que se organizaban en las ciudades principales, como Quito, Riobamba o Cuenca, eran distintas de las demás, estaban conectadas con el resto. Del mismo modo, hay que diferenciar el comercio en las plazas abiertas, en las que se desarrollaba ya un incipiente tipo de especialización, y posteriormente el de los mercados

modernos, organizados en torno a giros. En el caso de Quito, estos últimos comenzaron a funcionar en las décadas de 1940 y 1950.

Por lo general, las ferias más grandes, como la de Huancayo (en el Perú) y Quito, Ambato y Riobamba (en el Ecuador), se caracterizaban por la venta de una gran variedad de productos agrícolas y no agrícolas destinados a distintos tipos de consumidores, provenientes de espacios tanto urbanos como rurales. De acuerdo con Hernán Ibarra (1987), las ferias se organizaban a partir de redes, las mismas que garantizaban la circulación de los productos en una región y entre regiones de un territorio. En este sentido, el desarrollo de la arriería no solo fue una expresión del progreso del sistema de ferias, sino que contribuyó a la mercantilización de la producción agrícola, lo cual creó un sistema de comercialización alternativo al de las haciendas y en competencia con él.

Hacia 1950, la feria de Riobamba, que llegó a caracterizar a la ciudad, se convirtió en el eje articulador de un sistema de ferias en el que participaban otras localidades. Al mismo tiempo, estas formaban parte de una red de abastecimiento más amplia, orientada hacia Guayaquil y Quito (Burgos, 1977). Según Burgos, en Riobamba existían diez plazas especializadas en el intercambio de ciertos productos «que ofrecen a la vez toda una serie de servicios congruentes con la actividad de las personas indígenas, cholos y mestizas que intervienen en el mundo de las transacciones» (p.218).

De igual manera, el sistema de ferias estaba vinculado con distintas formas de religiosidad popular. A modo de ejemplo, lugares como El Quinche, cercano a Quito, a la vez que acogían a feriantes, eran sitios de peregrinación.

Efectivamente, hacia la primera mitad del siglo xx, las ferias movilizaban una gran cantidad de personas de distintas localidades, por lo que pasaron a ser objeto de intervención por parte de la Policía. En una comunicación dirigida por el Ministerio del Interior a la Intendencia de Policía de Pichincha en 1916, se evidencia la preocupación que existía en ese entonces por las ferias como lugares de aglomeración y de desorden: «Como hay temores de que mañana en la feria de Sangolquí ocurran desórdenes, sírvase usted disponer que doce hombres de Policía de su mando se trasladen a esa parroquia¹».

Estas preocupaciones se acrecentaban cuando las ferias coincidían con celebraciones populares como la de Corpus. En consecuencia, entraba en los objetivos de la Policía controlar a las poblaciones durante esas ferias.

Por su parte, en los años sesenta Paulo de Carvalho Neto y sus discípulos emprendieron un registro del folklore y de la cultura popular en el Ecuador, en el que se incluían los mercados (Chávez, 1970). De acuerdo con la investigadora Elvia Chávez de Tejada (p.68), la de Saquisilí era una feria importante a la que llegaba gente de todas partes:

¹ ANH. Fondo de la Intendencia de Policía: documentos sin clasificar. 27 de octubre de 1916.

La feria se desarrolla en seis plazas que abarcan su composición urbana y se extienden, además, a la vera de los caminos que conectan dichas áreas. Cada plaza tiene su calificativo popular de acuerdo a los artículos que se compran y se venden: Plaza del ganado, Plaza de las esteras y los dulces, Plaza de los juguetes y comidas, Plaza de las lanas y tejidos de cabuya, Plaza de la alfarería colorada y las hierbas aromáticas, Plaza de las telas, las frutas, los granos y cereales [...]. Cientos de camiones y buses llegan de todas partes trayendo a los participantes de la feria que flanquean las entradas al pueblo en vocinglera actitud. Otros medios de transporte son las carretas, los caballos, las mulas, los asnos y hasta los bueyes domesticados para la carga. Hay además muchas personas que traen sus mercancías a la espalda.

Las ferias quincenales y semanales, y más tarde las plazas abiertas de mercado, congregaban tanto a población fija como a itinerante proveniente de distintas localidades. Estas personas se acercaban a los centros poblados en los días de feria para hacer intercambios, pero también para realizar trabajos ocasionales como cargadores, desgranadores, peones... Asimismo, parte de «la novedad» de las ferias era la visita a los santuarios:

La población flotante es numerosa, a veces se quintuplica y hasta se centuplica en la famosa fiesta de Corpus, que es la mayor del año. La Feria y el día de Corpus coinciden (Chávez, 1970, p.69).

La búsqueda de asesoramiento legal y el seguimiento de «causas judiciales» también formaban parte de los usos de la ciudad en una época en la que las distancias entre regiones parecían mayores que ahora debido a las condiciones de transporte. De ahí que muchos abogados y tinterillos se hicieran presentes en las ferias. Ciertamente, estas eran un acontecimiento favorable a las relaciones públicas: en ellas, participaban actores, hacendados, mayordomos, campesinos, intermediarios, compradores, pero también espectadores y curiosos.

Igualmente, las ferias incluían otras actividades —entre ellas, «rifas de juguetes, tacitas, ollas, platitos» y espectáculos populares como los «cirqueros»— que iban de lugar en lugar, acompañándolas. Los niños, pues, gustaban de las ferias por los atractivos que ofrecían los juguetes de madera, de tela, de latón o de barro. De nuevo, fue José María Arguedas quien propuso una de las caracterizaciones más ricas del peso que tuvieron las ferias en las sociedades andinas:

Por su propia condición de feria popular, los vendedores estaban exentos de ciertas reglamentaciones que exigen al comercio regular. Por un lado, la feria constituye un atractivo poderoso de tipo social. No es igual negociar fríamente en una tienda o en una oficina que hacerlo al aire libre, en un ambiente de fiesta y en compañía de múl-

tiples amigos y compadres a quienes se encuentra en la feria como un lugar de cita obligado y al mismo tiempo para los compradores y productores de toda la región².

En definitiva, las plazas y ferias cumplieron un importante papel en el comercio, así como en la generación de vínculos urbano-rurales. Sirva como ejemplo el caso de los arrieros: el recurso más importante para el transporte de mercancías hasta entrado el siglo xx. Debido al estado de los caminos, que dificultaba mucho el traslado de bienes perecibles de la costa a la sierra y viceversa, el transporte de mercancías llevaba mucho más tiempo que ahora. Las recuas de mulas ocupaban buena parte de los caminos, pero había zonas a las que solo se podía llegar utilizando cargueros, esto es, energía humana.

Con la implantación del ferrocarril, el transporte de mercancías de todo tipo, incluyendo las de mayor volumen, se agilizó mucho, lo que permitió que llegasen productos de zonas más lejanas en un espacio menor de tiempo. En todo caso, lejos de decaer, la importancia de los arrieros se vio fortalecida con la llegada del tren, debido al surgimiento de nuevas poblaciones y nuevos centros de intercambio. De igual manera, la afluencia de artículos importados no eliminó la producción de oficio de bienes baratos orientados a los sectores con menos recursos, procedentes de las capas más bajas del «sistema de castas».

Las ferias, en efecto, constituían todo un mundo en movimiento:

En los ángulos de la plaza principal (de Saquisilí) están los adivinos, ventrílocuos y abundan los rifleros; recogen limosnas con santos de advocación tradicional. En las portezuelas de los talleres ponen a lucir muestras de sus artesanías, ya de plata como de imaginería; máscaras de cartón, madera y tela de alambre que representan lobos, perros, osos y símbolos figurativos. No es extraño ver tiendas de ropas para fiestas y ceremonias; se encuentran indumentarias completas para el baile del «danzante», del «guaco», la «camisona» y el «yumbo». Esas ropas se alquilan, con mucha demanda para las festividades de Corpus (Chávez, 1970, p.69).

Transiciones

Entre los tianguis, las canchas, las ferias, las plazas abiertas y las edificaciones de mercado se producen tanto rupturas como continuidades. El comercio está relacionado con flujos; al mismo tiempo, son los flujos los que organizan el comercio.

Ordenar los mercados, por tanto, es separarlos de la calle y separarlos del entramado social, hacer que pierdan su flexibilidad, su capacidad de mutación y de integración. En términos generales, hablaríamos del paso de un tipo de economía y morfología abiertas, no concentradas o escasamente concentradas, organizadas a partir de

² Arguedas, J.M. (2012). Estudio etnográfico de la feria de Huancayo. En *José María Arguedas. Obras completas* (tomo 9, p.212). Horizonte.

las plazas, las canchas y las ferias —verdaderas economías callejeras, diseminadas—, a otro tipo de economía y morfología cada vez más concentradas y cerradas. Desde un punto de vista histórico, se podría hablar del paso gradual de una organización abigarrada del espacio a una forma de ordenamiento urbano basado en la diferenciación y especialización. En el caso de Quito, este proceso solo fue tomando forma a partir de la década de 1960, con los grandes almacenes, los supermercados y, más recientemente, los *malls*.

Sin embargo, luego de analizar esta dinámica en el largo plazo, nos atrevemos a decir que la tendencia a la concentración de los espacios de intercambio no ha conducido necesariamente a la sustitución de los sistemas más antiguos por los nuevos, sino a un juego de fuerzas que ha causado tanto desplazamientos como supervivencias e hibridaciones. Así, asistimos a una tensión entre las especializaciones, bajo la forma de giros, bodegas, almacenes y, en el momento actual, supermercados y centros comerciales, y el espíritu abierto de las ferias, canchas y plazas de mercado.

Si observamos cualquiera de los mercados cerrados existentes en las ciudades de los Andes desde la primera mitad del siglo xx, veremos que el modelo de diseño interior, basado en la diferenciación con respecto a la calle, entró en crisis desde el comienzo. El confinamiento en mercados cerrados, la organización de las ventas y la prohibición de las ventas informales chocaban con la imposibilidad del confinamiento. El adentro y el afuera del mercado. Los flujos controlados y lo que no puede controlarse.

Sin duda, el ideal de los urbanistas es una economía organizada de manera estricta, no espontánea, basada en el cierre y ordenamiento de los espacios interiores y los de su entorno, incluidos los de la calle. Pero ese ideal no se ha cumplido, ni siquiera en las circunstancias actuales, cuando los intercambios organizados a partir de los mercados van siendo reemplazados por formas más avanzadas del capitalismo, incluyendo lo virtual.

De hecho, el acto de comprar o de vender no estaba aún individualizado hasta la primera mitad del siglo xx. Antes, la mayoría de los tratos se daban entre personas e incluso entre familias, comunidades o grupos. Esto era válido también para las élites, como partícipes aún activos, en medio de una sociedad estratificada, del espacio de los trajines. Se trataba por aquel entonces de un mercado de abastos, de recursos como el carbón y la leña, de productos artesanales y manufacturados, en el que participaban miembros de distintas clases, dando pie a múltiples relaciones.

En primer lugar, se daba un mercadeo de productos perecibles, común al conjunto de la población, del que no se ocupaban las élites, o por lo menos no de modo directo, debido a que se concibió como «ocupación poco noble». Es posible que, en mayor medida de lo que sucede ahora, la vida de las ciudades dependiera de la regularidad en los abastos de sal, trigo y otros productos provenientes de determinadas zonas. En

consecuencia, el desabastecimiento de alguno de esos bienes podía ocasionar malestar e incluso motines, como el que registra Arguedas en *Los ríos profundos*.

Había, en segundo lugar, un tipo de producción y consumo propios de los sectores populares (de la ciudad y del campo): textiles; ropa; herramientas; objetos utilitarios de madera, barro, latón, e imaginiería religiosa. Se trataba de una producción y de unos consumos generados desde abajo, como parte de iniciativas y necesidades populares. En concreto, Enock (1904) señalaba que los indios confeccionaban algunos de sus vestidos, como los ponchos o el rebozo, como parte de una «industria casera». Otros de los productos en venta se habían reciclado.

A estos consumos, se contraponían otros que servían para marcar las diferencias sociales de arriba hacia abajo. Del mismo modo que se confeccionaba ropa o se fabricaba calzado para venderlos en las ferias, había costureras y modistas que cosían para las élites y para almacenes que vendían ropa importada. Igualmente, se debe diferenciar consumos refinados como el del vino y los aceites, traídos de Europa, entre otros productos. Cabe mencionar que en Quito se organizaron almacenes y bodegas de bienes suntuarios que ni estaban al alcance de todos ni respondían a los gustos de todos, por lo que se constituyeron en fuentes de distinción. Sin embargo, en el pasado el desarrollo de estos consumos tuvo un carácter diferenciado, ya que una ciudad como Quito no se distinguía en términos generales por tener «grandes consumos». La mayoría de las casas estaban desprovistas de mobiliario y los vestidos de los quiteños eran por lo general modestos (Enock, 1980). La ropa pasaba de los parientes más ricos a los más pobres o de una generación a otra, al igual que los utensilios y otros objetos de uso diario.

El comercio de la carne

La manera como históricamente se organizó el abastecimiento de carne en la ciudad de Quito nos puede ayudar a entender hasta qué punto el funcionamiento del comercio de abastos en el pasado fue resultado del cruce y de la yuxtaposición de formas diversas de organización de la economía, tanto las reguladas por el cabildo y la Policía como las que escapaban a sus normativas.

Así, el cabildo buscaba instituir la carnicería o casa de rastro como el organismo que regulara la introducción del ganado de los semaneros (hacendados negociantes de ganado) y organizara el trabajo de los indios encargados de descuartizar la carne y despachar dentro y fuera de la casa. Las disposiciones con respecto al faenamiento y al expendio de carne siguieron funcionando bajo criterios de control en otros espacios de la ciudad y solo después de mucho tiempo se fueron generalizando al conjunto de los oficios de los mercados. En concreto, una disposición de 1899 señalaba:

La matanza del ganado se efectuará exclusivamente por jiferos destinados a este objeto, los cuales formarán un gremio especial de jornaleros concertados para este servicio y sujetos al Director del Matadero en la sección respectiva. Habrá en el establecimiento el número de peones jiferos que a juicio del Juez de la casa fueren necesarios para que la matanza y descuartizo del ganado se efectúen con prontitud, limpieza y destreza. Estos jiferos se matricularán ante el director, formarán un gremio y quedarán obligados a que por cuenta de ellos se obtenga oportunamente la exención anual del servicio de la guardia nacional y la boleta del pago de la contribución subsidiaria. El mayor y los jiferos concurrirán a las cuatro de la mañana y a esta hora el Mayor correrá lista, anotará las faltas y las pondrá en conocimiento del Juez del rastro, quien podrá imponer una multa de diez a cincuenta centavos según la duración de la falta³.

Era esta una disposición guiada por fines salubristas y tributarios, conforme a la cual el gremio de jiferos hacía las veces de instrumento policial. Lo que se buscaba era una formalización del oficio; es decir, se empezaba desde muy temprano a organizar jerárquicamente las funciones de cada uno de los trabajadores de la casa de rastro, con responsabilidades estipuladas en una serie de ordenanzas que respondían a la lógica de la «policía» en el interior de los talleres de oficio.

En cualquier caso, por encima de la carnicería estaba la compraventa de reses, su pastoreo y su faenamiento en covachas o en chagros, así como el expendio de carne al detalle fuera de cualquier orden, en calles y plazas, por parte de las llamadas «indias carniceras» (un detalle interesante es que entre jiferos y expendedoras de carne había una relación de parentesco). Los chagros o chagras eran pequeños espacios de comercialización en los barrios que se especializaban en la venta de productos sobre todo de producción doméstica y de ciertas mercancías que el cabildo pretendía controlar, aun cuando esto implicaba desafiar las restricciones oficiales. Sin embargo, terminaron convirtiéndose en una parte «aceptada» de la economía de la ciudad (Minchon, 2007).

La plaza de la Carnicería, donde se construyó la casa del rastro, no fue solamente un espacio importante para la economía de la ciudad, sino también un lugar de encuentro para festejos populares, corridas de toros, rifas y otros. La concurrencia de gente a esta plaza atraía varios negocios, algunos legales y otros no. La presencia de la carnicería involucraba a una diversidad de actores de distintos grupos sociales, en cuya dinámica cada uno cumplía un rol específico.

Más en concreto, la carnicería estuvo ubicada en el barrio de San Blas, conocido también como el de los indios carniceros, en el mismo espacio donde a partir de 1880 se empezó a edificar el Teatro Nacional Sucre. Hasta la primera mitad del siglo xix, San Blas era un barrio de mayoría indígena, una de cuyas ocupaciones era justamente el negocio de la carne. Con la construcción del teatro y la plaza del mismo nombre, se

³ 1899, 24 de julio. *El Municipio*, núm. 73, año 1899.

fue modificando todo el entorno. Se trata de un momento importante en la búsqueda de modernizar la ciudad y las plazas y calles como espacios de venta y comercio, con lo que se pretendía además ir incorporando a la lógica del «oficio formal» a las poblaciones que por tradición se habían ocupado de esta práctica.

En una ordenanza de 1909, se hacía referencia a la distancia «de ocho cuabras» que debían guardar las carnicerías con relación a las distintas plazas de la ciudad, así como a las características que debían cumplir los locales de venta:

Las nuevas carnicerías que se establezcan tendrán tablero de mármol; las paredes y el cielo raso, pintados al óleo color blanco; la pavimentación de cemento o ladrillo mosaico, con el declive necesario para el lavado diario; y la puerta con un metro de reja de la parte superior⁴.

Estas exigencias no podían ser atendidas por quienes en esos años todavía comercializaban con este producto en las calles y plazas de la ciudad: principalmente los sectores indígenas y de mestizaje indígena, quienes por tradición se ocupaban de este trabajo, pero también la producción popular, orientada sobre todo a la venta de vísceras, destinada a los más pobres.

Ya desde el año 1904, se buscó reubicar a los feriantes de la plaza de San Francisco y se iniciaron en la plazuela de Santa Clara las obras de construcción de un nuevo espacio para el mercado que luego denominaron de Santa Clara. En la memoria social sobre el mercado, está presente ese momento. Se trata de una memoria lejana, que se remonta a tres o cuatro generaciones. Las comerciantes de carne cuentan que, antes de ser reubicadas en el nuevo mercado, eran ellas quienes se encargaban de abastecer de carne al cuartel de la policía, a los militares, al comedor municipal, a los bomberos y a los restaurantes de alrededor del mercado. También había quienes vendían la carne ya preparada en los comedores del interior del mercado.

A pesar de que el objetivo de las distintas ordenanzas era regular el comercio, siempre se daban formas de evasión que permitían comercializar fuera de ese espacio. Se habla mucho de que eran las mismas mujeres vendedoras o sus esposos quienes salían a comprar ganado en las haciendas de Pintag, Machachi y otras cercanas a Quito para faenarlo y venderlo en el mercado. Esa época es recordada con cierta añoranza:

Se podía vender casi en totalidad la res, se vendían vísceras (cansas) o menudos, vendíamos colgado en ganchos; ahora ya no se permite, eso era más barato que la carne [...]. El sebo también; nada se desperdiciaba: mi mamita en las pailas grandes cocinaba el sebo. Le ponía en baldes hasta que se enfríe, entonces mi mamá le trastornaba el balde y era un bloquecito de sebo. Eso venían a comprar los indígenas, para el jabón, las velas..., nada se desperdiciaba. Ahora eso botamos, porque aquí ya no se vende.

⁴ Ordenanzas. Registro Municipal de Quito. 16 de enero de 1909. Núm. 9. Año I.

Será unito que otro que viene a comprar [...]. Antes se vendía por «puñado», por decirle; antes hacíamos «unas fuentes», les vendíamos por porción. Entonces una porción costaba 3 o 4 reales, 5 sucres, y no teníamos las fundas de polietilenos, sino que vendíamos en papel comercio⁵.

Quito: ciudad, mundanidad y trajines callejeros

Si bien desde finales de la Colonia el cabildo intentó regular las ventas ordenando los espacios de comercio, normativizando el sistema de pesos y medidas, y vigilando la entrada de productos a la ciudad, eso no disminuyó la importancia del comercio abierto en ferias, calles y plazas. Las transformaciones más grandes en los sistemas de intercambio solo vinieron más tarde, con la profundización de la división del trabajo y el desarrollo de los modelos urbanísticos.

Ciertamente, en los siglos XVIII y XIX, Quito respondía tanto a los requerimientos de ordenamiento urbano como a distintas formas de escamoteo o desorden urbano. Orden y desorden eran los dos lados de la misma moneda. Así, pese a que la sociedad quiteña estaba claramente estratificada, eran posibles algunos puntos de contacto en la religiosidad, las fiestas, los oficios y el comercio, como parte de lo que hemos dado en llamar *trajines callejeros* (Kingman Garcés y Muratorio, 2014).

Con todo, en la segunda mitad del siglo XIX ya era posible diferenciar entre una circulación de bienes de consumo básico, de la que participaban distintas clases y estamentos sociales, y un comercio de bienes importados, destinados al consumo de las élites blancas, aunque el peso de este último era todavía menor.

En el año 1859, Joaquín de Avendaño afirmaba a este respecto que «las principales tiendas de comercio» de Quito eran locales «estrechos, poco surtidos y de pésimo aspecto», ubicados en los bajos de las edificaciones de la plaza Mayor. De acuerdo con Enoch (1904), a inicios del siglo XX el comercio de Quito con el exterior era pequeño, pero, internamente, era un rico espacio comercial:

En una región tan elevada se tejen muy buenas alfombras a mano, se demuestra mucha destreza para el tallado de madera, como también para trabajos de oro y plata [...]. El arte de tejer fue una industria esencial y muy extendida entre las razas andinas [...]. Las manufacturas andinas comprenden ponchos, pieles curtidas, sillas de montar, zapatos⁶.

En otra de sus descripciones, habla del carácter industrial de los quiteños:

⁵ Entrevista realizada por Erika Bedón a la señora Mariana Ortiz. Mercado de San Francisco (Quito), 2014.

⁶ Enoch, C.R. *Ecuador: geografía humana*. Años 1904-1905, p. 295.

Buena parte de la producción de oficios era generada internamente, pero corría el peligro de desaparecer. Hay una tendencia entre los pueblos andinos a conservar sus talleres e industrias caseras a las que un espíritu económico debería prestar ayuda, pero las importaciones baratas amenazan su existencia⁷.

En cualquier caso, las zonas agrarias satisfacían buena parte de las necesidades diarias de la población. El servicio de las casas, por ejemplo, dependía de los indígenas traídos de las haciendas, mientras que los indígenas de las comunidades cercanas a Quito hacían las veces de «sirvientes del municipio». Al mismo tiempo, la ciudad ofrecía una serie de recursos que permitían la construcción de una «modernidad urbana», si bien de raíz aristocrática. En una economía predominantemente agraria, los señores de la ciudad eran también los señores del campo: aunque la base de su economía seguía siendo la hacienda, habían diversificado sus intereses en la urbe y habían desarrollado una cotidianidad mundana. En realidad, tenían una doble presencia entre la ciudad y sus haciendas. A fin de cuentas, era su relación con las haciendas lo que les daba poder y prestigio, y ese poder y prestigio tomaba forma en la vida urbana.

También el mundo popular y los sectores medios estaban ensayando otras formas de ser modernos, en las que desempeñaron un rol importante el comercio y los oficios de la calle. A partir de ellos, se fue configurando un rico mundo popular basado en flujos, cruces y relaciones múltiples. Así, las ferias quincenales y semanales, y más tarde las plazas abiertas de mercado, congregaron en ciudades como Quito a población fija e itinerante de distintas localidades. Estas gentes se acercaban a las ciudades por necesidades tanto de socialización como de intercambio de bienes materiales y simbólicos. Entre ellas, a más de la compra y venta de productos, estaba el trabajo ocasional como jornalero en los mercados y fuera de ellos, pero también «la novedad», el goce, el peregrinaje, el asesoramiento con tinterillos y las causas judiciales.

Por otra parte, sabemos que hasta el último tercio del siglo xix las plazas pudieron ser, al mismo tiempo, cívicas y de mercado. Algunas de ellas estaban abiertas a celebraciones populares como retretas, ruletas o encierros de toros. La diferenciación vino después, hacia el último tercio del siglo xix, como resultado de los dispositivos de gobierno y de un nuevo tipo de «estética de la vida cotidiana» que hemos concebido bajo la noción de *ornato* (Kingman, 2006). Los efectos de esta política de largo aliento se miden tanto en términos espaciales como sociales. Es el caso, por ejemplo, del desplazamiento de las mujeres vendedoras, cajoneras y buhoneras, de las plazas principales de la ciudad de Quito.

Como decíamos, muchas de las plazas cívicas también eran de comercio. No obstante, a partir del último tercio del siglo xix, se buscó diferenciar los dos tipos: «Con

⁷ Enoch, C.R. *Ecuador: geografía humana*. Años 1904-1905, p. 295.

eso se daba paso de la aldea a la ciudad»⁸. Muchas de las antiguas plazas, pues, fueron incorporadas a la publicidad aristocrática; con todo, otras como la de San Francisco se resistieron a serlo. ¿No constituía esta la primera gran diferenciación dentro la ciudad, como parte de una modernidad temprana?

Efectivamente, en el siglo XIX (en algunos casos más tarde) y hasta la segunda mitad del siglo XX, los espacios destinados al comercio en la ciudad no estaban separados por completo del resto de las actividades. Por el contrario, las calles y las plazas eran espacios propicios para el encuentro y la construcción de prácticas en común, como las fiestas o la religiosidad popular, que atravesaban la vida cotidiana de la ciudad. La idea de separación y de orden urbano responde a una ideología urbanística de espaldas a la dinámica misma de las ciudades.

En Quito, la principal plaza de feria en el siglo XIX y hacia inicios del siglo XX era la de San Francisco. Ahí el cabildo había ubicado unas cuantas barracas «en la parte alta», pero con el tiempo estas fueron abandonadas por las vivanderas. Ese abandono obedeció a la necesidad tanto de tener un contacto más directo con los compradores como a la de escapar a los recaudadores. De acuerdo con un documento de esos años, en el mes de abril de 1908 «apenas se recaudaron 208 sucres, debido a que las vivanderas desocuparon las barracas de la parte alta» y a que «la mayoría de vendedoras se marchan sin pagar»⁹.

Esta diferenciación entre tipos de plazas y la ubicación de distintas actividades en ellas están directamente relacionadas con el ornato y, más recientemente, con la idea de patrimonio. Se trata de una economía y de una estética orientadas a generar desplazamientos. Al mismo tiempo, se evidencia la reconstitución de los desplazados en otros espacios, otros lugares. La historia de las ciudades está marcada por este hecho.

En este sentido, el año 1901 el intendente de la policía de Pichincha calificó de «costumbre contra el ornato público» el que las cajoneras ocuparan la plaza Sucre (actual plaza de Santo Domingo) y la de la Independencia sin que se hiciera nada por impedirlo. Debió de ser el mismo intendente quien, unos días más tarde, dio la orden para que la policía procediera a desalojarlas. De ese modo, se ponía fin a una economía moral de largo plazo constituida entre las autoridades, los habitantes de la ciudad y las vendedoras de los portales. El trabajo de Blanca Muratorio (2014) sobre las cajoneras de los portales da cuenta de cómo estas disputas por el espacio y por el reconocimiento de estos sectores populares han estado presentes históricamente en la ciudad y cómo han ido tomando diferentes formas y obedeciendo a distintos discursos:

8 Arguedas, J.M. *Obras completas*, tomo 9, p.206.

9 AHM. Oficios y solicitudes al Concejo. Año 1908, tomo 2: folio 109. 1 de marzo de 1908.

La Municipalidad, de este Cantón, posteriormente a las órdenes de esta Policía, expide una Ordenanza por la que se permite que las buhoneras vuelvan a ocupar los portales «desconociendo de hecho a la autoridad policial»¹⁰.

Ya desde inicios del siglo xx, las autoridades de Quito buscaron organizar los espacios públicos de la ciudad con criterios de ornato, distinción y decencia. Era algo que se venía dando desde el último tercio del siglo xix, pero que fue tomando fuerza en esos años. El discurso moderno iría calando en el cabildo. Por consiguiente, se construyeron, entre otros, lavanderías y baños municipales, y comedores populares. Los criterios que primaron fueron salubristas y civilizatorios, por lo que se implementó la Semana de la Higiene en las escuelas y en los barrios, y se creó la Policía de Higiene y el Dormitorio Indígena Municipal.

Otra parte importante de este equipamiento urbano moderno fueron los mercados. Así, a lo largo de la década de 1940, se desarrolló una campaña pública favorable a su remodelación. Esto formaba parte también de las acciones higienistas y policiales, así como de construcción de estigmas. Se decía que era necesario dar inicio a campañas de higiene, especialmente entre los pobres, las cuales se orientaron a los barrios, a las escuelas y a los lugares de venta de alimentos con la intención de romper lo que, desde una perspectiva racista y civilizatoria, se calificaba como «resistencia de las costumbres»:

El Municipio está en la obligación de proveer de lugares adecuados para la venta de artículos de diario consumo para el público. Hasta ahora, hay que confesar, que no se ha preocupado de ello sino muy someramente. Los edificios que sirven para mercados son insuficientes e inadecuados por completo [...]. Por otra parte, las ventas de estos artículos de consumo se han hecho, hasta ahora, por una sola clase que no se cuida porque nunca ha tenido necesidad de ello, de parecer limpia y urbana¹¹.

La construcción, en 1950, del mercado central fue uno de los proyectos de referencia: sería el primer mercado moderno, el cual acogió a los comerciantes reubicados de la plazuela de la Marín, pero también del mercado abierto de San Blas, tras el incendio ocurrido ese mismo año, en el mes de septiembre. En la memoria de quienes trabajaron en el mercado de San Blas, todavía está presente este hecho. Muchos atribuyen este suceso a un accidente por una vela encendida en un altar, pero otros lo consideran un acto provocado, debido a la necesidad de reubicar a los feriantes de la plaza. En cualquier caso, el nuevo mercado central acogió a estos comerciantes.

Al reemplazar las plazas y ferias por mercados cerrados, los antiguos espacios de comercio desaparecieron o fueron desplazados. Las disposiciones orientadas a la modernización de las plazas que dieron lugar a los mercados partían de las autori-

10 Archivo Histórico Metropolitano, caja 134, expediente 12.

11 *El Comercio*, 14 de mayo de 1914, p. 6.

dades; no obstante, no fueron ajenas a iniciativas por parte de las asociaciones de los mercados. Estas vieron y han visto siempre la necesidad de modernizarse, pero sin renunciar a sus tradiciones propias.

Podríamos decir que lo que existió en el largo plazo fueron economías yuxtapuestas que solo han empezado a desdibujarse en las dos últimas décadas, en el escenario de un capitalismo tardío. Estos procesos de cambio no han estado exentos de disputas y negociaciones por parte de los comerciantes o feriantes, quienes han desarrollado una serie de estrategias para negociar con el gobierno de la ciudad, por ejemplo, formar asociaciones.

Así, de manera temprana se organizaron asociaciones de algún modo modernas, como la Sociedad de Vivanderas del Guayas, activa hasta 1894; la Sociedad de Abastecedores del Mercado, fundada en 1904, o las asociaciones de los distintos mercados de Quito, organizadas como centros de beneficencia y ayuda mutua. Estas asociaciones tuvieron una participación activa en el congreso obrero organizado por la Sociedad Artística y Artesanal de Pichincha.

Otro ejemplo más tardío fue el Sindicato de Vendedoras de Pequeños Artículos, fundado en 1940. En las cartas dirigidas al presidente del consejo, que reposan ahora en el Archivo Metropolitano de Historia como parte de un fondo, se pueden ver solicitudes de esta y otras asociaciones pidiendo que se les permita permanecer en sus espacios de venta, a fin de dar continuidad a su oficio de pequeños comerciantes. Muchos de ellos, sin embargo, fueron reubicados en «lugares inhóspitos», esto es, cerca de los baños públicos, o lugares considerados peligrosos, donde no podían vender sus productos, como fue el caso de los vendedores de carbón, en la avenida 24 de mayo, que solicitaron volver a sus antiguos puestos.

Doña Rosa Cabezas, comerciante del mercado, cuenta como ella empezó a trabajar con su madre en lo que fue la feria de Santa Clara antes de que se construyera el mercado homónimo. Recuerda que se inició como rodeadora, alquilando algunos espacios o portones de las casas de alrededor del mercado. Estas formas de trabajo, de algún modo precarias, previas a insertarse en el empleo formal, han sido frecuentes. En efecto, no todas las mujeres han podido tener acceso a espacios de venta fijos ni a heredarlos de sus madres o de sus suegras.

Estas dinámicas de la llamada «informalidad» también han sido motivo de constantes disputas entre las mujeres con puesto fijo en el interior del mercado y las que venden en el exterior. Dado que estas últimas no tienen que pagar un puesto, pueden vender sus productos a precios más bajos; sin embargo, sus condiciones de trabajo son por lo general más duras. Las mujeres conocidas como rodeadoras, por ejemplo, cuentan como constantemente tienen que evadir las regulaciones sobre la venta de alimentos en los distintos espacios de la ciudad.

La señora Marcia Azcarate, que se ha distinguido siempre como promotora de actividades festivas y de relación social en el mercado de Santa Clara, da cuenta de una rica trayectoria personal relacionada con su oficio:

Mi mamita trabajaba vendiendo en las calles. Yo le sabía ayudar. Cuando nos cogían los de las camionetas [policías], yo me iba presa, en vez de mi mamita. Ella cocinaba en ollas de barro y sabía vender en platitos de barro con cuchara; después de eso, ya puso jarros de losa y, poco a poco, nos íbamos poniendo civilizados —se ríe— y servíamos en vaso, como hasta ahora, en vaso de vidrio. Vendíamos solo morocho. Ahora mi hijita ya vende empanadas, porque ya tiene puesto; antes no había como. Yo también empecé vendiendo en la calle, en el parque de la Alameda. Igual los policías venían y nos llevaban; yo me corría, me subía en las canoas y me escondía debajo del puente. No fue fácil conseguir un puesto en el mercado; fue muy difícil¹².

Mercados de Quito: espacios de mujeres

Cristiana Borchart (1992) dio a conocer el papel que desempeñaron las mujeres en el funcionamiento del comercio de larga distancia y del pequeño comercio durante la Colonia y particularmente en el siglo XVIII. De acuerdo con la historiadora, el comercio involucraba a mujeres de distintos estratos sociales y de diferentes situaciones familiares:

Una participación directa de las mujeres se encuentra en el caso de las pulperas, dueñas y administradoras de tiendas que abastecían a la ciudad y los pueblos con productos de uso diario, ofreciendo una gama de alrededor de veinte productos diferentes (Borchart, 1992, p. 363).

Desde un punto de vista histórico, también las plazas y el mercado han sido principalmente espacios de mujeres, como lo demuestran los trabajos de Camus (2008) y Cuminao (2012). Aunque hemos podido constatar que las redes familiares y de trabajo en su conjunto son lo que permite sostener el oficio en el interior de los mercados, son las mujeres quienes manejan los negocios y asumen la mayoría de las funciones de cara al público —así como en el ámbito doméstico—, y, al final, quienes por lo general sostienen la economía familiar. Los puestos, al igual que el oficio, se heredan de su madre y abuelas, de sus hermanas o de sus suegras, o porque los fueron asumiendo poco a poco, de modo práctico.

Por tanto, los mercados son espacios de memoria y de transmisión de la memoria; de trayectorias familiares y sociales que se remontan en el tiempo, y de una memoria corporal que se expresa en comportamientos, modos de hacer y rutinas. Son

¹² Entrevista con la señora Marcia Azcarate (Sra. Maravilla). Mercado de Santa Clara (Quito). Julio de 2018.

espacios ganados históricamente por las mujeres. Muchas de las mujeres que trabajan en ellos han sabido salir adelante con su familia; otras han encontrado ahí algún respiro, aun cuando no necesariamente la solución a sus problemas.

Es cierto que no todas las ocupaciones son equiparables ni proporcionan iguales ingresos ni el mismo prestigio, pero todas forman parte de un espacio vital construido desde abajo, a lo largo de varias generaciones. Por un lado, están las personas que participan en la comercialización de productos como vendedoras, ya sea que tengan puestos fijos o sean rodeadoras. Por otro, están las mujeres que prestan servicios en el interior de los mercados, como desgranar maíz, habas o frejol; pelar papas para los puestos de comida preparada; lavar platos, o cargar bultos. Para las mujeres, ancianos y muchas veces niños indígenas recién llegados del campo, estas actividades a veces son el único recurso en su relación con la ciudad. En muchos casos, son tareas ligadas al negocio de los supermercados que se llevan a cabo con la participación de intermediarios y por las que reciben una paga mínima.

Concretamente, la preparación y venta de alimentos ha sido una de las estrategias de vida de las mujeres en el mercado. De hecho, se considera uno de los oficios con mayor tradición y constituye un saber heredado de mujer a mujer, de madre a hija. Tras el aprendizaje de cómo se prepara cada plato «tradicional», hay una historia que atraviesa varias generaciones de mujeres. Las formas de cocinar el caldo de ville, la guagrasinga o el menudo —con vísceras de res o de cerdo— se transmiten en el espacio de los mercados. La señora Beatriz Escobar, por ejemplo, cuenta que aprendió el oficio de su suegra, pero, antes de eso, desde la infancia, su vida ya había transcurrido en el mercado:

Mi mamacita vendía en el mercado viejo de San Roque; yo me crié en el mercado. Me casé de 14 años, mi esposo me llevó donde la mamá de él y ella me enseñó este oficio. Ella vendía «carne de cabezas», las llamadas tripas, los viles. Ella me preguntó una vez, mientras le ayudaba a recibir la mercadería, si es que quería aprender a preparar el ville. Como yo no trabajaba en nada más, le dije que sí, que me enseñe. Ella me hizo aprender primero a vender las tripas, con papitas leonas y ají. Poco a poco me empecé a ganar mis ocho sures, doce sures; de ahí ya me enseñó a preparar el ville. Hay que saber preparar bien: ya bien lavado y condimentado, se manda al horno de leña, generalmente a las cuatro de la mañana, y yo empiezo a vender desde las seis de la mañana¹³.

Para las mujeres, el mercado constituye un espacio de relaciones, en el cual ellas son el eje articulador:

Este puesto me ha servido para criar a mis cinco hijas. Mi esposito era carpintero; él me ayudaba en el puesto, él se iba al camal y me daba trayendo los viles. Las señoras ya

¹³ Entrevista realizada por Erika Bedón a la Sra. Beatriz Escobar. Mercado de San Roque, noviembre de 2018.

le conocían, yo les presenté y les expliqué que yo me quedo vendiendo para reunir para pagarles y que a él le manden el «negocito», si nos confiaban, y él me daba trayendo desde el camal, lo que es ahora Chiriyacu. Ahora, mis hijas también se ayudan en sus hogares con el puesto del mercado: una semana trabaja la una y otra semana trabaja la otrita, y así ellas sostienen sus hogares también. Como yo les enseñé, así también trabajan ellas para la comidita de mis nietos¹⁴.

Haberse ganado un puesto fijo en el mercado es un logro personal, del mismo modo que es un logro social haberle ganado a la ciudad un espacio para construir o crear un nuevo mercado. En este sentido, cada mercado hace que la ciudad se constituya desde otras dinámicas, por lo general invisibilizadas, y desde otras memorias. El aprender un oficio y mantener una tradición dentro del mercado es altamente significativo para quienes han hecho de esto el eje de su realización como personas. Sin embargo, para algunas de las vendedoras entrevistadas, las condiciones de los mercados ya no son las de antes, debido a la competencia de los supermercados y de las ventas informales.

El trabajo de yerbatera es otro de esos espacios de mujeres en los mercados de la ciudad. Ser yerbatera es percibido en términos de cuidado del cuerpo y del alma; un oficio que se aprende de generación en generación, pero que también se recibe como un don o legado, relacionado con lo sagrado. Se trata de una práctica transgeneracional que comprende «caminatas de recolección» y el cultivo de plantas con fines de sanación. En la mayoría de los mercados, hay un giro de hierbas medicinales y es en esos mismos puestos, acomodados de manera muy discreta, donde las mujeres hacen las curaciones o las limpias; otras mujeres únicamente venden las plantas, pero todas son conocedoras expertas de las cualidades curativas de cada una de las hierbas.

No todas «curan o limpian», porque esto depende no solo de conocer las cualidades curativas de las plantas, sino de ser poseedoras de un «don» para ello. Este don es recibido como un legado de los ancestros o porque la persona tiene las cualidades «espirituales» para recibirlo. Así, muchas de las yerbateras nos han hablado de los sueños en los que recibieron el don para curar usando plantas medicinales. Citando a Blanca Muratorio, quien ha inspirado esta investigación, diríamos que hay distintas narrativas y prácticas que unen a estas mujeres con las memorias de su madre, sus abuelas y generaciones aún más lejanas:

Este es mi centro de sanación, Mama Lourdes. Aquí yo atiendo partos y curo del mal de ojo, mal de aire, cogido de cerro... Desde cuando yo era niña, esto es una herencia de mi abuelita; es algo que yo no lo puedo dejar hasta que yo me muera. Yo empecé a curar desde cuando tenía ocho años; empecé a atender partos, empecé a hacer sanaciones, empecé a tener contactos con los apus, con los cerros. Yo trabajo aquí y en el

¹⁴ Ídem.

centro de salud. Yo les llevo a las mujeres que tienen problemas en el parto y les llevo al centro de salud, yo les atiendo a las mujeres que vienen con peligro de arrojo o mal de parto, por ejemplo.

Antes se atendía el parto aquí mismo, pero ahora ha cambiado, porque luego tienen problemas al momento de hacerles inscribir a los bebés. Yo soy certificada por el Ministerio de Salud, entonces cuando insisten y nacen aquí los bebés, yo les acompaño a inscribirlos. Yo curo con emplastos, plantas medicinales [...]. Yo mismo cultivo las plantas; aquí tengo Santa María, mejorana, ruda, lavanda, cedrón, romero [...]. Las que no se dan aquí, tengo que subir al cerro a recoger¹⁵.

Desde el cultivo de las plantas hasta el hacer del oficio, hay un camino de cuidados, ayudas y solidaridades entre mujeres; muchas incluso cultivan y cosechan las plantas de manera colectiva en terrenos rurales cercanos a la ciudad. Algunos de esos terrenos en los que se siembran plantas medicinales están ahora en medio de lo que se considera zona urbana. Es el caso de las antiguas comunas de Quito, de las que provienen algunas de las vendedoras. Estas mujeres forman parte de una tradición muy antigua de relación de esas comunas —como Santa Clara de San Millán, Chilibulo-Marcopamba-La Raya o Lumbisí, entre otras— con los abastos de la ciudad.

En la comuna de Cocotog, por ejemplo, un grupo de mujeres mantienen un sistema colectivo de cultivo y recolección de plantas y comercializan en la plataforma Primero de Mayo de San Roque, considerada una feria mayorista de plantas medicinales. Desde ese lugar, se abastecen los distintos mercados de la ciudad, pero, además, a esta plataforma llegan plantas de otros lugares del país.

Por otro lado, la ocupación como yerbatera, al igual que otros oficios del interior de los mercados, requiere de un gran esfuerzo físico y emocional, no solo por el trabajo de la tierra o las actividades de recolección, sino también por la comercialización de las plantas, la relación con la gente y las curaciones. Así, la venta en la plataforma Primero de Mayo, por ejemplo, empieza a las 11 p. m. y se extiende hasta entrada la tarde del siguiente día. Las tareas se llevan a cabo toda la noche y madrugada en un espacio abierto, completamente a la intemperie; si llueve, se improvisan algunas carpas con plásticos, las más de las veces de color azul. A pesar de que las mujeres van muy arropadas y se ponen varias mantas o cobijas en las piernas, las enfermedades relacionadas con el frío son frecuentes entre ellas. Son jornadas laborales largas y que generan pocas ganancias. Muchas de ellas aseguran que es un trabajo «para sobrevivir el día a día»; al mismo tiempo, remarcan que «requiere vocación».

A las hierbas, muchas mujeres suman algunos de los productos que también cultivan en su parcela, como maíz (del que hacen harina), higos, plantas ornamentales

15 Fragmento de la entrevista realizada a Lourdes Rojano, por Silvia Vimos, el 19 de febrero de 2018 en Quito, en el marco del taller de memoria con mujeres yerbateras para la exposición Mercados de Quito.

o moras, aunque como parte de una industria casera, muy limitada. Otras, en cambio, compran las hierbas medicinales en la plataforma y venden en las calles de la ciudad. También hay mujeres que cosechan sus propias plantas y las comercializan en la calle.

No siempre se trata de comercio formal. A más de las dificultades que representa el oficio, estas mujeres se enfrentan constantemente a las regulaciones del espacio público, sobre todo del centro histórico. Para ellas, al igual que para otras rodeadoras, el día a día es un escape constante: son mujeres sabias, pero invisibilizadas bajo la informalidad; muchas de ellas ancianas que continúan resistiendo con su presencia en las calles y que continúan con un legado de sanación.

De la fe, la devoción y las celebraciones en los mercados

La religiosidad como práctica de fe, devoción y celebración nos da cuenta del mercado como espacio vivo, lleno de sentidos y significados (Bedón, 2020). Lo sagrado atraviesa cada área de lo cotidiano y se constituye en parte de la vida diaria, de tal forma que en los puestos se arman pequeños altares adornados con fotos familiares, estampitas, velas y flores. En cada uno de los mercados, además, se levantan colectivamente varios altares como lugar de adoración para los santos patronos. De la misma manera, las priestas designan un espacio especial para custodiar los trajes, joyas, recuerdos y regalos ofrecidos a los santos patronos: son lugares que custodian también la memoria de los mercados, de las promesas hechas y de los favores recibidos.

Igualmente, desde la fundación de los mercados, se ha «pasado la fiesta» a sus santos patronos; más que una tradición, se considera una devoción: se «pasa la fiesta» para agradecer los milagros recibidos, para pedir uno o simplemente para dar las gracias.

Las fiestas religiosas ocupan efectivamente un lugar importante en la reproducción de la cultura como «lugar en común»; estas formas de representación muchas veces trascienden la separación entre el ámbito público y el privado, y marcan sus propios recorridos y rituales en una suerte de ocupación simbólica del espacio urbano.

En este sentido, la organización de las fiestas religiosas dentro de los mercados habla de un saber hacer y unas formas de representación propias: «hay que saber pasar la fiesta». Esto implica organizar con la gente del mercado los preparativos, nombrar los priestes y decidir quién va a encargarse de preparar la comida, los castillos y los recuerdos. Al ser el mercado un espacio con una fuerte presencia de mujeres, son ellas las que organizan las fiestas. Se trata, además, de un momento significativo en el que se pone en juego no solo un capital económico importante, sino el capital social, a partir del reconocimiento y el prestigio:

Más que una tradición, se trata de una devoción. Para hacerle la fiesta al niño, primero tuve que reunir el dinero. En el mes de marzo, ya pagué la banda y las flores. En el mes de agosto, se encarga para hacer la comida, se deja un anticipo para los mariachis en la iglesia. En el mes de noviembre, se da un anticipo para las comparsas; vemos los bailes, si es que están bien todos los personajes que intervienen en la comparsa. En el mercado de la Ofelia, o de la Magdalena, ellos tienen danzantes, entonces nosotros les contratamos a ellos mismos para nuestra fiesta. En el mes de diciembre, ya tiene que estar el ajuar del niño listo, compramos los caramelos y preparamos la novena. El nacimiento se le arma en nueve días y la novena se hace con los niños del mercado, que son hijos de las señoras vendedoras de aquí. Nosotros tenemos la costumbre de llevarle al niño a la iglesia de San Roque, esa es nuestra iglesia; le sacamos de aquí con la banda, los danzantes. Después de la misa, se sube al mercado y ya se hace la fiesta, con banda, mariachis, ya se comparte con todos la comida, algo de tomar¹⁶.

Las procesiones forman parte importante de la ritualidad; en las celebraciones, las personas de los mercados se toman las calles de los alrededores como una forma de representación e irrupción en el ámbito público. Este peregrinar hasta la iglesia, donde se recibe la bendición, y el regreso al mercado es una forma de visibilización ante la ciudad y ante el propio conglomerado del mercado.

Final

Si bien desde la época de las reformas borbónicas el cabildo intentó regular las ventas ordenando los espacios de comercio, eso no disminuyó la importancia y el peso de los trajines callejeros. Aun cuando la sociedad quiteña estaba firmemente estratificada, permitía la existencia de flujos de intercambio y de momentos de contacto entre distintas capas sociales en los espacios públicos.

Las bases de esas relaciones eran económicas, ya que la ciudad dependía de los productos y los servicios venidos del campo, así como de la pequeña producción artesanal de las comunidades y de los barrios. Eran intercambios materiales y simbólicos relacionados, en efecto, tanto con la economía como con una economía simbólica caracterizada como barroca. Los trajines callejeros, pues, daban lugar a formas personalizadas de relación, en las que a más del intercambio, se generaban vínculos en torno a la religiosidad, la fiesta y la cultura popular, de los que eran partícipes varios sectores sociales y, de manera particular, los sectores populares y medios. Constituían elementos de una cultura en común que seguían operando en medio de las grandes particiones étnicas, de género y de clase.

¹⁶ Entrevista con la Sra. Nancy Iza, realizada por Erika Bedón. Mercado de San Roque, 2018.

Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo xix y de manera particular desde inicios del siglo xx, comenzó a producirse una ruptura en este tipo de relaciones. De una cultura barroca, se fue pasando a una de la separación, una de cuyas expresiones más claras fue la noción de ornato (Kingman, 2006). En el caso de Quito, esta ruptura ha ido tomando forma más acabada en las últimas décadas, como resultado de una política de concentración y monopolización del comercio, así como de expulsión del comercio popular de las calles, las plazas y los mercados.

Lo que se ha dado en el contexto de la modernidad contemporánea es, pues, una disputa por los espacios. Estas luchas siguen presentes y se constituyen en la memoria colectiva de quienes han trabajado y trabajan en esos espacios.

Los mercados no solo han evitado un deterioro mayor de las condiciones de vida de los sectores populares y medios, sino que suponen uno de nuestros mayores patrimonios. Para la población campesina e indígena que llega a la ciudad, los mercados son espacios de acogida en medio de una urbe excluyente. Al mismo tiempo, los mercados son lugares de reproducción y revitalización cultural. Forman parte de lo que nos hace distintos y diversos, son fuente de identidad.

A diferencia de los grandes centros comerciales, cuyo diseño interior estandarizado pierde toda dimensión humana, los mercados son espacios llenos de sentidos en donde las prácticas religiosas y sociales, y el trato cotidiano superan el mero intercambio comercial, lo cual permite una conexión directa entre los oficios, los compradores y la ciudad. Estos espacios de relaciones y flujos económicos son, a su vez, espacios de relaciones y flujos sensoriales y emocionales. Espacios hechos para detenerse, hablar, negociar y experimentar sin ser atrapados por la rutina de los tratos impersonales. Lugares en los que, a pesar de los muchos momentos duros e incluso violentos, ha sido posible desarrollar una economía de los afectos.

En conclusión, lo que entendemos por cultura popular, tal como se genera en los mercados, es la expresión de una economía, unas formas de relacionarse y unos tratos distintos de los que se desarrollan en otros espacios como los supermercados. Todo ello, en la medida en que constituyen «mundos sociales en miniatura», con formas de hacer y de estar particulares, en las que desempeñan un papel relevante las asociaciones y las redes.

Los espacios de las plazas, ferias y mercados, al mismo tiempo que constituyen un mundo propio, constituyen un mundo público. Un mundo organizado a partir del intercambio monetario, de contradicciones y de conflictos, pero también de dones y contra-dones, capaces de integrar a muchos en su diversidad, de generar elementos en común por encima de sus diferencias y disputas.

Bibliografía

- ARGUEDAS, J.M. (1956). *José María Arguedas. Obras completas*. Horizonte.
- BEDÓN, E. (2020). «Mercados de Quito: otra memoria de la ciudad». En V.DELGADILLO y O.NIGLIO (eds.), *Mercados de abasto*. Aracne.
- BORCHART, C. (1992). «La imbecilidad y el coraje. La participación femenina en la economía colonial (Quito, 1780-1830)». En A.C.DEFOSSEZ, D.FASSIN y M.VIVEROS (dirs.), *Mujeres de los Andes*. Travaux de l'IFEA.
- BURGOS, H. (1977). *Relaciones interétnicas en Riobamba: dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana* (2.a ed., vol. 74). Instituto Indigenista Interamericano.
- CAMUS, M. (2008). *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- CHÁVEZ, E. (1970). En P. CARVALHO, *Antología del folklore ecuatoriano*. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay, p. 81-86.
- CUMINAO, C. (2012). «Construcción de identidades de las vendedoras Kichwas y mestizas y los juegos de poder en el mercado de San Roque». En E.KINGMAN (coord.), *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*. FLACSO Sede Ecuador/HEIFER Ecuador.
- ENOCK, C. (1980). *Ecuador, geografía humana*. Corporación Editora Nacional.
- IBARRA, H. (1987). *Tierra, mercado y capital comercial en la sierra central: el caso de Tungurahua (1850-1930)* [tesis de máster].
- KINGMAN, E. (2006). *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940: higienismo, ornato y policía*. FLACSO-Ecuador/Universidad Rovira i Virgili.
- KINGMAN, E. y MURATORIO, B. (2014). *Los trajines callejeros: memoria y vida cotidiana. Quito, siglos XIX-XX*. FLACSO/Instituto Metropolitano de Patrimonio-Fundación Museos de la Ciudad.
- MINCHON, M. (2007). *El pueblo de Quito. 1609-1810. Demografía, dinámica sociorracial y protesta popular*. Fonsal.
- MURATORIO, B. (2014). «Las cajoneras de los mercados». En E.KINGMAN y B.MURATORIO, *Los trajines callejeros: memoria y vida cotidiana. Quito, siglos XIX-XX*. FLACSO/Instituto Metropolitano de Patrimonio-Fundación Museos de la Ciudad.
- PORTELLI, A. (1991). *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*. State University of New York.
- PUJADAS, J.J. (2002). *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Centro de Investigaciones Sociológicas.

MIRADES CÒMPLICES:
IDENTITAT I ALTERITAT

Etnocentrisme i misogínia: dones bàrbares

Joana Zaragoza Gras

Universitat Rovira i Virgili

Tal com recordava el Juanjo en el seu article «Dels bàrbars grecs a la barbàrie contemporània: un viatge pels camins de l'alteritat», va ser l'any 1988 quan vàrem iniciar tots dos una recerca, mai acabada, sobre etnografia històrica dels bàrbars a partir de les fonts gregues. També explica en el seu article que no vam poder-ho dur a terme per problemes logístics i, tot i que una part de veritat hi ha en tot això, també és cert que uns altres temes de recerca es van anar colant, per ambdues parts, entremig d'aquesta idea i l'alteritat va quedar en un calaix.

Ara i aquí intentaré reprendre una part d'aquell propòsit, la idea de l'alteritat però una alteritat doble: la de pertànyer a un poble considerat bàrbar pels grecs i la de ser dona. Centraré l'atenció en aquells mites en els quals la dona bàrbara o la dona que habita en terres llunyanes n'és la protagonista. Curiosament es tracta de dones perverses, dones bruixes o dones monstruoses. Entre les primeres estaria Medea; en el segon grup es troben les amazones, les sirenes, les graies, les harpies, l'Esfinx, la Medusa...

Com més lluny de les terres conegudes pels grecs, més bàrbars seran els seus habitants; seran pobles que estan més enllà dels confins del món civilitzat. El significat de *barbàrie* va anar canviant amb el temps: a l'inici era la paraula que designava una llengua estrangera, més tard va ampliar el seu camp semàntic per designar els pobles que no eren grecs i, finalment, després de les guerres contra els medes, adquirí l'accepció de 'cruel'.

El mite del bàrbar no és més que una construcció social que crea l'etnocentrisme d'alguns pobles davant allò que s'escapa al seu enteniment. La por a allò que és desconegut i que resulta estrany provoca el rebuig i relega l'altre a un pla inferior. A través d'aquests mites es crea un ordre social i són els homes els encarregats d'elaborar-los per

expressar, des d'una perspectiva andrògina i misògina, les contradiccions socials i fins i tot polítiques. El bàrbar i la dona són dos elements socials que cal tenir controlats. En el cas del primer no hi ha por que pugui obtenir el govern però en el segon cas la cosa es complica en existir la idea d'un matriarcat primitiu. El poder crea por i el fet que el tingui qui històricament no l'ha tingut mai encara el fa més terrible. Una dona amb poder és impensable en una societat patriarcal i, per tant, s'ha d'erradicar totalment, i és per això que es creen els mites de dones apoderades que han de quedar finament subjugades pels herois civilitzadors. Per tant, el pensament patriarcal inventa el discurs de la monstruositat mitjançant llegendes, mites o obres plàstiques.

Cal dir, però, que el mite és proteic, és a dir, s'adapta a cada situació social, es reconfigura cada cop que és necessari, i ens aporta nous punts de vista tot i que sempre conserva elements anteriors. Per tant, no ens està explicant tan sols allò que succeí en èpoques remotes, sinó que ens parla del present. Però també té una finalitat propedèutica atès que alligona sobre quina és la bona conducta en la societat en la qual s'insereix.

La raó de la creació d'aquests mites és, doncs, ben senzilla i prou clara: els prejudicis dels pobles més l'etnocentrisme més la misogínia més el patriarcat donen, com a resultat, les històries mitològiques de dones bàrbares que es transmeten de generació en generació, ja sigui de manera oral, ja sigui escrita.

La historiografia també s'ocupa de transmetre els costums dels pobles estrangers i dels pobles bàrbars, sempre en contraposició als dels grecs. Cal dir que l'estranger no té un significat tan pejoratiu com el bàrbar, atès que se li reconeix un tipus de civilització, això sí, menys refinada que la grega, mentre que quan es parla de pobles bàrbars s'entén que no estan civilitzats, la qual cosa els apropa perillosament a «poble cruel», com és el cas dels escites, els bàrbars per antonomàsia, però també el de les dones guerreres anomenades *amazones*.

Amazones

D'elles, ens en parla ja Homer a *La Iliada* i els dona l'epítet d'*antianires*, «les que lluiten com els homes», fent referència, en una ocasió, al nom d'una d'elles, Mirina (II, 811-815); a la resta de citacions ho fa de manera genèrica, i dona per fet que tothom coneix aquest poble de les amazones.

El lloc on habiten difereix segons els autors. Heròdot les situa a Escítia però també hi ha qui les ubica a Tràcia, a Anatòlia, a la costa sud del mar Negre, a la regió caucàsica, al nord d'Àfrica... Diodor ubica un grup d'aquestes guerreres «als confins del món habitat» (3, 53,1); per tant, més enllà del món conegut. I tampoc hi ha unanimitat sobre el lloc del qual provenien ni com havien arribat a ser les dones guerreres. Estrabó o Justí, entre d'altres, creuen que eren escites a les quals els havien matat els

marits, la qual cosa havia provocat que s'alcessin en armes per no ser capturades i per venjar la mort dels seus esposos. En qualsevol cas, la seva terra no queda clar quina és però està més enllà de la civilització grega i el fet que no tinguin una zona els atorga més dosi de barbarisme pel fet de no tenir una pàtria.

Heròdot els dedica el llibre IV de les seves *Històries* i, després d'explicar-nos-en els costums, ens introdueix en la relació que mantingueren amb les amazones (IV, 110-118). I aquí és on queda palès que aquestes dones tenen una manera de comportar-se encara més bàrbara que la d'ells. Els epítets que els dedica són *andróctonas* i *oiorpata*, assassines o matadores d'homes. Però, segons l'historiador, aquestes acabaran per fundar, junt amb un grup d'escites, el poble dels sauròmates, la qual cosa les allunya una mica de la idea mítica de les amazones. En qualsevol cas, conserven moltes de les seves característiques:

Des d'aleshores, les dones dels sauròmates segueixen fidels a la seva antiga manera de viure: muntades a cavall acostumen a anar a caçar, ja sigui amb els marits o sense ells; també prenen part en la guerra i porten la mateixa indumentària que els homes (IV, 116).

Cal dir que la veritable amazona és *ánandros*, és a dir, que viu sense cap home, però Heròdot ens refereix la història que hem vist més amunt. Segons Ana Iriarte (2002: 150), es podria entendre com un intercanvi de favors, és a dir, els escites tan sols volien emparellar-se amb elles per tal de tenir fills forts i millorar la raça, i elles tan sols els demanaven el semen. En qualsevol cas, queda clar que el fet d'estar emparellats no comporta que elles deixin els seus costums.

Se les ha volgut assimilar a pobles de dones guerreres de l'antiguitat,¹ però molts dels historiadors posteriors posen en dubte la seva existència, com és el cas d'Estrabó (XI, 5, 3), tot i que ell mateix acaba per convertir el mite en un sistema ginococràtic situat a terres bàrbares.

Les amazones són el paradigma grec de les dones guerreres i la representació de la barbàrie, en l'imaginari hel·lènic. El seu propi nom *a-mázos*, amb l'alfa privativa, és a dir, sense pit, ens dona compte de la seva androgínia i ens palesa que una de les seves funcions com a dona, la d'alletar les criatures, no forma part de la seva manera de fer, tret que evoca un cop més aquesta no civilització del poble de les amazones. Per tant, els herois civilitzadors les han de derrotar. Elles neguen l'ordre establert i odien els homes, als quals tan sols utilitzen per tenir descendència femenina² però no per donar fills en un suposat matrimoni ni a la ciutat. El fet de viure sense marit i sense estar sotmeses a cap home, de crear estats matriarcals en un règim monàrquic, simbolitza

¹ P. Samuel i C. Alonso del Real han estudiat el cas de dones guerreres a llarg de la història.

² És el mateix que fan els homes atenesos, però a l'inrevés, és a dir, l'objecte són ells i no elles.

la negativitat en relació amb l'estat democràtic atenès i, per tant, l'altra cara totalment oposada del món civilitzat.

Apol·lodor (*Biblioteca* II, 5, 9) ens explica que, un cop han concebut, tan sols es queden amb les nenes i tornen els nens als pares respectius:

Les amazones practiquen exercicis virils i quan pareixen, després d'unir-se a un home, crien tan sols les femelles; a més es comprimen el pit dret per tal que no els impedis desaparar, però conservaven l'esquerre per si criaven.

A més, en seguir dedicant-se a la guerra, tot i ser mares, s'entén com una inversió dels rols socials. Heròdot, en la seva *Història* (IV, 90-96), explica el seu comportament quan s'aparellen amb els escites, fent especial èmfasi en el fet que seran aquests i no elles els que abandonin el seu país natal i s'avinguin a seguir els seus costums i normes. Quan s'aparellen ho fan a l'exterior, de manera que tornen a estar en l'antitesi del que era el matrimoni grec, i la casa familiar no és ja la del marit, sinó que s'han canviat els rols. Han trencat l'harmonia en tots els seus aspectes, especialment, en el fet d'adoptar els papers socials que no corresponen al gènere femení.

Estrabó (11,5,1) ens explica la pràctica de l'aparellament: «les unions es fan d'amagat i a la foscor entre qualsevol home i qualsevol dona que hi hagi»; per tant, es fa tot el contrari del que és el matrimoni atenès.

Les amazones no coneixen cap tipus de tasca femenina i estan molt allunyades de la modèlica esposa atenesa i, fins i tot gosaria dir, de la valentia que caracteritza la deessa guerrera, Atena, atès que les armes que utilitzen són els arcs amb què maten de lluny. Tampoc cuinen els aliments, sinó que mengen la carn crua, un altre signe de barbàrie, i es governen mitjançant una monarquia.

Tot porta, doncs, en aquest mite, a una permuta basada en la institució del matrimoni. Des de la visió patriarcal, una dona guerrera és el que podríem dir avui un oxímoron o una contradicció i l'amazona s'arriba a convertir en un híbrid, atès que no és masculí perquè és dona però tampoc femení perquè és guerrera. Fins i tot Lísies en parla com a éssers andrògins i explica la victòria dels atenesos sobre elles, la qual cosa té com a resultat la glòria permanent dels atenesos avant l'oblit del nom de les amazones. Així han estat vençudes i subjugades pels herois civilitzadors o pels mateixos ciutadans atenesos que reafirmen d'aquesta manera l'entitat ciutadana masculina.³

Per tant, no tan sols habiten al límit de les terres conegudes i civilitzades, sinó també fora de les normes que imposa el sistema.

Molts autors ens han explicat els costums d'aquestes dones (Heròdot, Hel·lànic, Diodor de Sicília, Hipòcrates...), però la mitologia vol palesar de manera contundent

3 Martínez López, Cándida (1995): «Las mujeres y la ciudad en las sociedades mediterráneas clásicas». En: Ballarín, Pilar; Martínez, Cándida (ed.). *Del patio a la plaza. Las mujeres en las sociedades mediterráneas. Feminae*. Granada: Universidad de Granada, p. 17- 30.

que constitueixen la negació del món civilitzat i són el símbol de la barbàrie i, per tant, han de ser subjugades.

Apareixen en moltes ceràmiques àtiques, a partir del segle VII aC, i algunes de les amazones van tatuades. Sabem per les fonts històriques que els tracis, un poble bàrbar emparentat amb elles, porten tatuatges com a símbol de noblesa, tot al contrari del que passava entre els grecs, ja que aquests tatuaven els seus esclaus. Per tant, la iconografia ens dona una nova característica per apropar-les als pobles bàrbars. A les mètopes inferiors del timpà occidental del Partenó també hi apareixen en una escena de la guerra que lliuraren els atenesos contra elles, com a representació de la grandesa dels grecs al vèncer-les, és a dir, com a símbol que la polis està per sobre de la barbàrie i allò que és salvatge.

Curiosament també s'han trobat, en tombes de nenes petites, nines articulades de terracota que representen amazones. No queda clar si eren joguines o figuretes rituals, però, en qualsevol cas, aquestes peces formaven part de l'aixovar quotidià.

A través dels textos i de la iconografia anem descobrint tres categories pel que fa al terme *amazones*.

- Dones nòmades de les estepes que porten arc i fletxes, que trobem a diverses zones de la geografia i en diversos moments. Les tenim documentades no tan sols en els textos, que podrien ser més o menys resultat de faules i mites, sinó també per l'arqueologia. Un bon exemple és el descobriment, l'any 1988, per part d'investigadors russos, de restes de dones guerreres escites del segle IV aC. La prova de l'ADN va concloure que era d'una nena d'uns tretze anys a qui varen enterrar amb les armes pròpies de les amazones. Hi ha la convicció, per part d'investigadores i investigadors, que varen existir dones genets a l'anomenada *era escita*, entre el 900 i el 200 aC a les tribus nòmades de llengua persa de l'est d'Europa.
- Reines de les amazones. En tenim el nom d'algunes de creades per la mitologia. Són aquestes les que personifiquen la valentia i la bellesa, però també, i precisament per això, les que hauran d'acabar vençudes pels herois, atès que surten de les normes establertes per a les dones i ocupen el lloc que no els correspon, és a dir, el dels homes. Molt possiblement la font d'inspiració van ser aquelles dones de les tribus nòmades de les quals l'arqueologia ens ha deixat constància. Molts segles més tard (segle XVI), fra Gaspar de Carvajal assegura haver vist dones que acabdillaven exèrcits en arribar al riu, al qual li donaren el nom per les dones que havien vist, riu Amazones.
- Guerreres d'altres civilitzacions i d'altres zones geogràfiques. La literatura egípcia, la persa i d'altres des del mar Negre fins a la Xina ens parlen d'unes dones guerreres, la valentia de les quals és posada en evidència i el seu final

no és la derrota a mans d'un home ni estan estigmatitzades pel seu comportament, ans tot el contrari.

Per tant, no són tan sols personatges mítics amb una simbologia pròpia, sinó que varen existir pobles les dones dels quals es dedicaven també a la guerra. Però el patriarcat grec va voler posar-les d'exemple per tal que ningú sortís del paper que li estava assignat dins la societat. I, per fer-les més perverses, les doten, per una part, d'una característica negativa quan és la dona qui la té, com són la bellesa i l'erotisme, i les situen en terres llunyanes considerades bàrbares.

Podríem parlar de les dones de molts altres pobles que també criden l'atenció dels grecs, com podrien ser les dones perses, famoses per la seva bellesa, que ens les presenten com luxurioses, cruels, intrigants, venjatives i amants del luxe. Causants de la decadència del seu imperi, segons Plató (*Lleis* 694e), Isòcrates (*Panegíric d'Atenes* 150) i tants d'altres, atès que elles eren les encarregades d'educar els seus fills, però com que ja he parlat d'un grup, com és el de les amazones, ara voldria prestar atenció sobre una individualitat, com és el cas de Medea.

Medea

Estem davant d'una de les dones més perverses de la mitologia i la literatura grega. «La bàrbara que se adueñó de su descendencia», segons Ana Iriarte (2002: 138). Filla del rei de la Còlquida, Eetes, i neboda de Circe, la mitologia la fa néixer a la ciutat de Kutaia (actual Kutaïsi).

La seva història està lligada a la de Jàson i els argonautes, que, a simple vista, té tots els elements de conte popular: un noi que marxa als confins de la terra a buscar el velló d'or, passa per moltes aventures fins a trobar-se amb la princesa d'aquell regne llunyà, que l'ajudarà en la seva comesa i es casarà amb ell. Tornaran junts a la terra d'ell, on es proclamarà rei. Però aquí no acaba la història ni la simbologia del mite.

Medea, junt amb Clitemnestra, és el màxim exponent de la perversitat. Són dones que, de manera personal, transgredeixen les normes establertes i ocupen l'espai que correspon als homes, alhora que s'apoderen de les característiques «masculines». Són perverses perquè no es conformen a plorar les seves desgràcies, sinó que, amb determini i engany, aquest últim, tret específicament femení, es venegen del marit.

Medea mata els seus fills per venjar-se de Jàson, que l'abandona per casar-se amb Glauce, filla del rei de Corint, que no és bàrbara. En aquest cas, la protagonista utilitza les seves arts de bruixeria, en enviar com a regal de noces a la núvia una túnica enverinada que, en posar-se-la, es crema. Ja havia demostrat amb anterioritat les seves arts per ajudar els argonautes en el seu viatge i per venjar-se de les filles de Pèlies. Així, la bellesa, l'engany i la bruixeria s'ajunten en aquesta dona bàrbara. Ella representa la

dona perillosa i violenta que actua amb recursos femenins: el verí i no l'espasa, els plors i les queixes per enganyar i no com a sentiments veritables, la immolació d'allò que ella li ha donat al marit, els fills. Fins i tot la seva dida ens desvetlla el seu esperit violent i tem la seva manera d'actuar:

Tinc por que no rumii alguna cosa inesperada, ja que té un caràcter fort i no tolerarà cap mena d'ultratge. Jo la conec bé... (Eurípides, *Medea*, 37-39).

Entre els seus crims també hi ha el fet d'haver enganyat el pare i matat el germà per ajudar Jàson. Amb això demostra que és dona i que té capacitat de previsió. Eurípides posa en boca seva unes paraules que no escauen a una dona i la renúncia al sentiment de maternitat que se suposa que ha de tenir: «M'estimaria tres vegades més estar dreta a la vora d'un escut que no pas parir una sola vegada» (íd. 250-251). I la dida: «Odia els fills i no s'alegra de veure'ls» (íd. 36).

El seu tarannà decidit i la seva manera d'actuar fan que es vegi en ella l'antítesi de la imatge tradicional femenina i, per tal com és una dona emancipada que pensa en el seu destí, mereix formar part del grup de perverses. A més, no cal oblidar que és estrangera, de la Còlquida, i, per tant, d'una altra cultura i manera de fer diferent de l'atenesa i, doncs, digna de ser reprovada pels grecs, poble eminentment xovinista.

Ella actua amb determinació i, fins i tot, amenaçada de mort, es mostra arrogant i orgullosa (*hybris*), la qual cosa l'allunya de la mesura en tot, característica eminentment grega. El seu tarannà decidit i la seva manera d'actuar fan que es vegi en ella l'antítesi de la imatge tradicional femenina. L'orgull i l'altivesa, dues característiques preuades en l'heroi grec, passen a convertir-se, en el cas de ser una dona qui les posseeix, en negatives i acaben per convertir Medea en la perversa que aixopluga en el seu interior mals ètics i morals i, sobretot, es constitueix en l'enemiga.

El seu orgull no està renyit amb el plor que aquí s'entén com a engany. Atempta contra el poder masculí i, per tant, contra els fonaments del poder patriarcal. Té un cos temptador, bellesa i voluntat astuta i recordem que aquelles característiques que donen a l'home el rang d'heroi (bellesa, astúcia i valentia) atorguen a la dona la característica de perversitat.

La seva manera d'actuar implica mals ètics, morals, religiosos i, fins i tot, la mort. I, per si això fos poc, pren la paraula, que és l'instrument polític, l'element clau per participar en els espais públics.

Medea té, doncs, unes característiques que la converteixen en l'encarnació de la perversitat femenina i bàrbara, i és així l'antítesi de la «civilitzada societat grega». Cal tenir en compte també que és neboda de Circe, la maga de *L'Odissea*, emparentada amb Hèlios, que, a la seva vegada, està emparentat amb Apol·lo, una de les divinitats de la medicina i nascuda a la Còlquida, país font de coneixement magicomedicinal.

Com a dona sàvia, és coneixedora dels secrets de la natura i pot preparar beuratges que serveixen per a la cura d'alguns mals però també poden provocar conseqüències funestes. Cal dir que les dones sempre han estat remeieres i sanadores, varen ser les primeres farmacòlogues amb el cultiu i la recollida d'herbes remeieres i amb el coneixement dels secrets de les plantes que es transmetien de les unes a les altres. Però, com es va veure això al món grec? Doncs, les dones que tenien a les mans els poders de curar o que coneixien les herbes quedaren convertides en dones bruixes, en perverses en el millor dels casos i, en el pitjor, en dones monstruoses.

I és que com deia Eurípides en boca d'Hipòlit: «Com menys molesta, és que una dona de no res et sigui a casa, inútil pel seu cor senzill; subtil, l'òdio: no n'hi hagi al meu palau cap que discorri més que a dona no convé. Car la malícia és en les sàvies sobretot que Cipris la genera; la muller ignorant, de pensa curta, no se'n va en fantasi-eigs» (*Hipòlit*, 616 i seg.).

Quan marxa de casa per acompanyar Jàson i els argonautes, s'endú els seus *phármaka*, que havia après a utilitzar d'Hècate, de la qual era sacerdotessa. A partir d'aquell moment i durant tot el viatge, actua amb les seves fetilleries per salvar-se de tots els entrebancs i persecucions que pateix.

Estem davant una dicotomia entre la racionalitat civilitzada i la barbàrie, o entre allò masculí i allò femení, ciutadans i estrangers. Així li recorda Jàson la seva procedència i el guany que ella ha obtingut pel fet d'haver-la portat a Tessàlia: «Tanmateix, per la meua salvació tu has rebut molt més que no pas em vas donar, com tot seguit explicaré. En primer lloc, vius en terra grega i no bàrbara i coneixes la justícia i saps fer servir les lleis en comptes de la rauxa de la força» (Eurípides, *Medea*, 535-540).

Però hi ha més límits que traspassa Medea, en matar els seus fills, en apoderar-se de la seva descendència. No tan sols està matant els fills, sinó que està apropiant-se del dret patern. Sabem per les fonts historiogràfiques que el pare té dret legítim a disposar de la vida dels seus fills i filles. Per tant, tenim un cop més la inversió de rols,⁴ una inversió que es veu reforçada pel discurs d'aquesta dona, en el qual utilitza paraules bèl·liques, i denomina *enemics* els seus rivals i es presenta a si mateixa com una hoplita: «Au, doncs, armat⁵ de coratge, cor meu. Per què trigo a perpetrar aquet crim horrible, però necessari? Apa, mà dissortada, agafa l'espasa, agafa-la, salta la barrera que et durà a una vida angoixada i no siguis covarda. No pensis en els teus fills, que et són caríssims i que has infantat» (Eurípides, *Medea*, 1242-1247).

Així, estem davant una dona que ella mateixa es defineix com a guerrera, i que anteposa aquesta característica a la de mare.

⁴ Cf. Segal, Charles (1966), p. 15-44.

⁵ La paraula que utilitza és *hoplízos*.

A manera de conclusió

Veiem com els mites grecs van configurant aquests conceptes de *bàrbar* i de *feminitat perversa* en la idea d'autoproclamar-se com a poble civilitzat davant de la resta de terres llunyanes i desconegudes, alhora que negativitzen la imatge de la dona que no segueix els estereotips creats pel patriarcat.

Per aconseguir la seva finalitat crearan exemples globals i individuals. Tots aquests mites tenen una finalitat propedèutica i alligonen sobre la conducta recta i, alhora, deixen una constància clara que el poble grec mereix el reconeixement de societat civilitzada oposada a la barbàrie, la crueltat i el salvatgisme.

Podria haver donat molts més exemples col·lectius o individuals, però l'extensió no ho permet i crec que amb els dos exemples he palesat allò que tenia com a objectiu: veure com l'etnocentrisme conforma la idea d'alteritat i la margina a una posició d'inferioritat i, per tant, de subordinació al poble grec i al gènere superior, els homes.

Bibliografia

- ALONSO DEL REAL, Carlos (1967). *Realidad y leyenda de las Amazonas*. Madrid: Espasa Calpe.
- BLAKE TYRRELL, William (1989). *Las Amazonas*. México: Fondo de Cultura económica.
- BRULÉ, Pierre (2001). *Les femmes grecques à l'époque classique*. Paris: Hachette.
- EURÍPIDES (1994). *Medea*. Traducció Àngela Carramiñana. Barcelona: La Magrana.
- EURÍPIDES (1977). *Hipòlit*. Traducció Carles Riba. Barcelona: Clàssics Curial.
- IRIARTE GOÑI, Ana (2002). *De Amazonas a Ciudadanas*. Madrid: Akal.
- JUFRESA, Montserrat (ed.) (1994). *Saviesa i perversitat: les dones a la Grècia Antiga*. Barcelona: Destino.
- MAYOR, Adrienne (2017). *Amazonas. Guerreras del mundo antiguo*. Madrid: Desperta Ferro.
- MOSSÉ, Claude (1990). *La mujer en la Grecia clásica*. Madrid: Nerea.
- PEDREGAL, Amparo; GONZÁLEZ, Marta (ed.) (2005). *Venus sin espejo*. Oviedo: Ediciones KRK.
- PEÑAS, Esther (2021). *De la stirpe de las Amazonas*. Terrades: Wunderkammer.
- POMEROY, Sara B. (1987). *Diosas, ramerias, esposas y esclavas*. Madrid: Akal.
- SAMUEL, Pierre (1975). *Amazones, guerrières et gaillardes*. Grenoble: Complexe.
- SEGAL, Charles (1996). «Eurípides, *Medea*: Vengeance, Reversal and Closure». *Pallas* 45. Toulouse: Presses Universitaires du Midi, p. 15-44.
- ZARAGOZA, Joana. «La construcció social del gènere a Grècia». En: ZARAGOZA, Joana (ed.). *Invisibilitat i poder*. Tarragona: Arola editors, p. 259-279.

Observacions sobre la solidaritat

Elizabeth Russell

Universitat Rovira i Virgili

El concepte de *comunitat* s'entén com un grup de persones que té alguna cosa en comú: una llengua, una cultura, una religió o una ideologia que permet tenir un sentiment de pertinença.¹ El grup forma una unitat en comú. També pot ser un lloc que comparteixen, i aquest lloc podria ser virtual o presencial. Els discursos recents dels anomenats *grups populistes de dretes* estan construint els conceptes de *pertinença* i *no pertinença* de tal manera que serveixin a l'objectiu de promoure la reducció de la comunitat a una comunitat monolingüe i monocultural mitjançant la construcció de murs i fronteres tant reals com en l'imaginari. En lloc de donar suport a iniciatives de solidaritat, el seu objectiu és infondre suspicàcies i por a «l'altre» i definir-lo conceptualment com a objecte.

Les concepcions alternatives de les comunitats urbanes han estat desafiant aquest monoculturalisme durant molts anys. Des de la publicació, el 1994, del llibre d'Alfonso Lingis *La comunitat dels que no tenen res en comú* fins al *Cosmopolis II. Mongrel Cities of the 21st Century* de Leonie Sandercock (2003), aquestes obres i d'altres ofereixen maneres de veure, maneres de ser i maneres de llegir la ciutat amb l'esperança d'establir sentiments de pertinença, empoderament i solidaritat entre els seus ciutadans.

Començo amb una anècdota. Fa mesos, vaig visitar uns amics budistes que viuen a prop de Barcelona. Tenen un jardí amb terrassa, dos gossos, tres gats i un estany ple de peixos daurats. Un matí, en David va sortir a la terrassa i va veure un dels gats al costat de l'estany jugant bastant perversament amb un peix daurat que havia «pescat» i tenia fora de l'estany. En David va allunyar el gat i va veure que el peix amb prou feines

¹ Aquest breu article està dedicat a un amic —Juanjo— que ha fet de la «solidaritat» un dels seus principals objectius ètics a la vida, no només a la seva terra, sinó també a l'estranger en diversos països.

era viu i que tenia les aletes trencades, de manera que va col·locar acuradament el peixet a l'estany entre les plantes, en el propi hàbitat, pensant que acabaria morint. En David se'n va anar a treballar. Al vespre va tornar, va anar a l'estany i es va trobar que dos peixos sans —un peix a banda i banda— subjectaven el peix ferit i nedaven contínuament al voltant de l'estany. Els peixos sans feien torns per ajudar el peix ferit, i el peix va sobreviure! Com es podria anomenar aquest fenomen? És un exemple de solidaritat entre els peixos? Va ser solidari en David tornant el peix a l'estany? El gat semblava aliè a les qüestions de solidaritat, moral i culpabilitat. Però, com podria saber-ho jo amb certesa? No soc un gat!

Les manifestacions de solidaritat —i les protestes per la manca— són cada vegada més visibles en els mitjans de comunicació, en les pintades urbanes i sobretot en els manifestos de protesta digital internacionals i nacionals que podem signar, com ara AVAAZ o Change.org, entre molts d'altres. Però la paraula *solidaritat* és un terme relliscós, ja que es pot definir segons dicta la religió, l'ètica, la llei i també les emocions. I, per cert, són definicions que no necessàriament coincideixen.

L'experiència dels peixos de l'anècdota em porta a parlar d'una novel·la de J. M. Coetzee, premi Nobel de literatura de l'any 2003, que es titula *La vida amb els animals* (1999), que em va ajudar a entendre el significat de la solidaritat, com funciona, tant entre els animals com entre els humans, i a copsar fins a quin punt la solidaritat és innata o apresada i fins a quin punt es pot, fins i tot, imposar.

La novel·la de Coetzee es basa en dues conferències que ell va fer a la Universitat de Princeton (EUA) a finals dels anys setanta, molt abans, doncs, de guanyar el premi Nobel. En lloc de fer les conferències en el format acadèmic tradicional, les va emmarcar dins d'una novel·la metaficcional. Aquestes dues conferències es titulen «Els filòsofs i els animals» i «Els poetes i els animals». A la novel·la, Elizabeth Costello és la principal protagonista. És filòsofa, escriptora i vegetariana, i imparteix les dues conferències a un públic acadèmic. El tema que tria és la crueltat dels humans cap als animals i, tot i que immediatament informa el seu públic que no vol entrar en una polèmica, és conscient que la temàtica de la conferència segurament els molestarà, i és exactament això el que passa. Costello comença fent referències directes a l'holocaust durant el Tercer Reich i vincula les atrocitats comeses pels nazis amb l'explotació, l'abús i el sacrifici d'animals en l'actualitat. El que diu Costello és que la gent que vivia a prop dels camps de concentració o a prop dels camps d'extermini nazis sabia el que hi estava passant, però va optar per ignorar-ho i, de manera similar, avui nosaltres també sabem què passa amb els animals, però preferim ignorar-ho. La seva conferència provoca molta incomoditat i protesta entre el públic, però, ella continua.

Llavors ella pregunta: què és el que separa els humans dels animals i per què existeix aquesta separació?

Costello recorre als filòsofs occidentals (Plató, Aristòtil, Agustí, Tomàs d'Aquino, René Descartes i Immanuel Kant) i els culpa de l'èmfasi que posen, en els seus textos, en la raó humana i la racionalitat que entenen com a conceptes clau per definir la diferència entre humans i animals en la *scala naturae*. La creença que els animals no tenen la capacitat de pensar racionalment els porta a concloure que els humans tenen dret a fer el que volen amb ells. Però, com és possible suposar que els humans som capaços de pensar racionalment i afirmar fermament que els animals no poden pas fer-ho? Com podem saber què pensen o senten els peixos de l'estany?

Costello afirma que els filòsofs s'equivoquen. Assumeixen que saben què és la vida i el comportament animal perquè ells, els filòsofs, són humans. Estic simplificant aquí el contingut de les conferències, les quals són realment estimulants i, al mateix temps, molt controvertides. En aquest sentit, la mateixa Costello es contradia a si mateixa quan, per exemple, admet que les seves sabates i la seva bossa estan fetes de cuir. És a dir, ella també cau en la situació de còmplice.

En tot cas, la pregunta —afegeix Costello— no hauria de ser «què separa els humans dels animals?», i no ho hauria de ser perquè una pregunta com aquesta sempre ens porta de tornada als binarismes polaritzats i desesperats.

És a la segona de les conferències que Costello imparteix, titulada «Els poetes i els animals», on ella ens ofereix un coneixement alternatiu que uniria humans i animals en un sol grup. Troba que alguns poetes com Rilke i Ted Hughes van rebutjar la raó quan escrivien sobre els animals i, en el seu lloc, varen obrir els seus cors a trobar un camí cap als animals a través de l'empatia. És justament l'empatia —que «ho té tot a veure amb el subjecte i poc a veure amb l'objecte»— el que fa que vegem l'animal «com un altre ésser humà» (p. 34-35).

La vida dels animals de Coetzee és una obra complexa perquè planteja la consciència d'esdeveniments històrics i contemporanis que són globals. També és un llibre amb diverses veus que expressen contradiccions i desafiaments a Costello, i assenyalen que les diferents ètnies i religions tenen diferents comprensions dels animals. Una veu és la d'un professor Stern que en la novel·la acusa Costello de dir una blasfèmia. Aquest personatge assenyalava que «l'home està fet a semblança de Déu, però Déu no té la semblança de l'home. Si els jueus eren tractats com a bestiar, no es dedueix que el bestiar sigui tractat com a jueu» (p. 50). Segons un crític de la novel·la de Coetzee, Stern està reduint l'argument de Costello a un símil en lloc d'entendre'l com una metàfora.² L'holocaust, juntament amb la consciència pública del sofriment que implica la paraula, el converteix en la fita del mal en la consciència humana. Costello no anomena l'holocaust explícitament però els membres del públic que l'escolten l'hi connecten.

2 <<http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17533171.2011.533913?scroll=top&needAccess=true>>. [Consulta: 13.07.2021].

Ella diu: «Aquest matí m'han portat en un cotxe per Waltham. Em sembla una ciutat prou agradable. No hi he vist ni horrors, ni laboratoris de proves de medicaments, ni granges, ni escorxadors. Peròestic segur que n'hi ha... Estan al nostre voltant mentre parlo, però nosaltres, en cert sentit, no els coneixem» (p. 21). En cert sentit, no en sabem res. Crec que aquesta frase, tretada del seu context, representa molt bé la situació a la nostra Europa contemporània: els pobres, els immigrants, els sensesostre, els refugiats, així com els individus i, fins i tot, les comunitats senceres que «en cert sentit» s'han tornat invisibles per a nosaltres. Les xarxes de comunicació han tingut un paper important en els actes de solidaritat donant-nos instantàniament l'oportunitat de signar protestes contra la injustícia sense posar-nos en el centre d'atenció. De fet, no hem de sortir de la comoditat de les nostres llars a l'hora de signar. El que sí que perdem és el contacte de nosaltres mateixos amb els entorns físics en què ens movem; els nostres ginys, ordinadors i telèfons mòbils s'han convertit en el nostre Altre, i sembla que ens hem descorporitzat mentre accedim a un món virtual enlloc. La solidaritat virtual és possible i fàcil, però ens fa anònims.

Ara m'agradaria veure un altre cas de solidaritat, o, més ben dit, de la seva manca. Em refereixo a un article que al·ludeix a diverses obres de George Orwell, com ara *Down and Out in Paris and London* (títol castellà: *Sin blanca en Paris y Londres*), publicada el 1933, i a d'altres. En l'article en qüestió, publicat a *The Guardian* sota el títol de «Què hauria fet en George Orwell del món el 2013», Stuart Jeffries, l'autor, planteja el maltractament que Orwell fa de les dones en els seus escrits i comenta l'opinió del filòsof nord-americà Richard Rorty.

El que l'acadèmic Richard Rorty va considerar que era el més horrible de la visió d'Orwell de 1984 va ser que era un món en què la solidaritat humana es feia impossible. Quan objectivem sexualment algú, és a dir, quan tractem algú com menys que humà, llavors la solidaritat humana és, segurament, impossible. Potser si Orwell fos viu avui, escriuria sobre això. No tant «t'ho vaig dir», com «això és molt pitjor del que m'imaginava».³

Solidarity és un substantiu en anglès, un substantiu que no té al seu costat una forma verbal ni adjectival. Això vol dir que sintagmes com ara *concert solidari* o *manifestació solidària* són intransferibles literalment, en dues paraules, a l'anglès. Quins verbs podem utilitzar en anglès per expressar solidaritat? En anglès podem *sentir*, *manifestar*, *expressar*, *mostrar*, *fomentar* i *promoure la solidaritat*. La solidaritat és l'empatia i la compassió amb els altres éssers que potser no tenen veu. Potser és més emocional que racional.

L'article esmentat més amunt de Stuart Jeffries fa referència, entre d'altres, a la novel·la de George Orwell *Down and Out in Paris and London* (1933), novel·la que es basa en una història curta anterior, titulada *The Spike* (1931), en la qual Orwell com-

3 <<https://www.theguardian.com/books/2013/jan/24/george-orwell-britain-in-2013>>. [Consulta: 30.07.2021].

parteix amb els lectors i lectores la seva experiència social de viure amb els sensesostre a Londres.⁴ *Spike* és la paraula que s'utilitzava per designar un local de caritat, un refugi per a rodamons, per a sensesostre, un lloc on podien dormir i tenir una tassa de te gratuïta. El text inclou paraules, amb les quals l'autor es descriu a si mateix i 49 homes i una dona sensesostre, com ara:

- Brut
- Xusma urbana
- Amb panxa
- Caps pelats, peluts, cares arrugades, pits buits, peus plans, músculs caiguts —hi havia tot tipus de malformació i podridura física.

No obstant això, quan les portes de l'*spike* s'obren, i tots els homes hi entren, el conserge del refugi de vagabunds «mira intensament» el narrador (Orwell) i li pregunta: «Ets un cavaller?», i Orwell li respon dient: «suposo que sí». No està clar com el conserge el destria d'entre els altres, però després de mirar-lo de nou, afegeix: «Merda, això és mala sort, *guv'nor*, [quefe'] això és mala sort, sí que ho és», i Orwell escriu tot seguit: «I després se'l va ficar al cap per tractar-me amb compassió, fins i tot amb una mena de respecte».

És un exemple de solidaritat? La preocupació d'Orwell pels pobres i per la pobresa en general són evidents en els seus escrits. Explica a *The Road to Wigan Pier* (1937) que aquest desig de ser un d'ells, d'estar «entre els oprimits i del seu costat contra els seus tirans» era per expiar el seu sentiment de culpabilitat que s'havia anat engrandint des de la seva època de servei, com a policia, a Birmània. En vista d'aquesta constatació, la pregunta que jo em faig aquí és: la solidaritat té a veure amb la compassió, el respecte, la culpa per qui i què ets?

Orwell podria haver-se vestit amb roba esparracada, dormir als carrers i refugis de la ciutat, assumir feines com rentar plats per no passar fam. Però va ser «reconegut» com a «senyor» i aquest fet, i únicament aquest fet, el va fer destacar d'entre els seus companys sensesostre. I aquí paga la pena de citar el que li diu un altre «senyor», que havia caigut en la desgràcia i s'havia enfonsat fins a les profunditats de la societat: «no s'ha de tenir cap pietat amb aquesta escòria. No hauries de jutjar-los amb els mateixos estàndards que homes com tu i com jo. Són només escòria».

Què passa aquí? La primera publicació d'Orwell de *The Spike* va aparèixer el 1931. A *Why I Write* (1946), l'autor afirma que el seu principal objectiu en l'escriptura es basa a augmentar la consciència dels seus lectors alhora que expressar el seu amor pel llenguatge. En definitiva, és un acte de solidaritat, perquè a través de la literatura apel·la «la consciència moral» dels seus lectors, ja que el problema de la pobresa és una qüestió moral.

⁴ George Orwell. *The Spike*. <<http://gutenberg.net.au/ebooks03/0300011h.html#part1>>. [Consulta: 30.5.2021].

Les identitats de grup de gènere, raça, classe i preferència sexual probablement ja no són marcadors útils. Ni tampoc la promoció de la solidaritat, especialment en el sentit que la «diferència» sovint crea binarismes interior/exterior o pertànyer / no pertànyer a. Aquesta és la teoria proposada per Jodi Dean en la seva obra *Solidaritat dels estranys. Feminisme després de les polítiques d'identitat*.⁵ Publicada el 1996, l'autora, malgrat les crítiques contra la universalitat procedents de diverses teories identitàries, proposa de centrar-se en la solidaritat universal en lloc de la identitat. No és el tipus de solidaritat en què ens oposem a *ells* (nosaltres *vs.* ells i elles), sinó on volem dir que tu i jo som iguals, nosaltres amb vosaltres, ens comuniquem i en fer-ho respectem les nostres diferències. Això es pot resumir en el concepte eticofilosòfic africà d'*ubuntu*: «Soc el que soc perquè tots ho som». Aquestes teories de solidaritat basades en una política d'identitat han tingut diverses definicions. Una de les que lligaria amb l'obra d'Orwell és la *petanerització* (*mongrelization*). Un petaner (en anglès, *mongrel*) és un gos de raça indefinida. És un sensesostre en el món dels gossos. Salman Rushdie, però, opta per emprar aquest terme de *petanerització* per descriure la seva novel·la *Els versos satànics*, que ell defineix com una barreja barroca, una mica d'això i una mica d'allò, i és així com la novetat entra al món. És la gran possibilitat que la migració massiva pot donar al món... *Els versos satànics* són per al *canvi per fusió*, una proposta de *canvi per unió*. És una cançó d'amor per a nosaltres mateixos, nosaltres *mongrels* (petaners).⁶ El mateix terme rep un sabor utòpic per part de Leonie Sandercock en el seu llibre *Cosmopolis II. Mongrel Cities of the 21st Century*. El seu objectiu per a la ciutat utòpica es basa en un objectiu comú en l'urbanisme, que també es basa en el desig que tots i totes tinguin la possibilitat de decidir quin tipus de ciutat volen. Podrem posar aquestes pràctiques en marxa?

5 Jodi Dean (1996). *Solidarity of Strangers. Feminism After Identity Politics*. California: University of California Press, p. 7.

6 Salman Rushdie (1992). *Imaginary Homelands*. London: Granta Books, p. 394.

Bibliografia

- BEADLE, G. B. (1978). «George Orwell's Literary Studies of Poverty in England» *Twentieth Century Literature*, vol. 24, no. 2 (estiu, 1978), p. 188-201. <<http://www.jstor.org/stable/441127>>. [Consulta: 09.09.2020].
- COETZEE, J. M. (1999). *The Lives of Animals*. Princeton: Princeton University Press.
- DEAN, J. (1996). *Solidarity of Strangers. Feminism After Identity Politics*. California: University of California Press.
- ORWELL, G. (1931). *The Spike*. <<http://gutenberg.net.au/ebooks03/0300011h.html#part1>>. [Consulta: 20.09.2021].
- ORWELL, G. (1933). *Down and Out in Paris and London*. London: Victor Gollancz.
- ORWELL, G. (1936). *The Road to Wigan Pier*. London: Victor Gollancz.
- ORWELL, G. (1949). *Nineteen Eighty-Four*. London: Victor Gollancz.
- ORWELL, G. (2005). *Why I Write*. London: Penguin.
- RUSHDIE, S. (1992). *Imaginary Homelands*. London: Granta Books.

Civis romanus sum!

Josep M. Escolà Tuset

Universitat Autònoma de Barcelona

Amb aquesta frase, el ciutadà romà lliure de la Roma clàssica proclamava la seva identitat arreu, quan volia reivindicar els drets que se'n derivaven d'acord amb la legislació vigent. No sempre, però, li proporcionava la protecció desitjada. Ciceró, en un dels seus discursos contra Verres, magistrat romà, governador de Sicília, acusat de corrupció, recorda el suplici patit per Publi Gavi per ordre de Verres:

Era batut a vergassades, en ple fòrum de Messina, un ciutadà romà, jutges, i mentrestant no se sentia cap gemec, cap crit del malaurat enmig del dolor i entre els espetecs dels cops, només que aquest: «Soc ciutadà romà». Amb l'esment del seu dret de ciutadania creia que evitaria tots els assots i que allunyaria el seu cos del suplici (Verres, V.162).

Ciceró insisteix, al llarg d'aquest discurs, en el que han patit diferents ciutadans romans a mans dels sequaços de Verres, malgrat els seus crits repetint aquesta proclama dels drets que els atorgava la seva ciutadania romana. Sembla que aquest tipus de situacions es repetien amb freqüència, segons ha dit abans en aquest mateix discurs:

Quan amb aquestes disposicions havia omplert de mercaders la presó, succeïen aquelles infàmies que heu sentit relatar a Luci Sueti, cavaller romà i baró molt distingit, i que sentíreu dir a tots els altres. A la presó eren estrangulats indigníssimament els ciutadans, de manera que ja aquell crit d'imploració: «Soc ciutadà romà», que moltes vegades a les terres més allunyades, entre els bàrbars, ha estat per a molts el recurs de salvació, no era per a ells sinó motiu d'una mort més cruel i d'un suplici més prompte (V.147).

No podem fixar-nos només en situacions tan dramàtiques com aquestes, però és molt possible que, en alguna altra circumstància, algun ciutadà pronunciés aquesta frase amb un to supremacista, com es diria avui. Perquè, quina era l'actitud del ciutadà romà vers els no romans, a Roma i fora de Roma?

En la vida quotidiana de l'àmbit urbà de Roma, els estrangers nouvinguts no sempre eren benvinguts, tema al·ludit també per autors llatins en les seves obres, quan Roma comença a atraure nombrosos forasters. Són citats sovint aquests versos del poeta Horaci, admirador i seguidor dels cànons poètics dels autors grecs: «Grècia, malgrat haver estat sotmesa, captivà el ferotge vencedor i introduí les arts en el feréstec Laci» (*Epístoles* II.1.156-157), a l'hora de referir-se a la influència de la cultura grega en la llatina, com posa de manifest la imitació d'aquella suscitada en les lletres i en les arts del món llatí. Cal dir, però, que alguns autors llatins foren criticats per la seva dependència de les obres literàries gregues.

Malgrat aquest reconeixement horacià, sembla que, en la vida quotidiana, la presència dels grecs no agradava a tothom, tal com en dona testimoni el poeta satíric Juvenal, el qual afirma que la indignació davant algunes situacions inspira els seus versos: «Si els nega la natura, la indignació et fa els versos» (*Sàtira* I.79).

A la tercera sàtira, Juvenal fa explicar a Umbrici, un vell amic seu, els motius pels quals ha decidit abandonar Roma, el principal dels quals és que està tip dels grecs:

No em daré cap vergonya de dir-te ara mateix la mena de gent que avui té gran acceptació entre els nostres rics; jo me n'allunyo a l'acte. No puc tolerar, quirites, una Roma grega... (60-61).

I, doncs, què et creus que és un grec? Et porta en ell mateix un home que serveix per a tot: gramàtic, retòric, geòmetra, pintor, massatgista, àugur, equilibrista, metge, encantador, de tot sap un grec mort de gana. Mana-li pujar al cel, i hi pujarà! En fi, que no era moro ni sàrmata ni traci el qui es posà les ales: havia nascut al bell mig d'Atenes! (74-80).

O sigui, que a Roma hi havia grecs per a tot. A més a més, s'havia posat de moda entre les famílies benestants contractar gramàtics grecs per a l'educació dels seus fills. També abundaven els metges grecs, objecte de crítica per a un altre autor satíric com Marcial, que els dedicà alguns dels seus punyents epigrames. Heus-ne ací un exemple: «Es va banyar amb nosaltres, va sopar alegrement i, a la matinada, aquest mateix Andràgores fou trobat mort. Vols saber, Faustí, la causa d'una mort tan *súbita*? Havia vist en somnis el metge Hermòcrates» (*Epigrames* VI.53).

Plini el Vell, a la seva *Història Natural* XXIX.7, recorda com Cató, que havia estat a Atenes, parlà al seu fill sobre els grecs amb un to també força crític:

Et demostraré que el poble grec és un poble nefast i intractable i pots estar segur que les meves paraules són profètiques: quan aquesta gent arribi a difondre la seva cultura, ho corromprà tot, sobretot, si ens envia els seus metges. S'han conjurat per matar tots els estrangers amb la seva medicina i, a més a més, ho fan cobrant, a fi d'inspirar confiança i matar sense problemes.

Una de les sàtires més comentades de Juvenal és la sisena, totalment misògina, en la qual critica les dones que parlen en grec:

Què hi ha de menys agradable que això que cap d'elles es consideri bonica, si de toscana no se'ns ha tornat grega, si, nascuda a Sulmona, no s'ha convertit en una genuïna ciutadana de Cècrops? Tot ho diuen en grec. Com si per a les nostres dones no fos més vergonyós no saber el llatí! En grec expressen les seves pors, les ires, els goigs, els maldecaps; en grec aboquen els secrets dels seus esperits. I encara més? Sí! Fan l'amor en llengua grega (185-191).

Fins aquí uns testimonis de l'actitud poc acollidora del comportament dels ciutadans romans envers els estrangers arribats a Roma. Juvenal i Marcial parlen en primera persona; Plini transmet una opinió de Cató. El segon objectiu d'aquest escrit és veure com reaccionen uns historiadors romans davant els «bàrbars» i com ho reflecteixen en els seus escrits.

Una lectura, amb una perspectiva diferent de la literària o només històrica, que és la més habitual, dels textos de diferents autors llatins, permet copsar matisos interessants en la presentació dels personatges i fets que tracten. Així, per exemple, l'atenció centrada en les campanyes militars que ens narren els historiadors no ha d'eclipsar-nos la informació que ens donen sobre l'aspecte etnogràfic dels pobles contra els quals lluiten els cabdills romans a la Gàl·lia, a la Britània o a la Germània. Ens interessa, ara i aquí, constatar els comentaris etnogràfics dels historiadors llatins, que continuen la tradició grega, iniciada per Heròdot, de parlar del clima dels llocs i de l'origen, caràcter i costums dels habitants que hi viuen. Se'n poden trobar molts exemples en Cèsar, Sal·lusti o Tàcit, principalment.

Els *Comentaris* de Juli Cèsar sobre la seva campanya militar a la Gàl·lia esdevenen un document molt interessant sobre els pobladors d'aquest territori. Si bé el que busca és justificar el caràcter militar de la seva campanya, circumstància que contamina l'objectivitat política, des de la perspectiva etnogràfica, que és la que aquí ens interessa, proporciona una informació molt abundant i veraç sobre els diferents grups ètnics, obtinguda personalment o a través d'informadors, com quan fa venir mercaders de la Britània per saber la grandària de l'illa, quins són els seus pobles, la seva forma de guerrear, els seus costums i usatges (IV.20.4).

L'inici del llibre primer situa ja el lector sobre el contingut de l'obra: geografia i etnografia de la Gàl·lia:

La Gàl·lia, en la seva totalitat, és separada en tres parts, una de les quals és habitada pels belgues, una altra pels aquitans, i la tercera pels qui en llur llengua són anomenats celtas i, en la nostra, gals. Tots ells es diferencien per l'idioma, les institucions i les lleis. El riu Garunna separa els gals dels aquitans, i el Mâtirona i el Sèquana els separen dels belgues (I.1-2).

Dins del llibre sisè, contraposa costums del gals i dels germànics:

A la Gàl·lia hi ha dues classes de persones... De les dues classes superiors uns són els druides i els altres són els cavallers. Els druides tenen al seu càrrec la religió, oficien en els sacrificis públics i particulars i regulen les pràctiques religioses [...] (5) Ells són els qui decideixen gairebé en tots els conflictes públics i privats... (XIII.3 i 5).

Els druides no solen prendre part en les guerres, ni paguen impostos com tothom; estan dispensats del servei militar i de tota mena de càrregues... (XIV.1).

Els germànics tenen uns usatges molt diferents. No tenen druides que presideixin el culte, ni tampoc es dediquen gaire a fer sacrificis [...] (3) Es passen la vida en les caceres i la pràctica de les armes (VI.21.1 i 3).

No practiquen l'agricultura, i llur aliment consisteix, sobretot, en llet, formatge i carn. No hi ha ningú que posseeixi un tros de terreny determinat, una heretat pròpia; però els magistrats i els prohoms cedeixen per un any, als clans i als grups de parents que viuen junts, una extensió de terra allí on els sembla bé i, al cap de l'any, els fan canviar de lloc (VI.22.1).

El coneixement que té Cèsar de les qualitats dels diferents grups ètnics del territori li permet organitzar l'estratègia militar més adient: «Cèsar creia que així tota la Gàl·lia estaria segura, si els belgues, que eren els més valents, i els hedus, que eren els de més influència, tenien plantat l'exèrcit al davant» (VIII.54.5).

En l'aspecte conceptual, es pot captar com el terme *barbarus*, heretat dels grecs, té, molt sovint, una connotació negativa, perquè se l'identifica amb un risc i perill per al poble romà, com es pot comprovar amb els dos textos següents de Cèsar:

El Rin [...], ja prop de l'oceà, es parteix en diversos braços tot formant moltes illes grans, bona part de les quals són habitades per pobles fers i bàrbars, als quals pertanyen uns que hom diu que es mantenen de peix i d'ous d'ocell (IV.10.4).

Volusè, després d'haver explorat totes les regions, segons que pot ésser-li permès a qui no gosa baixar de la nau i arriscar-se amb els bàrbars, al cap de cinc dies torna al costat de Cèsar i li refereix el que ha observat (XXI.1.9).

Gai Sal·lusti (86-35 aC) narra la guerra dels romans contra Jugurta, que durà de l'any 111 al 105 aC, al regne de Numídia, al nord de l'Àfrica. Segueix també la tradició de transmetre informació, en aquest cas, d'un territori i dels seus habitants, on es desenvolupa l'acció, desconeguts llavors per la majoria de possibles lectors. A Roma hi havia molt d'interès i curiositat per saber coses dels llocs llunyans on arribaven les seves legions. Els historiadors ho sabien i, per això, relataven el que veien i, sobretot, el que els sorprenia. Sal·lusti ho va saber aprofitar:

La gent de l'Àfrica és robusta de cos, àgil, resistent a les fatigues. La major part moren de vells, llevat dels qui moren en la guerra o destrossats per les feres; poques vegades la malaltia s'emporta ningú. Cal afegir que hi ha molts animals de mena verinosa. (7) Sobre els homes que ocuparen primer l'Àfrica i els qui després se'ls uniren, i com després es mesclaren entre ells, encara que diferint de la tradició, ho exposaré, tan breument com pugui, segons el que em traduïren d'uns llibres púnics... (XVII.6-7).

L'Àfrica fou habitada en un principi pels getuls i els libis, gent rude i inculta, que s'alimentaven de carn de salvatgines i d'herba dels pasturatges, com el bestiar. (2) Es governaven sense usatges, sense lleis i sense autoritat de ningú; anaven errants, dispersos i tenien per domicili el lloc on els sorprenia la nit (XVIII.1-2).

No es pot deixar de banda dir alguna cosa de Titus Livi (c. 59 aC - 17 dC), encara que la seva *Història de Roma* està centrada, sobretot, en Roma com a protagonista dels fets històrics que s'hi narren. Tot i així, són interessants algunes descripcions de l'organització de la societat dels primers temps de Roma: Numa organitzà el calendari, instaurà els dies fastos i nefastos, creà el flamen, sacerdot permanent dedicat a Júpiter... (I.XIX-XX); Servi Tul·li establí el cens segons la possessió de les riqueses de cadascú, repartí les classes i les centúries (I.XLII-XLIII), etc.

D'altra banda, el prefaci de la *Història de Roma*, on Livi justifica emprendre aquesta obra per la satisfacció de poder recordar les gestes del millor poble del món, traspuja una intenció moralitzant en exposar l'evolució de la ciutat que «a partir d'uns inicis humils ha crescut fins a arribar en un punt en què ja li pesa la seva pròpia grandesa». Hi apareix un punt de pessimisme sobre la situació contemporània.

Publi Corneli Tàcit (55 - c. 120), ciutadà implicat en la política, que va ser senador i cònsol, fou un historiador prolífic quant a la seva obra. Obres seves són els *Annals* i les *Històries*, que presenten una narració pròpia de qui ocupà càrrecs públics. En canvi, aquí ens interessa més centrar l'atenció en dues monografies: una *Sobre la geografia, costums, maneres i tribus de la Germània*, títol prou explícit del seu ambiciós projecte, i, l'altra, amb el títol *Agrícola*, nom del sogre de Tàcit, a qui fou encomanat el govern de la Bretanya de l'any 78 al 85. Ambdues obres, amb força informació de caràcter etnogràfic, inclouen un missatge moralitzant: contraposar el poble germànic, primitiu, natural

i fort (idealització romàntica), amb el poble romà contemporani, decadent, i honorar la figura d'Agrícola, exemple de l'antic esperit romà.

Una selecció, només d'uns quants fragments de la primera d'aquestes dues obres, permet d'il·lustrar el seu interès etnogràfic sobre l'origen, l'organització política, la religió i el ritual funerari dels germànics:

Jo crec que els germànics tenen el seu origen al seu mateix territori i que no s'han barrejat amb altres pobles arribats, perquè antigament els que volien mudar de sojorn no anaven per terra sinó en navilis (II.1).

Escullen els seus reis per la seva noblesa i els capitans pel seu valor. El poder dels reis no és absolut ni perpetu; els cabdills, més que per l'autoritat, governen per l'exemple (VII.1).

Els cabdills resolen les coses poc importants: els afers més transcendents són tractats en una junta general, després de ser considerades pels cabdills (XI.1).

Mercuri és, de tots els déus, el que més honoren i creuen que és lícit sacrificar-li també víctimes humanes en determinats dies. Aplaquen Hèrcules i Mart immolant animals permesos. Una part dels sueus també sacrifica en honor d'Isis (IX.1).

Cap sumptuositat en les exèquies; només observen això: que els cadàvers dels il·lustres barons són cremats amb certes llenyes. (2) No s'acumulen dalt la pira vestits ni perfums; a cadascú cremen amb llurs pròpies armes, i alguns amb el cavall (XXVII.1-2).

Tàcit tanca aquest últim capítol amb aquestes paraules, que fan palesa la planificació d'aquesta obra: «Aquestes coses he pogut conèixer, en general, de l'origen i costums de tots els germànics; ara explicaré les institucions i usatges de cada nació i en què difereixen i quins foren els pobles que emigraren de la Germània a la Gàl·lia» A partir, d'aquí, doncs, exposa característiques pròpies dels diferents grups ètnics que habiten a la Germània. En pot ser una mostra el text següent:

Els estis treballen en el conreu dels forments i dels altres productes de la terra, més tenaçment del que podia esperar-se de l'habitual apatia dels germànics; i encara exploren el mar i, de tots, són els únics que recullen l'ambre (que ells anomenen *glesum*) pels baixos fons i per la costa. (5) Com a bàrbars que són, ni han cercat ni han trobat quina sigui la seva naturalesa, ni de quina manera es produeix. Encara més, per llarg temps, jagué abandonat enmig de tot el que el mar llança, fins que el nostre amor al luxe li donà valor. Ells no en fan cap ús: bast el recullen, el porten informe i es meravellen del preu que en reben (XLV.4-5).

Si abans he fet referència a la identificació del bàrbar com a perillós, aquí es percep la consideració del bàrbar com a inculte, perquè no apreciava un producte que per als romans constituïa un luxe.

Tàcit escriu també la biografia d'Agrícola, «destinada a honorar la memòria del meu sogre Agrícola, com a expressió de pietat filial» (III.3). Al final del novè capítol, interromp la biografia d'Agrícola per tractar de la situació i els pobles de la Bretanya:

Descriuré la situació i els pobles de la Bretanya, de la qual cosa molts escriptors han tractat, no per a comparar-me amb ells en art o enginy, sinó perquè aleshores fou per primera vegada dominada; així, el que els antics, no essent encara ben conegut, ornaren d'eloqüència, serà ara tractat segons la realitat. (2) La Bretanya, que és la més gran de les illes conegudes pels Romans, per la seva posició geogràfica i astronòmica, s'estén per orient enfront de la Germània, per occident vers Hispània, i encara els gals la veuen per la banda de migjorn; el seu nord, com que no té terres davant, és batut per l'ampla mar oberta. (3) Els autors més eloqüents, Livi, entre els antics, i, entre els moderns, Fabi Rústic, compararen la configuració total de la Bretanya a una escudella llargueruda o a una doble destral (X.1-3).

Després d'aquesta curiosa descripció geogràfica, aborda ja l'aspecte etnogràfic, amb aquest apunt de caràcter moral sobre l'afebliment que pot comportar una llarga pau:

Roman encara obscur, com és natural entre bàrbars, quins foren els primers pobladors de la Bretanya, si indígenes o forasters. (2) Els tipus són diferents i, per això mateix, diverses les conjectures; car els cabells rossos i la forta musculatura dels que habiten la Caledònia demostren un origen germànic... (3) Això no obstant, és de creure que els gals varen poblar l'illa veïna. (4) El culte llur i les supersticioses creences hi trobaràs; la llengua no és gaire diferent; tenen idèntica audàcia a provocar els perills i, quan són arribats, idèntica por a fugir-los. (5) De totes maneres, els britans mostren major ferotgia, com gent no afeblida encara per una llarga pau; car bé sabem que els gals s'havien distingit en les guerres; més tard, amb la pau, hi entrà la indolència i perderen juntament el coratge i la llibertat (XI.1-5).

Convé remarcar el fragment del capítol XXI.2-3, on Tàcit torna a incidir en una reflexió moral amb el colofó de l'última frase:

Feia instruir en les arts liberals els fills dels primats i mostrava preferir el natural talent dels britans a l'aplicació dels gals, aconseguint que els que adés refusaven la llengua romana en comencessin a desitjar l'eloqüència. (3) D'on, a més, en vingué que s'honoraren de la nostra manera de vestir i molts duïen toga; i lentament davallaren fins a agradar-se dels vicis, dels pòrtics, dels banys, dels refinaments dels convits; i entre aquells incauts prengué nom de civilització el que no era res més que instrument de servitud.

En el capítol XXX.6-7, Calgac, cabdill brità, parla davant la multitud, friso de combatre contra els amenaçadors romans:

Pirates del món, quan, després que tot ho han devastat, els han mancades terres i van explorant el mar; avars si l'enemic és ric, ambiciosos si l'enemic és pobre, són tals que ni l'Orient ni l'Occident els han saciat; són els únics a cercar amb igual afany els rics i els pobres. (7) Amb falsos noms, del furtar, de l'assassinar, de l'espoliar, en diuen domini, i de la desolació, un cop l'han feta, pau.

Aquí, com en el final del text anterior, també es pot captar una altra reflexió irònica, però profunda, de Tàcit, expressada mitjançant el cabdill brità, quan li fa dir que els romans de la desolació en diuen pau. M'atreveixo a dir que avui també podem trobar exemples de jocs de paraules en la política. Són propis de la política assimiladora dels imperialismes, avui més subtils que en l'antiguitat, però no menys identificables.

Civis romanus sum! es repetien molts ciutadans de Roma, quan veien, preocupats, que la ciutat s'omplia de grecs, o quan llegien, satisfets, les històries dels seus soldats en terres dels bàrbars. Aquesta identificació no els solucionà tots els problemes, però els omplia d'orgull.

(No he incorporat en aquest article l'obra històrica d'Ammià Marcel·lí (330-400), rica en digressions geogràfiques i etnogràfiques. La seva cronologia i el diferent context social en què viu fan que no hi encaixi plenament.)

Bibliografia

- ALBRECHT, M. von (1999). *Historia de la literatura romana desde Andrónico hasta Boecio*. Barcelona: Herder.
- CONTE, G. B. (2005). *Letteratura latina. Manuale storico dalle origini alla fine dell'impero romano*. Firenze: Le Monier.
- GUZMÁN ARMARIO, F. J. (2003). «El relevo de la barbarie: la evolución histórica de un fecundo arquetipo», *Veleia*, 20: 331-340.
- LÓPEZ RAMOS, J. A. (2008). «*Excursus*, etnografía y geografía: un breve recorrido por la tradición historiográfica antigua (de Heródoto a Amiano Marcelino)». *Nova Tellus*, 26-1: 259-319.

* La traducció de la majoria dels textos procedeix dels volums corresponents de la col·lecció de la Bernat Metge, amb algunes intervencions puntuals meves.

Nota biogràfica

JOAN JOSEP PUJADAS (Barcelona, 1951) és doctor en Lingüística i Antropologia per la Universitat de Barcelona (1977), catedràtic d'Antropologia Social a la Universitat Rovira i Virgili (URV) des del 1998, professor distingit des del 2015 i actualment catedràtic emèrit. Ha estat degà de la Facultat de Lletres de la URV (1994-1997) i president de la Federació d'Associacions d'Antropologia de l'Estat Espanyol (1990-1996). És membre fundador de l'Institut Català d'Antropologia i president de l'ITA. Associació d'Antropologia. Va fundar el 1989 el doctorat en Antropologia Urbana de la URV, que va coordinar fins al 2001. Entre el 2001 i el 2005 va coordinar el doctorat internacional en Estudis Urbans.

Etnogràficament ha treballat al Pirineu i n'ha estudiat l'etnolingüística (1973-1982), les diàspores i migracions cap a les ciutats (1980-1999) i les relacions transfrontereres (1998-2018). Ha realitzat etnografia urbana a Barcelona, Tarragona, Quito i Lisboa, tot emfatitzant l'estudi dels conflictes socials des de l'etnicitat, el multiculturalisme i les mobilitzacions veïnals. En els darrers deu anys ha substituït la ciutat per la regió metropolitana com a objecte d'estudi, i ha prestat una atenció especial a analitzar-ne els espais de vida i la mobilitat quotidiana. Paral·lelament, ha dedicat diverses publicacions al mètode biogràfic i a la història de l'antropologia catalana, vista des de les connexions amb l'exili republicà espanyol del 1939 a Mèxic.

Ha publicat nombrosos articles en revistes nacionals i internacionals, i és autor, coautor o compilador de nombrosos llibres. En destaquem: *Aladradas y Güellas: trabajo, sociedad y cultura en el Pirineo Aragonés* (amb D. Comas d'Argemir) (1985); *Los barrios de Tarragona: una aproximación antropológica* (amb F. Bardají) (1987); *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica* (amb J. Cucó) (1990); *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales* (1992); *Etnicidad: identidad cultural de los pueblos* (1993); *Estudios de antropología social en el Pirineo aragonés* (amb D. Comas d'Argemir) (1994); *Andorra, un país de frontera: Estudi etnogrà-*

fic dels canvis econòmics, socials i culturals (amb D. Comas d'Argemir) (1997); *El segle xx. La modernització a Andorra* (amb M.J. Lluelles, D. Comas d'Argemir i X. Sáez) (2004); *Cada casa és un món: Família, economia i arquitectura a la Cerdanya* (amb M. Soronellas i G. Casal) (2007); *Els Castellans de Tarragona 1926-2006* (amb Ll. Balart, À. Conesa, C. Oriol i A. Pallarés) (2008); *Etnografia* (amb J. Roca, J. i D. Comas d'Argemir) (2010). Recentment (2018) ha coordinat un número monogràfic en homenatge a Claudi Esteva Fabregat a la revista *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* on està preparant actualment un número especial sobre memòries socials.



Aquest volum homenatja al professor i investigador Joan Josep Pujadas i aplega divuit textos d'experts en antropologia, filologia i història. Es divideix en cinc parts: 1. Connexions biogràfiques i continuïtats acadèmiques, 2. Apunts per a una història de l'antropologia, 3. Antropologia urbana, 4. Epistemologia i mètode i 5. Mirades còmplices: identitat i alteritat.