

Encarnación Aguilar Criado  
(Coord.)

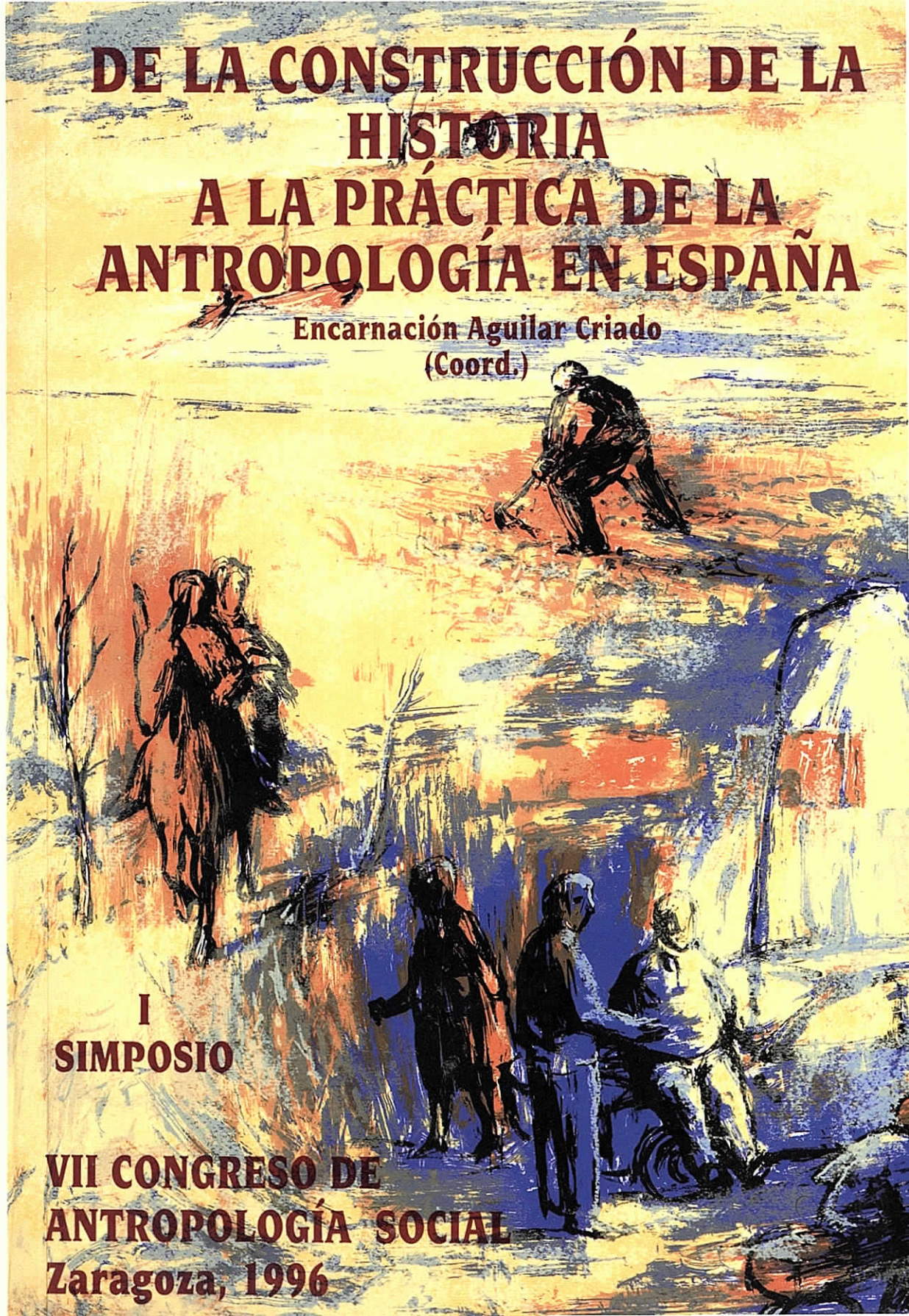
DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA A LA PRÁCTICA DE LA ANTHROPOLOGÍA EN ESPAÑA

# DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA A LA PRÁCTICA DE LA ANTHROPOLOGÍA EN ESPAÑA

Encarnación Aguilar Criado  
(Coord.)

I  
SIMPOSIO

VII CONGRESO DE  
ANTHROPOLOGÍA SOCIAL  
Zaragoza, 1996



# VII CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Zaragoza  
16 a 20 de septiembre de 1996

\* \* \*



INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA



FEDERACIÓN DE ASOCIACIONES DE ANTROPOLOGÍA  
DEL ESTADO ESPAÑOL



I  
SIMPOSIO

De la construcción  
de la Historia a la práctica de la  
Antropología en España

Coordinadora  
Encarnación Aguilar Criado

© (de los textos): los autores.  
© (de la edición): Instituto Aragonés de Antropología  
Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.  
C/ Domingo Miral, 4  
Edificio Servicios  
Universidad de Zaragoza  
50009 ZARAGOZA

*Depósito Legal:* Z - 1195 - 96  
*ISBN:* 84 - 921530 - 4 - 0 (Obra completa)  
*ISBN:* 84 - 921530 - 9 - 1 (Volumen Simposio I)

*Diseño cubierta:* Ignacio Fortín  
*Maquetación:* Carlos González Sanz  
*Imprime:* COMETA S. A.  
Ctra. Castellón, Km. 3,400  
Zaragoza

*Impreso en España - Printed in Spain*

## ÍNDICE DEL VOLUMEN

INTRODUCCIÓN.....	9
Encarnación Aguilar Criado De la construcción de la historia a la práctica de la antropología .....	11
LAS OTRAS TRADICIONES DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESPAÑA.....	21
Fermín del Pino ¿Abogado o antropólogo? La obra etnológica de Joaquín Costa y su pluralidad disciplinar y contextual .....	23
Eloy Gómez Pellón El discurso jurídico en los orígenes de la Antropología Social en España. El caso de Asturias como exponente .....	55
Fermín del Pino y Pilar Romero de Tejada Costumbres y contratos matrimoniales en la tradición etnojurídica española. El caso de los premios de la Academia de Ciencias Morales .....	73
José Luis González Arpide De identidades y nacionalidades (la construcción de la Antropología en León) .....	89
Cristóbal Gómez Benito Conocimiento científico y conocimiento práctico local en la teoría y la práctica de la modernización de la agricultura en Joaquín Costa .....	95
F. Xavier Medina Telesforo de Aranzadi: un antropólogo vasco en la Cataluña de principios de siglo .....	111
Carmen Ortiz García La antropología española en el primer tercio del siglo XX: líneas de continuidad y rupturas .....	121

<b>LA PRÁCTICA DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESPAÑA .....</b>	<b>131</b>
Josep Maria Comelles De la práctica etnográfica a la práctica clínica en la construcción del Estado contemporáneo en España .....	133
Davydd J. Greenwood Estudiarnos a nosotros mismos: un problema falso y una ideología coercitiva .....	153
Llorenç Prats La marginalidad de la antropología española y su incidencia en la historia disciplinar y en la práctica profesional .....	167
Enma Martín Los estudios sobre inmigración en la antropología española: desde 1960 hasta nuestros días .....	177
Montserrat Iniesta El museógrafo como autor o tribulaciones del antropólogo metido a conservador del Patrimonio en los noventa .....	189
Esther Fernández de Paz El Patrimonio Etnológico en la práctica antropológica: de la iniciativa aislada al proteccionismo oficial .....	205
Juan Agudo Torrico Patrimonio Etnológico e Identidades: los nuevos contenidos ideológicos del trabajo etnográfico en Andalucía .....	219
<b>CONTENIDO POR VOLÚMENES .....</b>	<b>235</b>

## INTRODUCCIÓN





# DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA A LA PRÁCTICA DE LA ANTROPOLOGÍA

ENCARNACIÓN AGUILAR CRIADO

Departamento de Antropología Social, Sociología y Trabajo Social  
Universidad de Sevilla

La historia de la antropología ocupó un lugar preferente en las preocupaciones de los antropólogos españoles en la década de los ochenta, el tema se instituyó como objeto de reflexión de numerosas investigaciones en el contexto de la consolidación de la disciplina a niveles académicos, momento especialmente idóneo para legitimar la naturaleza autóctona de un modelo de antropología que resultaba de su adaptación, más o menos exitosa, a los elaborados desde tradiciones consideradas como hegemónicas que mal podían adecuarse a “una antropología sin colonialismo” y al contexto cambiante de la realidad española de los años setenta, que ofertaba hechos sociales, temas y problemas de estudios distintos a los que había abordado la antropología tradicional. Una antropología que se elabora desde una posición considerada como periférica a niveles teóricos, y que se practica dentro de unos contextos políticos y académicos también distintos a los de las llamadas “antropologías centrales”.

La eclosión de la antropología como disciplina académica coincide con la efervescencia social de la transición política que, al afrontar la construcción

del Estado Español en términos de autonomía política, ofreció a los antropólogos nuevas posibilidades de reflexión en un tema tan específicamente suyo como es el de “la etnicidad”, en este caso, referido a los diferentes universos identitarios que conforman la diversas entidades político-culturales sobre el que se construye un nuevo modelo de Estado.

El contexto académico y sociológico de la España de los ochenta sirvió de fondo a una naciente antropología, que, en lo que refiere a la elaboración de su historia se movió en dos direcciones complementarias. La primera obedecía a su preocupación, como disciplina, por establecer su posición en el contexto de las otras tradiciones antropológicas a nivel mundial. La segunda se derivaba de su propia definición como ciencia de la diversidad cultural, que por tanto se enfrentaba al reto de estudiar y señalar las peculiaridades de la variabilidad étnica del Estado español. De ahí que el rescate de la rica tradición de los estudios del folklore de finales del XIX se convirtiera en una prioridad que cubría amplia y estratégicamente ambos objetivos: mostrar unas raíces que legitimaban la larga trayectoria de la

preocupación antropológica en España, y reconocer, a través de los materiales de estudios de esos folkloristas, la variante conformación de las distintas culturas existentes en el seno del Estado Español.

Fue un proceso mediante el cual realizamos una reflexión sobre el pasado que, en parte, venía a dar respuestas a necesidades del presente. Un modelo, de otro lado, nada novedoso a lo que ya habían hecho otras tradiciones antropológicas, y que en realidad es una práctica bastante extendida en la historia de cualquier disciplina científica. En esencia, caracterizada por una selección adecuada de ideas, hechos y personalidades, que instituyéndose en las líneas de reflexión científica prioritarias o en los héroes fundadores por antonomasia, han tendido a cosificar un modelo dominante de lo que fueron trayectorias divergentes y mucho más complejas en sus orígenes.

En el caso español no se trataba de inventar nada, pues ciertamente la riqueza teórica y metodológica en la que se desarrolló la mayor parte del discurso folklorista en el XIX fue un hecho, que de otro lado permitía, al resaltar las evidentes conexiones que tales estudios tuvieron con el pensamiento evolucionista, situar los orígenes de la antropología española en el mismo contexto intelectual y cronológico en el que tradicionalmente se sitúa el nacimiento de nuestra disciplina a nivel mundial. Así, los folkloristas españoles, convertidos en el eslabón perdido de la pretendida línea de continuidad entre la investigación antropológica del XIX y el XX en España, venían a dar respaldo a una disciplina que tenía en nuestro país una trayectoria histórica más larga que la

relativa proximidad de los años setenta. Una trayectoria que, desde luego, se asumía con mayores discontinuidades que la de otras tradiciones, y que obedecían al desigual impacto de las ciencias sociales en un modelo de estado liberal no plenamente consolidado como fue el nuestro desde mediados del XIX. La dictadura franquista se encargaría de arrojar más sombras sobre ese modelo incipiente de antropología en el primer tercio del siglo XX.

Es cierto que las aportaciones de otros campos científicos, tales como el derecho, la filosofía y la medicina, fueron señaladas por algunos de nuestros historiadores, como disciplinas que confluyeron en la elaboración de un discurso antropológico, caracterizado a fines del XIX, por su posición liminar entre la ciencias sociales y las naturales. Pero creo que, de alguna forma, el quehacer de los folkloristas, quizás apoyados en la diversidad y hasta institucionalización de sus estudios, así como su relación, más o menos evidente, con los proyectos regionalistas de la España de fines de siglo, ha tendido a fijar excesivamente este campo como el directo antecesor de la antropología, cuando lo que las fuentes nos enseñan es que en realidad estos folkloristas fueron médicos, juristas o literatos que confluyeron en la recolección y el estudio de la "cultura popular" desde preocupaciones teóricas elaboradas dentro de sus respectivos campos disciplinares. Y desde luego al calor de un movimiento de regeneración social que llevaría a un sector de la intelectualidad de la época a diseñar las bases desde las que debía hacerse la renovación y modernización de las caducas instituciones económicas, so-

ciales y políticas de la España de fines de siglo.

Este contexto específicamente español tendió a dar forma a una preocupación más amplia, que está en la base misma de la concepción de la antropología como campo de estudio, cuyos orígenes hay que situar a partir del siglo XVIII, cuando se desarrolla un discurso de reflexión racional sobre el hombre, en torno tanto a la unidad de la especie, como a sus distintas líneas de evolución y diversidad, preocupación que conducirá a que ese discurso se concrete, más o menos confusamente, unas veces como Antropología Física, otras como Antropología Psíquica o Filosófica y otras como Antropología Social.

La producción bibliográfica posterior ha ido matizando y enriqueciendo las primeras interpretaciones del pasado de nuestra disciplina, por eso pienso que estamos en situación de volver a mirar ese pasado con mayor precisión, y sobre todo con "una mirada más distante". Lo que proponemos es un recorrido histórico de ida y vuelta, que nos permita examinar nuestro pasado, no tanto para legitimar nuestro presente, sino para analizar éste, en parte, como resultante de aquél. De ahí el doble objetivo de este Simposio: en primer lugar no ya la historia de la disciplina, como la reflexión sobre la "construcción" de la misma. Y en relación a esta propuesta abordar, en segundo lugar, cuál o cuáles han sido el/los modelos resultantes de nuestro desarrollo como disciplina, mediante el análisis de los temas y problemas que han constituido y constituyen en la actualidad los objetos prioritarios de reflexión, de trabajo y estudio de los antropólogos españoles.

En el fondo pretendíamos dar respuesta a un problema más general, que subsiste como principal preocupación de este Simposio: el de la especificidad del modelo de la antropología española en el marco de los diferentes modelos de la antropología a nivel mundial, entendidos como resultantes de distintos paradigmas teóricos nacidos de trayectorias históricas y de contextos sociales diferentes en los que unos y otros fueron concebidos, cuyo desarrollo dio lugar a tradiciones y escuelas que, de forma general, responden a lo que conocemos como las antropologías "centrales" y las "periféricas".

El modelo desde el que fue formulado la naciente antropología de los años setenta centró en la variabilidad étnica del Estado Español sus objetos de reflexión sobre los que elaborar teorías interculturales y por tanto se focalizó en una reflexión sobre nuestros "otros cercanos", más que sobre los "otros lejanos". Fue un modelo que tendió a legitimarse a posteriori, cuando su concepción fue propiciada, a partes iguales, por la incipiente institucionalización académica de la propia disciplina y, la ausencia de una política que priorizara investigaciones fuera del contexto español. Quiero decir que el estudio sobre "nosotros mismos" tuvo más de necesidad que de elección, y no obstante a partir de entonces, tal modelo tendió a implantarse y a justificarse desde posiciones, ciertamente legítimas, de los que abogaban por una antropología autóctona, ausente del discurso colonialista en el que habían sido concebidas las tradiciones consideradas centrales en la disciplina.

De forma que durante los años setenta prevalecieron las críticas a los

aspectos teóricos y sobre todo metodológicos en los que esa antropología había desarrollado sus investigaciones. Esta tendencia determinó una postura, militante en muchos casos, mediante la cual todo trabajo de campo fuera del marco autóctono fue visto como "sospechoso" de espíritu colonizador. Aunque es bien cierto que estos se siguieron realizando en lo que refiere al ámbito latinoamericano, respondiendo a las históricas relaciones culturales entre España y Latinoamérica y al consiguiente concurso de instituciones administrativas que financiaron tales investigaciones. Creo que esta tendencia ha sido en parte superada, y pienso que las nuevas generaciones de antropólogos no evalúan tanto en términos ideológicos la elección de su campo de estudio, y parece lógico que si el modelo de antropología sobre nosotros mismos sigue prevaleciendo es en la medida que ha creado una tradición, ya bien consolidada, en líneas de investigación y temas, que se priorizan a la hora de su financiación.

Estas serán algunas de las cuestiones sobre las que reflexionaremos en este Simposio, cuya primera parte refiere a la reflexión histórica ("la protohistoria de la antropología española"). La figura de Joaquín Costa, central en el mismo, nos permitirá abordar "las otras tradiciones de la antropología en España", en la que el concurso del campo jurídico fue evidente. La relación entre Derecho y Antropología ha sido una constante en los orígenes de definición de este campo, tanto en la tradición europea como en la americana. Estamos demasiado familiarizados con las aportaciones de Morgan, Maine y Bachofen, como para no entender que instituciones

sociales como el matrimonio, la herencia y la familia interesaran a los juristas, sobre todo, cuando a partir de la Ilustración nació la preocupación por la génesis de los aspectos normativos tanto sociales como políticos.

Un primer grupo de comunicaciones profundizará en las relaciones entre ambos campos. Fermín del Pino, en lo que constituye la conferencia inaugural del Simposio, analiza el papel prevalente de la obra de Joaquín Costa que va desde el derecho consuetudinario, la economía popular y el folklore. Su papel como investigador directo en las prácticas consuetudinarias de su tierra, el Alto Aragón, sus trabajos de síntesis teórica: "Derecho Consuetudinario en España" (1896-98), su papel como impulsor y difusor de la práctica de recogidas de datos directos, que propició desde su labor en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, en el Ateneo de Madrid y en la Institución Libre de Enseñanza son enjuiciadas en el contexto sociológico de una intelectualidad que tras la Revolución de 1868, recorrería el camino desde el Krausismo al krausopositivismo, y enunciaría algunos de los más interesantes proyectos de modernización de la España decimonónica.

Gómez Pellón aporta datos muy clarificadores sobre el contexto político en que los estados liberales del XIX realizaron un esfuerzo codificador, determinando el nacimiento de un derecho menos abstracto y más técnico, y la creación en Alemania de la Escuela del Derecho Histórico, que prestaría especial atención a la fuerza de la costumbre, de la tradición y de la oralidad. Sus aportaciones ofrecen

pruebas sobre las evidentes conexiones entre juristas y la antropología española del XIX, con detenimiento en el caso de Asturias. Apuntando como razones a su falta de institucionalización académica al hecho de estar ligada al krausismo y al evolucionismo, lo que es lo mismo, al pensamiento heterodoxo de los renovadores de finales del XIX.

Un segundo grupo de comunicaciones ofrecen datos empíricos sobre algunas de las investigaciones jurídicas que obtuvieron el premio de Derecho Consuetudinario, instituido por Joaquín Costa en la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Fermín del Pino y Romero de Tejada analizan el trasfondo teórico y, sobre todo, la riqueza etnográfica y el rigor metodológico de ocho de estas obras referidas a prácticas matrimoniales. Gonzalez Arpides, por su parte, valora la singularidad de la obra de Elías López Morán sobre Derecho Consuetudinario y economía popular de León en el contexto de una inexistente tradición de estudios etnográficos sobre la zona.

Cristobal Gómez Benito cierra este primer apartado sobre Costa, destacando su papel pionero en los estudios agrarios en España, analizando las conexiones entre las preocupaciones sociales con las preocupaciones económicas que formaron parte del ideario regeneracionista de Costa. El énfasis en la valoración del saber y el conocimiento local, como base de formulación de su propuesta de ciencia agraria, hacen de Costa el precursor de temas que hoy ocupan parte de las tradiciones antropológicas y sociológicas, y lo que puede resultar más novedoso, de propuestas de intervención social en el mundo rural.

El difuso campo pluridisciplinar en el que transitó el primer pensamiento antropológico de finales de siglo en España, tendrá su continuidad en la labor de los etnógrafos de principios de siglo, en esta línea Xavier Medina, analiza la figura de Aranzadi más allá de su papel en la antropología vasca, centrándose en la faceta, menos conocida, de sus relaciones con el núcleo catalán y su colaboración con Tomás Carrera en la concepción de un modelo de antropología englobado dentro de los campos de la etnología y la prehistoria. Sobre esta etapa, y especialmente sobre el desarrollo de la antropología durante el franquismo, Carmen Ortiz ofrece una panorámica enriquecedora de un periodo ciertamente poco estudiado, pero privilegiado, según la autora, para entender las conexiones entre ciencia y política. Ortiz reflexiona sobre la pretendida continuidad o ruptura entre estos antecedentes y la actual antropología, aportando datos relativos a la creación de instituciones de Etnología, la primera cátedra universitaria de Antropología y distintos programas y manuales sobre dicha disciplina, estableciendo cómo la vertiente tripartita, característica de la antropología en el primer periodo del siglo, se romperá a partir de la Guerra Civil, con la ralentización de la línea sociológica y el desarrollo de la Antropología Física y la Prehistoria, disciplinas en cuyo contexto académico se diluirá la práctica antropológica. La continuidad se establecerá más que a través de personas o instituciones, en esa permanente dependencia de otros campos científicos, que presidió el nacimiento del propio discurso de la antropología a niveles generales, y en la que se estancó,

en el caso español, hasta bien entrados los sesenta.

La práctica etnográfica está indisolublemente unida a la definición misma de la antropología como campo científico, instituida como estrategia metodológica de investigación por excelencia y, a menudo, citada por los antropólogos, como elemento distintivo de otros campos disciplinares. Lo que Comelles propone al respecto es que no fue una práctica exclusiva de los antropólogos, sino uno de los elementos desde los que establecer las relaciones de la antropología con otras disciplinas. Lo novedoso de las aportaciones de Comelles es que si bien tales prácticas han ya sido señaladas con respecto al folklore y al mismo derecho, se había subrayado menos en el caso de la medicina, cuyas relaciones con la antropología se han establecido en relación al *corpus* teórico del evolucionismo, pero menos en lo que supuso el bien documentado desarrollo de una serie de "topografías médicas", como modelo preferente de observación cotidiana de los médicos sobre la enfermedad y sus condicionamientos sociológicos, hasta bien entrada la segunda mitad del XIX. Lo interesante es la relación de esta metodología médica con una antropología europea "de salón", en sus orígenes, cuyo quehacer etnográfico, posteriormente desarrollado en el modelo americano, consolidaría la práctica etnográfica, si bien como "mirada distante". La profesionalización pues de la disciplina consagró el relativismo como principio fundacional que garantizaba la cientificidad de la misma, pero la alejó de un posicionamiento más crítico hacia modelos sociales plenamente estable-

cidos en el contexto occidental, aquellos donde surgió la antropología.

Quizás la huida hacia "los otros" resolviera en parte esta contradicción angular de nuestra disciplina. A partir de esta idea entramos en la segunda parte de este Simposio: "la práctica de la antropológica en España", la reflexión sobre el modelo o los modelos resultantes de la específica trayectoria de la disciplina tanto en lo que refiere a su concepción teórica, como a la delimitación preferente de unos temas de estudios sobre otros, las prioridades teóricas e ideológicas que han prevalecido en el abordaje de lo que ha constituido y constituye los objetos de las preocupaciones científicas de la antropología española, los viejos y nuevos temas, las ámbitos de prácticas profesionales, en suma, sintetizan el esquema de esta segunda sección.

La legitimidad de una antropología como "estudio de nosotros mismos" es el argumento central de Davydd Greenwood, y creo que especialmente significativo cuando se hace desde un antropólogo que pertenece a una tradición que ha normativizado precisamente el modelo contrario. Su argumento enlaza con posiciones anteriormente señaladas, replanteando el alejamiento entre observante y observado como garantía de cientificidad, aseveración que llevada a sus máximas consecuencias determinaría un mayor rigor científico en los trabajos hechos sobre España por los antropólogos extranjeros, que en los realizados por los españoles. La propuesta de Greenwood es evidentemente la de la intervención social, estableciendo que tal dirección de las ciencias sociales, y en concreto una

antropología sobre “nosotros mismos” fue abandonada en Estados Unidos, en un movimiento coetáneo a la institucionalización de la propia disciplina, porque cuestionaba pilares básicos sobre los que se había construido la sociedad norteamericana. Finalmente discute la propia concepción del “nosotros mismos” como algo equívoco social y políticamente, señalando que como tales, la antropología siempre ha entendido a “los otros cercanos”, que, en el caso de los norteamericanos fueron los indios y los inmigrantes y en el caso de los españoles, distintos sectores marginales. Su propuesta es que la alteridad, como principio definidor del trabajo antropológico no puede establecerse en términos geográficos, ni de rigor, sino de método y de las intenciones sociales del investigador.

Hemos señalado como el trasfondo básico de nuestro Simposio el análisis del papel de la antropología española en el contexto de otras tradiciones antropológicas, consideradas a nivel mundial, como centrales dentro de la disciplina. En este sentido Llorenç Prats aboga no ya por esa posición periférica, sino más bien por su marginalidad con respecto a esos otros modelos. Una marginalidad a la vez científica, disciplinaria y social. La primera, se argumenta en la incapacidad por elaborar formalizaciones globales significativas para el *corpus* teórico de la antropología, la segunda por nuestra posición subalterna en el contexto de las ciencias sociales en España, y la tercera por nuestra falta de implantación sociológica, lo que redundaría en la imagen que ofrece la antropología y muy directamente en nuestras posibilidades de ofertar una demanda profesional

adecuada. Los condicionantes académicos en los que se ha dado la implantación de la disciplina forman parte de la casuística que han condicionado la dinámica teórica y práctica de la antropología en España. Un panorama que ha mediatizado incluso la elaboración de nuestra propia historia, hecha a bases de retazos de otros campos científicos, de ahí que su propuesta sea la de “La historia de las ideas antropológicas en España”. Su apuesta es pro de un mayor énfasis en la profesionalización que desvincule a la antropología del “gueto universitario” son otras tantas de sus aportaciones.

Ya hemos señalado como nuestro modelo instituyó una serie de temas como los centrales entre sus preocupaciones teóricas, y de todas “las identidades” ocupó un lugar prioritario en el desarrollo de la antropología en España, las razones de su aparición han sido ya suficientemente explicadas, por tanto Enma Martín propone una revisión de los contextos teóricos y paradigmáticos en los que se ha desarrollado el estudio de la inmigración en relación con el problema de la etnicidad: desde el paradigma de la modernización, imperante desde los años sesenta a los ochenta, hasta el énfasis por las relaciones interétnicas, a partir de entonces, coincidiendo con la eclosión de la antropología urbana. La ausencia de una adecuada imbricación entre clase social y etnia como variantes estructurantes es presentada por la autora como la deficiencia en este tipo de aproximaciones, ausente en la actual línea prioritaria de estudios sobre inmigración, racismo y xenofobia. El campo de acción que para los antropólogos españoles se abre con una



problemática que ya es cotidiana en el Estado Español es analizada por Enma Martín, señalando a la antropología como el instrumento apropiado para el análisis de la interacción cultural, recuperando una perspectiva que priorice las relaciones entre etnicidad y cultura.

La ausencia de un ámbito profesional es otro de los aspectos redundantemente señalados dentro de la problemática institucionalización de la antropología en España, de ahí que sea especialmente interesante la reflexión de este tema desde uno de los campos indisolublemente unido a este campo de estudio como es el del Patrimonio Etnológico y Museos. Ámbitos por excelencia de los antropólogos y como tal, uno desde el que se puede ofrecer una mejor panorámica sobre la compleja relación entre teoría y práctica profesional, entre reflexión y acción. A plantear tales aspectos van dedicadas tres comunicaciones. En primer, lugar Montserrat Iniesta plantea el papel del antropólogo en la gestión de los museos, ofreciendo una panorámica de los distintos modelos museos, cuya concepción ha estado mediatizada tanto por el contexto de cada tradición antropológica, como por el contexto sociopolítico de cada país. Desde esta perspectiva analiza la situación de los museos en España, señalando que papel del antropólogo como conservador se define en relación al mayor o menor énfasis en la función de conservación y recolección o en la función de comunicación y mediador social a la hora de concebir y mostrar la cultura material.

Es evidente que la mera distinción entre Museos Etnológico y Museos de Arte y Costumbres Populares incluye

una clasificación distintiva de la propia cultura material. Los primeros refieren a la producida por los pueblos primitivos, los segundos a la característica de los sectores populares del mundo occidental, y responden a un modelo de recolección iniciada por las colecciones folklorista y al de una antropología sobre "nosotros mismos". Lo que Esther Fernández plantea al respecto es el olvido a esta tradición por parte de la antropología de los años 60, abandono que coincidió con el desprecio a la tarea de la etnografía y a una concepción del Museo como lugar de acumulación de cultura material. La desvinculación de la propia disciplina de un espacio de trabajo que incuestionablemente es de los antropólogos es más contradictoria, cuando hoy se clama por la profesionalización de la disciplina más allá de los ámbitos universitarios, y cuando el museo cumple una función fundamental a la hora no sólo de clasificar, sino sobre todo de formular y mostrar el contexto cultural en el que son producidos tales objetos de la cultura.

En esta misma línea Juan Agudo reivindica el estudio del Patrimonio como uno de los campos preferentes de trabajo del antropólogo. Su reflexión se detiene expresamente en la definición misma del concepto de cultura material, que rebasando el mismo hecho objetual, refiere a la significación simbólica de los hechos culturales. La labor del antropólogo es fundamental en este sentido y más en unos momentos en que la reciente Ley de Patrimonio reconoce la presencia del Patrimonio Etnológico al lado del Histórico y Arqueológico. El reto profesional es evidente en estos momentos en los que la misma administración está demandándonos una

función que, a fuerza de ser nuestra, ni siquiera tiene que ser reivindicada. Las actuaciones que recientemente se están realizando sobre el Patrimonio orientándolo hacia su valor de consumo, reificando lo rural e incidiendo en su tipismo, como dirección prioritaria del denominado "turismo rural", ofrecen, según el autor, uno de los campos de urgente trabajo y de respuesta por parte de la antropología.

Nuevas y diversas propuestas que lógicamente enriquecerán nuestra mirada a ese pasado, aportaciones todas

que van en la línea de enriquecer nuestro presente y abrir nuevas expectativas académicas y profesionales a la antropología. El concurso de cuantos han colaborado en llenar de contenido las reflexiones que este Simposio planteaba, debe ser, en justicia, agradecidas desde estas páginas, así como las de todos aquellos, que con su participación en las discusiones de esta Sesión del VII Congreso de Antropología, contribuyan en el debate teórico por el que apostamos con la edición de este volumen.



**LAS OTRAS TRADICIONES DE LA ANTROPOLOGÍA  
EN ESPAÑA**



# ¿ABOGADO O ANTROPÓLOGO? LA OBRA ETNOLÓGICA DE JOAQUÍN COSTA, Y SU PLURALIDAD DISCIPLINAR Y CONTEXTUAL

FERMÍN DEL PINO DÍAZ

C. S. I. C.

En homenaje al amigo Angel Palerm, introductor de los abogados como Costa en la historiografía antropológica.

«*Importancia del estudio del derecho consuetudinario.* Forman un verdadero contraste literatos y jurisconsultos, en punto al conocimiento y al estudio de las creaciones populares. Al paso que los primeros se han consagrado durante todo este siglo, con un afán digno de todo encomio, a recoger los infinitos monumentos literarios, hijos de la fantasía colectiva (...), diríase que los jurisconsultos habían hecho gala de desconocer las instituciones y costumbres (...) de nuestro pueblo (...) Este contraste se hace manifiesto comparando el número contadísimos de obras sobre Derecho consuetudinario que han visto la luz en nuestro siglo, con la riquísima literatura que la crítica de la presente centuria ha consagrado a la poesía popular de toda Europa»<sup>1</sup>.

Querría ofrecer en esta ocasión tan especial, respecto del eminente jurista que fue Joaquín Costa y de su obra antropológica, una imagen que fuese fiel a la realidad genuina que él quería ofrecernos, de sí y del pueblo hispano. Pero quiero

que esta imagen también haga justicia de sus méritos científicos ante sus paisanos y que, por otro lado, pueda a su modo contribuir al desarrollo profesional del método histórico-antropológico. Se excusará la ambición con que deseo presentar mi trabajo, aunque sólo sea por el entusiasmo que nos provoca a todos —y no sólo a los costistas veteranos— el León de Graus.

Me propongo en este análisis de la obra de Costa luchar en términos de un combate profesional, el de la historiografía antropológica. Por muy serias que sean las razones genealógicas o conmemorativas que me amparen, y por encima del 'beneficio' tribal que el gremio de antropólogos pudiera tener en llevarse el agua de Costa a su molino —por convertirlo *tout court* en antropólogo social—, creo sinceramente que sacaremos más ventaja profesional si logramos en este caso atender bien a las leyes del 'oficio antropológico', en relación leal con nuestros informantes o sujetos de estudio: es decir, si logramos en el caso de Costa 'reconocer' genuinamente la cultura disciplinar de que procede y la lengua académica en que nos habla. Si hemos de valorar a Costa como etnólogo, hagámoslo etnológicamente, es decir re-

conociendo la alteridad original de nuestros sujetos de estudio.

Si se nos pregunta sobre la genuina disciplina de donde procedía Costa, de acuerdo a los paradigmas y el lenguaje que realmente utiliza, no podemos por menos de reconocer en él a un abogado. A veces, hay que agregar, también reconocemos en él a un crítico literario: mejor habría que decir, a un gran aficionado a la Filología, aunque era una ciencia que —como él reconocía ya en 1776, en la introducción a su *Poesía popular española*— todavía no estaba incluida en los estudios universitarios hispanos:

«Los maravillosos descubrimientos que los extranjeros han hecho en historia de Grecia, de Roma, de Germania, de Egipto, de Persia y de la India, han despertado entre nosotros, lo mismo que en Portugal, verdadera pasión por conocer la cuna y los orígenes de nuestra raza (...) penetrar en su pensamiento, descubrir sus ideales, sus creencias religiosas, su organización política, su derecho civil, su literatura, su economía, su vida doméstica, su arquitectura, el teatro en que desenvolvieron las luchas de la independencia, las condiciones y el estado de cultura de los combatientes, y el enlace de todos aquellos elementos con la civilización de la Edad Media. Pero desgraciadamente (...) júntese en nuestro país, a las dificultades naturales que el problema lleva consigo, otra mayor de índole subjetiva: la falta de un criterio histórico suficientemente ilustrado (...) en nuestras Universidades no se cursa filología, ni etnografía, ni mitografía, ni estudios especiales de historia antigua ni moderna (...) carecemos de una Escuela de Estudios Superiores (...) una bochornosa excepción en medio de la Europa

científica del siglo XIX». (subrayado siempre mío, en adelante)<sup>2</sup>.

Pero predominaba sobre todas las otras su 'intención' jurídica. Por eso es que la referencia o dicatoria disciplinar suya que se encuentra uno cuando lee el prólogo a su obra de *Derecho consuetudinario del Alto Aragón* —base etnográfica principal de su posterior etnología comparada—<sup>3</sup> va dedicada fundamentalmente —si no exclusivamente— a los lectores juristas, después de hacer una referencia al pueblo que le ha informado y criado en estos términos tan apropiados: «Ofrezco al pueblo aragonés una fotografía, aunque descolorida, fiel de sus más originales creaciones jurídicas a fin de que (...) se mueva a defenderlas». Pero inmediatamente se dirige a los círculos académicos, y en primer lugar a los juristas, para que apliquen al Derecho los procedimientos filológicos:

«[Ofrezco en este libro] a los cultivadores del Derecho, de la Política y de la Historia una aplicación de los procedimientos que han acreditado con tan brillante éxito los literatos en la recolección de poesías, leyendas y tradiciones populares (...) para reconstruir la vida pasada del pueblo y penetrar su carácter íntimo o, como si dijéramos, su constitución interna» (1981, p. 27).

A pesar del ejemplo reiterado dado por los literatos, que Costa sugiere aprovechar sin demora, y de la referencia inicial a los políticos e historiadores, a quienes se dirige en verdad y reiteradamente luego es a los abogados, como se echa de ver en la pormenorizada alusión que se hace a ellos en esta larga dedicatoria:

«[Ofrezco] a los jurisconsultos, un doctrinal de máximas y reglas de conducta ... para que digan conmigo si no vale la pena, después de haber oído en las aulas a Krause y Taparelli, de estudiar la filosofía del derecho que enseñan en sus hechos los rudos montañeses del Pirineo; a los legisladores españoles, una muestra viviente de jurisprudencia consuetudinaria (...) opuesta a la celosa y opresora de Castilla (...) admitiéndola oficialmente en el Código civil entre las fuentes del derecho positivo; al próximo Congreso de Abogados aragoneses, un conjunto más o menos sistemático de materiales fragmentarios (...) a fin de que (...) hagan posible de este modo el que sean erigidas un día en institución nacional; a los abogados, jueces y registradores, una condensación del espíritu que informa los actos de la vida civil de aquel país para que puedan aplicar un criterio más concreto (...) al evacuar consultas (...) y pronunciar fallos; a los notarios, un extenso formulario de pactos y capítulos, probado en la piedra de toque de la experiencia, a fin de que (...) no dejen inciertos e inseguros los derechos de los otorgantes (...) [E]n estos países de libertad civil y régimen consuetudinario (...) es una verdad el dicho de Castro —que «tanto vale el Derecho cuanto los notarios quieren que valga”—» (ed. 1981, pp. 27-28)

Queremos abordar, pues, esta equidistancia *disciplinar* de Costa —entre el Derecho y la Literatura— y también esta situación *contextual* doble suya entre la práctica de jurista y político (que sirve a los propósitos de la codificación civil y a los de la acción social y económica del estado central, a fines del siglo pasado) y la práctica académica del estudio cien-

tífico (a lo que quiso dedicarse en cuerpo y alma, sin lograr la cátedra deseada). Así de complicada era la realidad de la obra intelectual que nos convoca hoy este congreso nacional en Zaragoza. Pero, como en este asunto planteado de la pluralidad disciplinar y contextual no se trata de un problema personal de Costa ni de un caso solamente aragonés o hispánico, sino más bien de un rasgo general de la Antropología como disciplina internacional —probablemente, en un grado más que de otras ciencias sociales— antes de ocuparnos de Costa plantearémos cómo se ha recogido en la bibliografía nacional e internacional la aportación de los abogados a la Antropología, dentro de la brevedad que pide el caso.

Vamos a centrarnos en el caso del Derecho, y dejaremos para mejor ocasión la valoración antropológica de la literatura, que también reclama Joaquín Costa. Por un lado, porque ya se ha hecho en alguna ocasión, y necesitaríamos repetirlo en parte<sup>4</sup>. Pero sobre todo porque el espacio no lo permite, y deberé hablar de 'pluralidad disciplinar' con una muestra solamente: puestos a decir una faceta de las varias de la obra de Costa, creo que no hay ninguna duda de la prioridad del derecho.

### 1. Los abogados, como actores olvidados en la historiografía antropológica internacional

Un somero repaso a la bibliografía histórico-antropológica indica a las claras que este gremio ha sido poco mencionado como protagonista de la disciplina, a pesar de que es evidente su presencia e incluso, diría yo, su fre-



cuencia y trascendencia. Lo que no quiere decir que no haya casi siempre algunas alusiones aisladas ¿Cómo prescindir, por ejemplo, en ninguna historia disciplinar —por elemental que sea— del trío de juristas Maine/Bachofen/Morgan si resultan ser autores fundacionales de la disciplina? Se alude a veces —por medio de ellos tres, y de alguno más como Fustel de Coulanges o John McLennan—, al tema del «derecho comparado» (Lowie), en cuanto que obviamente los antropólogos se han ocupado del derecho en las sociedades que estudian, entre otras instituciones culturales. Pero no se reconoce asimismo, a continuación y en reciprocidad, la posible influencia de las teorías y términos jurídicos sobre la antropología, del mismo modo al menos que se hace con la Biología cuando se habla por ejemplo de Darwin, de la Geología con Boucher de Perthes y Ch. Lyell, de la Filología al hablar del folklore comparado, o de la Lingüística cuando se habla del estructuralismo; o incluso de la Sociología, al referirnos al estudio de los grupos urbanos o del enfoque estadístico y macrohistórico de los fenómenos sociales. Tratemos de explicarnos esta anomalía o, al menos, de mostrarla con algún detalle.

Vamos a referirnos a unos cuantos textos muy conocidos, tanto del ámbito internacional como del nacional, que de modo excepcional incluyen precisamente esta aportación jurídica, para tratar de explicarnos esta laguna. Como no es el momento de rebuscar minuciosamente ahora en la bibliografía historiográfica, hoy tan abundante, elijamos simplemente por vía de muestra los textos más cercanos a nosotros: los traducidos y los más recientes. De los internacionales ele-

gimos a Lowie (1937, traducido en 1946), Henry R. Hays (1958, traducido en 1965), y Angel Palerm (1976, reed. 1982), cuyos manuales han circulado ampliamente en España, así como a dos textos famosos anteriores —sobre el derecho y la economía primitivas— de Mauss (1924/1947) y Malinowski (1926), también traducidos. En cuanto a los textos hispanos seremos igualmente selectivos, aunque siempre se tratará de textos actuales en circulación. Hemos elegido a los autores que hacen mención positiva del tema, y como excusa para plantearnos problemas, no como crítica bibliográfica<sup>5</sup>.

El patriarca de la historiografía antropológica Robert H. Lowie no podía por menos de referirse a los abogados evolucionistas, y le dedicó un capítulo al Derecho comparado (Bachofen, McLennan y Maine); y aún lo amplió con otro especial a Morgan, a pesar de la enemistad declarada por parte de la escuela de su maestro Boas —la suya— hacia el evolucionismo y sus paradigmas unilineales y generalizantes. Lowie cumple la promesa general de tratar de comprender y mirar a lo positivo, y analiza bien las contribuciones de estos abogados; aunque distingue y privilegia especialmente al más culto de todos, al profesor de Cambridge Henry James Sumner Maine, también porque no se negaba a aceptar el factor de los préstamos culturales, matizaba con frecuentes excepciones sus generalizaciones y admitía múltiples causas de cada fenómeno: como ya puede imaginarse, son precisamente los hábitos históricos y particularizantes de la escuela boasiana. Incluso al propio Morgan, la bestia negra respecto de su escuela, se esfuerza Lowie por valorarlo de modo positivo: en su dominio etno-

gráfico del área norteamericana, en su capacidad de conectar fenómenos concomitantes y en su magistral sistematización del parentesco a nivel mundial. Porque éste es el campo en que Lowie considera un clásico a Morgan, y no en sus famosas elucubraciones sobre la evolución unilineal a nivel mundial de los sistemas políticos y tecnológicos. Apunta Lowie, por otro lado, las deudas de Morgan con otros abogados contemporáneos (como la distinción de lazos de sangre y lazos políticos por parte de Maine, la organización clánica de Fustel, o la precedencia de la matri- sobre la patrilinealidad de Bachofen) así como sus incompatibilidades (con la exogamia tribal y el matrimonio promiscuo de McLennan, por ejemplo).

Admite también los méritos filológicos de las investigaciones de Bachofen en la antigua civilización preromana, así como el de las elucubraciones deductivas de McLennan a partir de sus lecturas sobre el mundo primitivo, y su familiaridad con la 'primitiva' Escocia, su tierra natal. Hasta los infinitos debates de este último con sus contemporáneos, y sus invenciones terminológicas (exogamia y endogamia, raptó de novia, matrimonio promiscuo, etc.) son valorados como positivos para la profesión. Creo que es un verdadero descubrimiento de Lowie subrayar —de modo general, en todos los evolucionistas— el componente funcionalista de las variaciones concomitantes que todos estos abogados suponían que debían ocurrir entre los cambios operados en el campo del parentesco y en el de la nomenclatura de parentesco, sistemas de propiedad y de creencias y rituales. No creo equivocarme, al suponer que esta valoración tiende sistemáticamente a quitar mérito a

Malinowski, aún vivo y trasladado al continente americano —donde muere en 1942, como Boas—, que se atribuía la invención de este enfoque. Pero lo que no logra nunca Lowie es valorar positivamente la influencia de la *tradición jurídica* sobre la obra antropológica de estos padres fundadores, ni siquiera en el caso del erudito y moderado Maine, su preferido. Así, por ejemplo, valora la triste función de lo jurídico en los dos abogados más eminentes, Maine y Fustel:

«La década que siguió al reconocimiento de la tesis de Boucher de Perthes [1854-64] fue un período lleno de actividad febril; y las tendencias más características de ella, tanto comparativas cuanto evolucionistas, se ponen de manifiesto, mejor que en cualquier otro campo, en los estudios sobre el derecho primitivo. Como era de esperarse, los historiadores y juristas fueron los primeros que se dedicaron a ello, pero aun cuando por sí mismos hicieron poco o ningún uso de datos primitivos, influyeron en el pensamiento antropológico. Por ejemplo, Numa-Denys Fustel de Coulanges (1830-1889) subrayó en su obra *La cité antique* (1864) las diferencias entre las formas clásicas de la jurisprudencia y las posteriores. Los nombres personales, por ejemplo (...) Tanto si estas afirmaciones han sido o no confirmadas por investigaciones posteriores especializadas, han puesto de manifiesto la amplitud de variaciones en las instituciones legales y ensancharon los límites del provincialismo jurídico (...) Maine ensanchó los límites de la jurisprudencia tradicional al comparar el derecho romano y los sistemas modernos del occidente con los de la India y la Europa oriental. A diferencia de McLennan y

Morgan, trató sólo incidentalmente de costumbres primitivas, de manera que su formación predominantemente legal coloca una gran parte de sus estudios fuera de la competencia del etnólogo» (1946: p. 54, y 66).

Se ve, pues, en estas citas la incomodidad con que Lowie percibe la importancia indudable del progreso del conocimiento comparado del derecho, a partir del romano o indoeuropeo, en el desarrollo intelectual de la Antropología. A pesar de su conocida capacidad perceptiva, Lowie no parece considerar como ayuda —sino como obstáculo, como provincialismo— la frecuencia con que los abogados como Fustel, Maine o Bachofen parten del derecho romano en sus descubrimientos. Pareciera que es el Derecho —y no la antropología— el único beneficiado de este encuentro interdisciplinar, al superar su provincialismo originario ayudado por los datos cosmopolitas de la Antropología.

Ese no va a ser afortunadamente el caso del segundo de los manuales considerados, el de Henry R. Hays, cuya formación es más bien literaria (de hecho, en la presentación inglesa de la solapa posterior figura como «novelista de nota, traductor experimentado, dramaturgo y crítico literario»), y cuyo libro resulta una historia nueva, «informal», como dice su subtítulo. Es una pena que siendo traductor de español (de las poesías de J. R. Jiménez, por ejemplo, en 1957), no haga ninguna alusión a la producción española, pero contiene muchos informes biográficos de cierta utilidad, en todo caso. Al igual que Lowie, dedica un capítulo especial a los tres juristas Maine, Bachofen y McLennan, y otro a Morgan (en este caso doble, uno sobre su

americanismo indigenista y otro sobre sus estudios de parentesco mundial). Pero, detalla mejor que Lowie la curiosa conexión con Cambridge que tuvieron tanto Maine, profesor, como Bachofen y McLennan como alumnos (por Palerm, sabremos que Kovalevski visitó a Fustel en París, y a Maine en Cambridge, también; siendo él quien prestó a Marx en Londres el texto de «La sociedad antigua» de Morgan que tanta audiencia recibiría de él y de Engels).

También se fija Hays en un detalle enormemente significativo entre los abogados de interés etnológico: su dedicación común al derecho romano, y el afán de ‘complementarlo’ con otros derechos contemporáneos. Maine quiere ver de complementar el derecho inglés, McLennan el escocés, y Bachofen decide remontarse al derecho romano primitivo (complementado con la historia griega y del Cercano Oriente) para evitar tener que considerar el modelo cultural romano —tan importante como modelo para la codificación civil europea, comenzando por la francesa— necesariamente como una organización familiar patriarcal. Los intelectuales alemanes querían un referente romano para su sistema jurídico, no tan patriarcal como el francés. Que Morgan —colocando juntos a los griegos y romanos con los demás pueblos descritos por los viajeros o misioneros contemporáneos— se deba a sus noticias sobre Europa clásica tanto como a sus conocimientos de primera mano de sus amistades indígenas —los vecinos iroqueses— en su reconstrucción de los términos y relaciones de parentesco es otro apunte interesante de D. Hays, para relacionar la antropología con el Derecho. Como veremos, Costa también será un buen romanista, en la línea de Sa-

vigny —el maestro de Bachofen y Grim— o de Eduardo de Hinojosa —el maestro de Carande o de Sánchez Albornoz, y amigo de Costa.

Ciertamente, Hays tiene una novedosa consciencia del factor intelectual en los juristas como parte substancial de la disciplina antropológica, seguramente proveniente de su propia 'informalidad' o neutralidad profesional. Lo cierto es que se trata del único precedente —que yo conozca, aunque involuntario y seguramente desconocido del heredero—, de la interpretación de Palerm, nuestro compatriota: que es el único de los autores de manuales históricos que sepamos haya concedido una atención relativamente considerable al problema que analizamos. Dentro de un volumen sobre Evolucionistas —a cuyo paradigma era tan inclinado nuestro paisano— Palerm hace cuatro grupos, el último de los cuales es el de «Juristas y Etnólogos»<sup>6</sup>. Comienza incluyendo más autores que nadie —alguno inapropiadamente, como sir John Lubbock, que no funcionaba como tal abogado en sus atrevidas elucubraciones prehistóricas, y que es utilizado en la lista como *l'enfant terrible* del evolucionismo; y otro tan original y pertinente en la lista como Maxime Kovalevski, un abogado ruso que empareja con Costa como jefes de fila de dos escuelas etnojurídicas— y razonándolo con un prólogo. Probablemente, nadie había hecho una declaración como ésta tan favorable a los abogados dentro de la antropología:

«La preocupación etnológica tiene orígenes muy remotos (...) Las fuentes principales de la actitud etnológica han sido la relación con culturas extrañas a la propia; la constatación de sus diferen-

cias, y la experiencia de la transformación rápida de las sociedades. Estas mismas circunstancias son, precisamente, las que dan origen al pensamiento evolucionista» (...)

«El segundo factor decisivo en el renacimiento del interés etnológico proviene del derecho comparado y de la historia del derecho. Los primeros grandes etnólogos fueron juristas en su mayoría: Bachofen, Maine, McLennan, Morgan. Sin ellos resulta imposible comprender tanto el surgimiento de la etnología, como los temas predilectos de los etnólogos del siglo XIX y de la antropología social del XX (familia, parentesco, herencia, propiedad, etc.). Esta coyuntura histórica requiere alguna explicación». (1976: 159-160)

Creo que Palerm sabe ubicar muy bien el origen romántico y comparatista de esta preocupación de los abogados por las costumbres populares, en relación con el precedente de Herder y Savigny, y en contra de la pretensión homogeneizadora del modelo del Código napoleónico. Incluso prueba en el caso de Kovalevski y Costa que propusieron, como todos los demás abogados/antropólogos, conservar las estructuras tradicionales de la familia frente a las reformas individualizantes del código napoleónico. Pero, sorprendentemente, al estudiar el caso de Costa prefiere atribuir los parecidos con Kovalevski —a los que declara líderes de los dos equipos nacionales más «notables» de investigadores sobre el campesinado, tras constatar el desinterés generalizado por él en Europa (incluso entre personas del talante abierto de C. Marx)— no a sus mismas fuentes comunes, no a razones intelectuales —la tradición jurídica interna-

cional de esos años—, sino solamente a parecidos contextuales, por el hecho de pertenecer ambos a la misma clase de sociedad tradicional en crisis: una que liberaliza con graves consecuencias los bienes «de mano muerta», por decisión estatal (sea por la desamortización, sea por la liberación de esclavos):

«Existen las fuentes comunes, desde luego, en particular la escuela histórica de derecho y los estudios de derecho comparado y consuetudinario. En el caso español no hay necesidad de atribuir a Savigny, Maine o Fustel el despertar del interés por estas cuestiones. aunque sin duda ejercieron gran influencia. Joaquín Costa, en su libro *Colectivismo* (...) demostró la existencia de una tradición muy antigua (...), juristas españoles e hispanoamericanos (...) De mayor significación que las influencias intelectuales externas, que incluyen asimismo a Herder, Hegel y al socialismo utópico, es la coyuntura histórica de Rusia y España a fines del siglo XIX [desamortización y liberación estatal de esclavos]».

Por un lado, es verdad que fueron las condiciones particulares de nuestro país las que hicieron receptiva a la sociedad de J. Costa —a algunos sectores, naturalmente minoritarios al principio— respecto de las ideas de la Escuela Histórica. Pero, por otra parte, también es cierto que generalmente tales condiciones son previas a la difusión de estas ideas en todas las sociedades donde ha tenido éxito: son una precondition, no una vía o medio de difusión. En todo caso, dudo que pueda separarse tajantemente entre ambas pre-condiciones, las externas al gremio académico y las internas: es decir, entre el contexto histórico

de España y Rusia, por un lado, y las tradiciones jurídicas por otro lado.

Los enfoques externos no invalidan los internos, pero en sí mismos tampoco son suficientes: las ideas no surgen 'espontáneamente' a partir de un ambiente general sino en el contexto particular de los autores, aunque aquél influya selectivamente sobre éstos. Podría en cierto sentido llamarse «romántica» a la explicación del profesor Palerm sobre la obra etno-jurídica de Costa, al no conceder la debida importancia a la iniciativa individual, y al cauce académico particular de su trabajo. De otro modo, sería incluso innecesario agrupar en facciones intelectuales y disciplinares a los antropólogos, —como hace con tanto acierto el propio autor— para hacer su historia: bastaría definir las condiciones sociales o nacionales de los autores. De ser aquéllos factores externos los principales, no podríamos explicarnos por qué resultó tan original Costa en la sociedad de su tiempo y alcanzó el protagonismo que alcanzó, minimizando su capacidad excepcional de aplicar ideas oportunas que eran coincidentes con las contemporáneas de un ambiente externo —el europeo. No olvidemos la invitación permanente de modernización europea, reclamada por Costa y su generación krausista.

En todo caso, su originalidad respondía efectivamente a unas circunstancias sociales y políticas, en demanda de salidas nuevas, quizá no tan particulares de España y Rusia. Habría que preguntarse si la audiencia concedida a Costa por su sociedad no tenía nada que ver con el espíritu de «renacimiento» nacionalista, desencadenado en España a fines del 98, pero que atravesaba Europa durante el s. XIX: en Italia y Alemania por reacción a las invasiones napoleónicas, en Esta-

dos Unidos tras la guerra de Secesión, en Francia tras la derrota de Sedán, etc. En definitiva, un proceso doblemente 'inducido': por la dinámica de oposición bilateral entre naciones o estados, y por el 'efecto de demostración' suscitados por los ejemplos vecinos<sup>7</sup>. Es muy conocida la posición de algunos especialistas del 98 y de la Institución Libre de Enseñanza, como López Morillas, que muestran su coetaneidad con movimientos culturales en Alemania a comienzos o Francia a fines del XIX. El 98 se compara con la derrota alemana por Napoleón, o la derrota francesa de Napoleón III ante Alemania, que determinan en ambos un movimiento «renacentista»<sup>8</sup>. Lo que nos importa en todo caso es que este contexto común da lugar en varios países a la reacción particular de un sector académico, el jurídico (de Savigny y Herder a Costa y Durán y Bas), y que deberíamos tender hacia el fenómeno particular una mirada particular.

A juzgar por la ausencia de menciones en las historias antropológicas, en general, el Derecho no ha vuelto a dejar oír su voz en los asuntos antropológicos. Aunque no es el momento de detenernos en ello, porque reclama una investigación particular que está por hacer, diremos solamente que casi los únicos manuales actuales donde hoy se concede importancia a los enfoques jurídicos son los franceses<sup>9</sup>. Como se recuerda en esta tradición nacional, desde mediados del XVIII con Montesquieu hasta el propio Durkheim —que estudió a su antecesor en Burdeos en una de sus dos tesis doctorales, la latina en 1892, dedicándola cortésmente a su maestro de Estrasburgo Fustel de Coulanges—, concedieron gran atención a los enfoques jurídicos. De Durkheim mismo dice H.

Lévi-Bruhl: «Sin duda no era jurista en el sentido formal de la palabra, pero tenía el sentido del derecho y de su importancia en la vida social, tanto o más que muchos profesionales» (1968: 1.119, traducción mía). Posiblemente por ello es que su sobrino y discípulo Marcel Mauss daba a los fenómenos jurídicos una importancia que incluso le parece «un poco excesiva» a Poirier (1968: 1.091). Recuerda éste que en su conocido *Manuel d'Ethnographie* (París, 1947, 1967) se dedican muchas páginas a estos «Fenómenos jurídicos»: efectivamente, es el capítulo más extenso, fuera del de Tecnología, tratando realmente casi todo lo que los ingleses llaman «social anthropology», como aclara el propio autor: es decir, organización social y política, organización doméstica, propiedad, contratos y derecho penal.

No se trata solamente de estudios algo anticuados dentro de esta tradición nacional, y referidos solamente a sus problemas nacionales: sería bueno recordar que la importancia concedida al Derecho por Mauss no se reduce a su Manual, sino que está en la más importante de sus obras, en su *Ensayo sobre el don* (1924), que trata de la famosa institución del «potlatch» norteamericano —estudiado por Boas— y del «kula» melanesico —estudiado por Malinowski en su reciente *Argonautas...*—. Pero también de instituciones socioeconómicas de reciprocidad parecidas en el derecho romano, hindú, germánico, celta y chino —«hechos sociales totales»—, a lo que se dedica el cap. III: «Supervivencia de estos principios en los antiguos sistemas jurídicos y económicos». Nada cuesta, en mi opinión, conectar este tipo de estudio comparado, y el uso que hace Mauss del método de las «superviven-

cias», con el de los abogados decimonónicos mencionados antes.

Véase una muestra breve, pero sustanciosa, de que este tipo de preocupaciones genuinamente jurídicas de Mauss no eran exclusivas de la escuela francesa en la disputa sostenida en esta obra: acerca del carácter obligatorio de todas las prestaciones de las sociedades primitivas y arcaicas, que Malinowski quiso ver exentas en el caso de las relaciones entre marido y mujer trobriandeses, y se vio obligado a rectificar, debido a la crítica de Mauss<sup>10</sup>. Las disidencias de ambos autores finalmente expresan el peso que los temas jurídicos han tenido en el desarrollo fundamental de la antropología, puesto que Malinowski recogía esta crítica justamente en otro libro sobre el derecho primitivo: *Crimen y costumbre en las sociedades primitivas*. (1926). Pero, a diferencia de Mauss y la tradición francesa, su autor no parecía consciente de las tradiciones intelectuales involucradas en el debate, que proceden últimamente del derecho romano: éstas son las que llevaron a Mauss a sus conclusiones generales acerca del principio de reciprocidad, justamente a partir del axioma romano *do ut des*. Dejaremos aquí el asunto, como simple muestra muy especial de la pervivencia posterior de los enfoques jurídicos dentro de la historia antropológica más cercana a nuestros días. El principio de reciprocidad y el de emulación intergrupal forman parte importante de la disciplina antropológica reciente, y por ello la obra de Mauss sigue siendo uno de los hitos de la disciplina.

## 2. Los abogados en las historias hispanas de la antropología

En aras de la brevedad, como dije, voy a elegir solamente aquellos ejem-

plos en que tal influencia es mencionada positivamente. Me referiré sobre todo a los trabajos catalanes de Joan Prat (1980 y 1982), Llorens Prat (1988), Luis Calvo (1991 y 1994) y a los del asturiano Eloy Gómez Benito (1990, 1992 y 1993). El muy conocido trabajo de Carmelo Lisón en 1971 —entonces director de mi tesis doctoral (1971-75)—, dedicado a la encuesta del Ateneo y la antropología y sociología española del XIX —que se hace eco, aunque brevemente, de la labor costista— se refiere a estos juristas/antropólogos solamente como intelectuales o filósofos krausistas, o como miembros de la ILE y del Ateneo. Idénticamente, los trabajos de nuestros colegas andaluces, canarios y extremeños, o los vascos y gallegos, no han enfatizado particularmente la procedencia jurídica de sus autores, a pesar de la evidente incidencia del Derecho en el caso de Machado y Álvarez o de Bethencourt, y de sus colegas de la Institución Libre de Enseñanza<sup>11</sup>. Según creo, está por hacer un estudio que releve la absoluta preminencia del gremio de abogados en todos estos movimientos e instituciones de la España de fin de siglo, lo que explicaría quizás el tufillo jurídico de la filosofía krausista, otro fenómeno por abordar.

Para que se vea mejor el contraste entre esta valoración intelectual del Derecho y otras valoraciones en historia de la ciencia, es bueno observar que los estudiosos de la antropología física del mismo período (Puig-Samper, Galera, García Huerta, Peset, Arquiola, Glik, etc.) sí han enfatizado la procedencia médica o naturalista de sus autores, y los consiguientes efectos corporativos o teóricos del caso. A este respecto, por ejemplo, el estudio de

Diego Núñez (1975), tan temprano y útil a estos efectos, olvida casi intencionalmente la procedencia jurídica de la mayor parte de los intelectuales analizados, favoreciendo más bien su faceta filosófica, como si ésta fuera entonces un fenómeno autónomo<sup>12</sup>. Creo que para el fin que proponemos, es lógico pensar que hayan sido más bien los juristas y sus historias de la disciplina —de los que no podemos hacer la debida referencia pormenorizada en este trabajo, por razones de espacio— los que han privilegiado esta perspectiva jurídica en las ciencias sociales, si bien hay que reconocer que han tenido poca relación con los historiadores de la ciencia<sup>13</sup>, y han sido poco conscientes de su propia historia intelectual y, consecuentemente, de su influencia en la historia general de las ciencias.

Comenzar con la contribución de Joan Prat no es arbitrario, pues nuestro colega de la universidad de Tarragona ha sido un constante cronista y bibliógrafo de la actividad profesional en la antropología española contemporánea, particularmente de la catalana, prácticamente desde sus inicios personales en la profesión. Su ensayo de 1980, por otra parte, fue el primer intento de radiografiar la etnografía catalana desde el principio, desde la *Reinaixença*, y en todas sus variantes (literarias, musicales, etnográficas, ideológicas, etc.). Entonces ofreció un cuadro sistemático desde 1850 hasta 1930, repasando grupos y tendencias, y posiblemente por esta pretensión de sistematicidad es por lo que devino consciente de una laguna para tal estudio final:

«Cabe hacer mención también de la sección del derecho. Es bien sabido que los primeros etnólogos europeos, consi-

derados fundadores de las ciencias etnológicas eran hombres de leyes. Tylor [?], Bachofen, McLennan, Maine, Morgan, Fustel de Coulanges y otros comenzaron a interesarse por la etnología desde el campo profesional de la jurisprudencia. La importancia que concedieron a los temas del parentesco, el matrimonio, la familia y la propiedad de las diferentes sociedades, por causa de su formación continúan vivos y proporcionan aún hoy algunos de los tópicos clásicos de la antropología contemporánea».

«En Cataluña está más retrasado el interés teórico por las estructuras legales y consuetudinarias, basadas principalmente en la familia y la propiedad. No obstante, será en el momento de la creación de la *Revista Jurídica de Catalunya* en el año 1895, cuando de forma metódica y sistemática se comiencen a discutir un conjunto de problemas, relacionados principalmente con el derecho foral catalán, que en aquellos mismos años preocupan a algunos de los abogados-etnólogos europeos. A nuestro juicio es fundamental el sustrato etnológico de autores como Victorino Santamaría, Pedro Estasén, Jose Faus i Condomines, Ramón M. Roca y Sastre, Francisco Maspons i Anglasesell, Joaquín de Camps i Arboix y otros, y curiosamente no lo hemos encontrado jamás puesto en relación con el campo etnográfico y etnológico de Catalunya. El porqué de esta diferenciación [entre la valoración jurídica y la etnográfica] que no se da en Europa, pienso que cabría estudiarla a fondo» (1980: p. 41, traducción nuestra).

Esta misma frase es recogida, aunque con pequeñas variaciones, en el libro conjunto que edita en 1982 con Llorens Prats y Dolors Llopert:



«La sección histórico-arqueológica [del Instituto de Estudios Catalanes] recogió el interés por el derecho consuetudinario que ya habían manifestado los juristas catalanes, a partir de la «Revista Jurídica de Catalunya», fundada en 1895. El sustrato etnológico de autores como (...) y de otros abogados en torno a la revista es fundamental, y constituye un precedente que no ha sido estudiado seriamente en Cataluña hasta ahora. Francisco Maspons y Anglasesell, por encargo de la Mancomunidad, dirigirá un trabajo muy interesante en este sentido, enviando toda una serie de cuestionarios sobre derecho consuetudinario por todo el país, cuyos resultados se recogieron en dos volúmenes» (1982: 58, traducción nuestra).

Como se ve, la alusión al derecho es más breve, aunque dirigida en el mismo sentido: notar la ausencia de un estudio. Desgraciadamente, este hueco no ha sido atendido por él mismo hasta hoy, pero con su interés historiográfico permanente ha contribuido a difundirlo en el grupo profesional catalán. A ese grupo se adscribía Llorens Prats, que aparecía en el libro a que pertenece la cita anterior como primer firmante, y que dedicó al tema su tesis de licenciatura (*L'estudi de la cultura popular a Catalunya: Els folkloristes*, 1981) y varios artículos de esos años, hasta la terminación en 1986 de su tesis doctoral (*El mite de la tradició popular*, publicada en 1988). A lo largo de estos trabajos alienta algo de la misma posición de Joan Prat sobre el carácter ideológico —de donde deriva una construcción 'mítica', sustentadora de posiciones políticas conservadoras y de intereses fundamentalmente nacionalistas— de los estudios de cultura popular, a los

que falta todavía mucho de la cientificidad requerida por una ciencia. En este encuentro de intereses echa de menos el autor la presencia de verdaderos científicos: véase, por ejemplo, su preferencia por la obra etnográfica del ingeniero Cels Gomis (1841-1915), no solamente más «científico» sino de tendencias ideológicas progresistas. Nada tiene de extraño la búsqueda de un gremio «científico» como el de médicos, que ha manifestado el autor posteriormente<sup>14</sup>. Estamos, pues, ya claramente dentro de una consciencia nítida sobre la importancia de tener en cuenta las profesiones diferentes de médicos y folkloristas, y sus respectivos 'proyectos intelectuales':

«¿Qué impediría, por ejemplo en el caso de Tortosa, donde se cuenta con tres topografías médicas, completar la visión de su vida cotidiana con la obra de folkloristas como Moreira? (...) lo impediría la más elemental precaución científica (...) no tanto por la cualidad de los datos, de los que no tengo razones para dudar, como porque han sido recogidas y ordenadas según dos modelos diferentes (y al fin contradictorios), para 'demostrar' dos tesis diferentes. Los médicos han de demostrar que en Tortosa hay bastante insalubridad y malos hábitos para que convenga por ello cuidárselos, a pesar de que los tortosinos —eso sí, ninguno lo duda— sean en el fondo buena gente. El folklorista ha de demostrar que Tortosa es rica de tradiciones y costumbres patriarcales, y que el alma catalana se llena [hi nia] con ello tanto o más que en otros lugares (tarea que parece más urgente en una ciudad de la que se cuestiona su catalanidad (...)) En resumen, los modelos de ambos (...) distorsionan, y de la suma de dos distorsio-

nes no surge la «realidad», sino una tercera distorsión, en la que no hemos de correr el peligro de caer» (1995: p. 41, traducción nuestra).

Como se ve bien claro, el autor tiene consciencia de las tradiciones de cada disciplina —o de cada punto de vista—, aunque a estos puntos de vista o cosmovisiones se le llamen ‘superestructuras’ o ‘distorsiones’. Creo que esta sensibilidad es la que le hizo advertir en el texto de su tesis doctoral que, al recoger las tradiciones de folkloristas, se le olvidaba el gremio de los abogados —en particular, representado por J. Costa—, cuya capacidad científica podía ser diferente a la de los folkloristas:

«Costa no fue folklorista, sino un jurista interesado primordialmente por el derecho consuetudinario, que elevó este tipo de estudios a un nivel desacostumbrado. La influencia se ejerció sobre todo en el marco de la Institución Libre de Enseñanza, donde era profesor, y del Ateneo de Madrid; como dijo Lisón (...) de parte de tales instituciones, Costa promovió también diversas encuestas etnográficas (...)» (1988, p. 30, nota 26, traducción nuestra).

Sugiero que posiblemente esta ‘consciencia’ interdisciplinar de Ll. Prats sea también parcialmente una consecuencia del esfuerzo particular desplegado normalmente en una tesis doctoral. No es lo mismo elaborar trabajos más o menos coyunturales de interpretación histórica, que tomarlo como ejercicio doctoral, por lo que hace a los frutos a esperar de una investigación historiográfica. Por último, quisiera tratar de una tesis doctoral más reciente realizada

también en Cataluña en el campo de la historia antropológica, donde creo que al fin se ha abierto definitivamente la consciencia respecto de las tradiciones disciplinares de que procede toda obra intelectual, así como de la importancia particular de los abogados. Se debe en último término a Joaquín Costa, muy influyente también en Cataluña debido a su defensa general de la legislación foral en España, y particularmente en su Aragón natal. Me refiero a Luis Calvo Calvo, que ha publicado en 1991 y 1994 dos libros y numerosos artículos, como resultado de su tesis doctoral sobre *La Antropología en Cataluña, 1917-1970* (Barcelona, CSIC, 1985-89). No creo inoportuno señalar que la visión histórica del Dr. Calvo, si bien comparte con sus paisanos una buena parte de la información y los paradigmas, aparentemente diversos (importancia de la Renaixença y del Noucentisme, o valor institucional del proyecto de Carreras Artau, el «Arxiu d’Etnografia y Folklore de Catalunya», o de su discípulo Batista i Roca), es mucho más enfática en relación con el valor de este último proyecto académico, al que dedica monográficamente el contenido de la investigación doctoral, y sobre todo valora especialmente la procedencia jurídica. Se dedica un apartado largo a analizar la llamada «Escuela Jurídica Catalana» (1991, pp. 54-73), y se tiene en cuenta la importancia del Derecho para un abogado como Carreras Artau, tan ligado por este lado a Joaquín Costa. Quizá le haya faltado algún fleco complementario en esta línea, como consultar más las fuentes específicamente jurídicas, y sobre todo los tratados de historiografía jurídica<sup>15</sup>, pero es evidente que hemos dado un salto considerable en la estimación de las fuentes jurídicas de la

Etnografía catalana, y en la consideración de la Antropología como tradición multidisciplinar, cuya validez no solamente se aplicará en el caso catalán<sup>16</sup>.

Por último, nos referiremos a los trabajos histórico-antropológicos del asturiano Eloy Gómez Benito, que comenzando en un repaso bibliográfico detenido de la producción asturiana antropológica en 1990, o jurídica en 1992 — tanto por desarrollarse en la Universidad de Oviedo como por ser jurídica la facultad universitaria estudiada, justamente a la que había pertenecido él mismo previamente—, ha terminado en 1993 por centrarse en la participación krausista, y hacer una contribución de valor más general<sup>17</sup>. Yo destacaría especialmente la consciencia del autor tanto respecto del lado interno o intelectual como del lado externo (profesional, académico, institucional y social) en que se desenvuelve un grupo de profesores de Derecho, unidos por lazos más intelectuales que regionales: ligados al resto de abogados españoles y europeos preocupados por conectar el derecho a la ética y la justicia social, y usando un paradigma *orgánico*, que interesa mucho a la antropología, y que el autor ha sabido encontrar en la bibliografía jurídica, especialmente en la del profesor de Zaragoza Juan José Gil Cremades, cuyo famoso texto del 69 tantos servicios ha prestado a la historia de las ciencias sociales del periodo entre siglos<sup>18</sup>. De él toma la conexión común en el campo del organicismo entre krausistas, católicos y abogados de la escuela histórica del Derecho.

La idea principal del profesor Cremades era justamente que una gran parte del Reformismo español de este periodo finisecular (entre 1868 y 1917) se había llevado a cabo en el campo del Derecho,

pero de un modo simultáneo en tres sectores: entre los Krausistas desengañados del proyecto liberal de 1968, el grupo neo-católico y el grupo regionalista catalán. Sus paradigmas habrían sido el organicismo y el positivismo, con el que se habían opuesto frontalmente al individualismo liberal y homogeneizador que partió finalmente de la Revolución Burguesa, y en el caso español del Sexenio Democrático (1868-75).

### 3. La antropología de Joaquín Costa y la Escuela Histórica del Derecho

Creo, sin embargo, que el profesor Gil Cremades ha continuado haciendo contribuciones a la historia antropológica en éste y otros libros sucesivos. Yo llegué a él parcialmente a partir de la reunión de Huesca en septiembre del 83, conocida como «El legado de Costa», donde recibí mi bautizo costista. Allí es donde conocí de la mano del profesor Jesús Delgado y de otros textos introductorios lo que pensaban los abogados de Costa, y en particular del grupo krausista, cuyo misticismo y ambigüedad general siempre me había impedido acabar del todo la comprensión de Costa: allí es también donde tuve noticia de un libro nuevo de Gil Cremades, *Krausistas y Liberales*. Era gracias a él que, después de leer su «Reformismo social» de 1969, había quedado convencido del enorme peso adquirido por los abogados en el periodo reformista español de 1868 a 1917 tanto en Madrid y Oviedo, sedes principales krausistas, como en Barcelona, sede del catalanismo, y en general en toda la Península por obra de reformadores católicos. Con los católicos los krausistas se unían para armonizar el derecho y la éti-

ca, y con los catalanes, el derecho y la historia. Pero lo importante del libro primero de Cremades no eran tanto las tesis propuestas —valiosas por su sistemática, más que por su novedad—, como los coherentes panoramas institucionales y grupales presentados con ellas, gracias a los cuales podemos ver bien la ocupación por parte de cada uno de estos sectores intelectuales de las Universidades del país en sus diversas cátedras (Derecho natural para neocatólicos, Filosofía del Derecho para Krausistas, Romano para Krausistas y catalanes, etc.), así como de sus Academias, Sociedades Excursionistas y Ateneos, de las revistas nuevas y viejas surgidas, de las editoriales, etc. Ahora bien, lo que agradezco especialmente a Gil Cremades, de su primera obra, es más bien el panorama que me ha abierto sobre Joaquín Costa jurista, en todas sus fases (teórico krausista, sociólogo-antropólogo descriptivo, codificador, asociativo, etc.).

Sin embargo, no estoy del todo de acuerdo con el cuadro que nos presenta del personaje en su segundo libro (pretendiendo, lo que aplaudo, hacerlo comprensible y rescatarlo de los tópicos de misterio en que se le envuelve normalmente, como a todo personaje mítico), al dibujarnos a un Costa demasiado simple, que desea sistemáticamente tomar el poder político y conducir personalmente la nación desde su llegada al Madrid del sexenio, según confiesa en su diario de forma obsesiva. No siempre un diario de juventud es una prueba inapelable de toda la clave vital, y menos aún a costa de olvidar el influjo recibido en su juventud respecto de las obsesiones colectivas que le rodeaban entre 1869 y 1876, en aquel Madrid donde sus profesores —como Salmerón— influían directamente sobre

el parlamento y el gobierno, llegando a presidirlo. Creo que el prestigio de una generación de profesores/élite política desencadenaron sueños profundos en un estudiante de provincias —tan reprimido como Costa, que inicia sus estudios de secundaria a los 18 años, y llega a la Universidad de Madrid a los 23—, pero ello no debiera desdibujar la pasión profesoral que siente Costa por el mundo jurídico: al menos, en manos de un historiador del Derecho. De este cuadro nuevo de Cremades hay, sin embargo, un panorama procesual de tipo filosófico-científico que me gustaría resaltar por su enorme interés jurídico-antropológico, el famoso «organicismo» por el cual los krausistas llaman 'organismo' a la sociedad y al derecho que le corresponde. En mi opinión, no resulta novedoso como propuesta emanada del segundo libro del profesor Cremades, que ya la sugería en 1969, pero sí es enfatizada particularmente, tanto en el caso de Giner de los Ríos como del propio Costa, a quien se refiere en la cita:

«[...] analizando su labor universitaria [...] se detectan [además de su ambición política...] ingredientes [...] que hasta ahora ha[n] adquirido poco relieve y que, muy pronto, caracterizará su obra intelectual: la costumbre. A ella, en contra de lo que suele oponarse, no le han llevado los estudios históricos, sino el moderno organicismo sociológico, de terminología positivista, que se cultiva en la Alemania coetánea, que ha importado Giner [...] Su segundo libro, *Teoría del hecho jurídico individual y social*, no tiene a la historia como eje, sino [a] una teoría sociológica —descripción de la sociedad mediante la metáfora del organismo biológico— cuyos postulados son

luego confirmados por una historia debidamente seleccionada» (1981:257)

Normalmente, los que valoran hoy el lado científico de Costa proclaman el mérito recolector en el campo consuetudinario hispánico, pero no siempre perciben la intención teórica de su recolección, y su íntima conexión con los abogados/antropólogos europeos de su tiempo. Para rescatar este panorama comparado y singular del trabajo costista tenemos que acercarnos mucho al mismo, y escuchar las opiniones de los abogados entendidos, especialmente de sus coetáneos. Esta capacidad de convertir los hechos aislados en elemento de un sistema formaba parte de su formación jurídica y de su intención de científico positivista, percibida netamente por sus colegas y discípulos. Como dijo de él Rafael Altamira, un discípulo que le conocía bastante en este campo jurídico-antropológico, en su necrología:

«Costa no tenía esa intención característica del historiador. Costa lo que hacía era aprovechar la Historia para fundamentar y para reforzar la argumentación que llevaba a la consideración de los diferentes problemas, con una gran masa de hechos. Y ¿por qué Costa fue así? [...] Pues porque Costa era, ante todo y sobre todo y preferentemente, un jurista, un sociólogo y un político y utilizaba entonces el dato histórico como una demostración de la manera cómo el espíritu de la Humanidad había ido apreciando esos problemas»<sup>19</sup>.

Altamira sabía lo que decía del hombre que le ayudó a concluir su tesis doctoral sobre la propiedad comunal en 1890, que le orientaba sobre las fuentes

orales a recoger en un programa nuevo de Historia en 1891, y que le incluyó a fin de siglo en sus trabajos de recolección etnográfica alrededor del 97. Altamira conocía desde joven y admiraba los trabajos etnoantropológicos de Costa, y los recomendaba al público interesado en la reforma del derecho civil:

«Cuando entre varias personas de distintas provincias surge la conversación de los usos y costumbres que en sus respectivas localidades existen, es muy común oír la relación de multitud de especialidades jurídicas, que aun a los mismos que las dicen parecen heteróclitas y geniales [...] y, sin embargo, aquellas cosas de la tierra constituyen el verdadero Derecho civil español, el más genuino, pero también el más olvidado de todos [...]

«Ahora bien, ¿quiénes pueden hacer estas observaciones, y cómo deben hacerse para que resulten útiles y asequibles a la generalidad? [...] Sin duda, que el tipo perfecto del hombre científico sería aquél que por sí propio buscara el material de observación —como el botánico busca por valles y montañas las plantas— y lo trabajara luego en el laboratorio; pero no siempre esto es posible [...] el medio es bien fácil: los viajes, las excursiones, la residencia por algún tiempo en el círculo donde se producen, como acostumbran a hacer los folkloristas [...] y como lo han hecho Laveleye [...], Bogisic [...] Costa, con las de los montañeses del Alto Aragón, y los alumnos de muchas universidades norteamericanas, con las instituciones locales de sus respectivos puntos de origen. En esto hay que seguir absolutamente el mismo procedimiento que han seguido los viajeros para estudiar las costumbres de

los pueblos salvajes [...] Fácil es de notar, desde luego, el grande auxilio que para esta clase trabajos pueden prestar los establecimientos de enseñanza en sus diversos grados, y en especial las Facultades de Derecho y Filosofía y Letras [...]»<sup>20</sup>.

Para convencerse de la lealtad consuetudinaria de Altamira, basta ver lo que le escribió a Costa en octubre del 98, dando cuenta a su maestro no catedrático de los trabajos realizados en su primer año de catedrático: «En la «escuela práctica» hacen este año los chicos de mi sección «Derecho consuetudinario de Asturias» [...] utilizando tres medios: dépouillement de libros y revistas asturianos; interrogatorios escritos; excursiones para ver y conversar con aldeanos, curas, etc.»<sup>21</sup>. Del mismo modo se expresaba en una necrología de Costa —inédita, por cierto, o sea del todo sincera— un hombre como Eduardo de Hinojosa, máximo especialista hispano de historia del Derecho y miembro fundador del Centro de Estudios Históricos (1910), admirado en Europa y admirador de su amigo, que nunca logró la cátedra. Merece la pena ofrecer una cita amplia, que supla cuanto podamos decir hoy testigos menos informados:

«De las varias aficiones que solicitaron el espíritu eminentemente universal de Costa en el curso de su triste y procelosa vida, ninguna le atrajo tan poderosamente, tan persistentemente, la atención como la Historia del Derecho [...] El frecuente manejo [...] del volumen del *Corpus inscriptionum latinorum*, relativo a España, de los geógrafos e historiadores griegos y latinos y de los monumentos jurídicos del período romano, le había

hecho adquirir un dominio soberano de las fuentes epigráficas, jurídicas y literarias».

«Costa era un apasionado del método comparado, y fue el primero que le aplicó a la Historia del Derecho español. [...] le eran familiares los métodos de investigación y de crítica; habíalos aprendido no en ninguna cátedra, sino en el ejemplo de los grandes eruditos, cuyas obras manejaba frecuentemente —Mommsem, Fustel—, y los aplicaba no mecánicamente sino con la libertad propia de un genio. [...] Leía inmensamente [...] Su mirada penetrante, como de águila, sabía desentrañar de entre el cúmulo de detalles secundarios lo que constituye la esencia y la originalidad de cada doctrina [...] Vio Costa el rico venero de preciosos materiales que ofrecen los monumentos literarios [y...] los enormes infolios de nuestros teólogos y juristas del siglo XVI y XVI [...]»

«[...] de los estudios de Derecho consuetudinario, iniciados y promovidos enérgicamente por Costa [...] dio un método insuperable y no igualado todavía [...] Corren parejas en la obra de Costa *El colectivismo agrario en España*, la solidez de la investigación, la grandiosidad del plan y el arte de exposición. [...] El defecto de que adolecen a veces los trabajos de Costa, sobre todo los primeros [...] consiste en dejarse llevar demasiado del amor a las ideas abstractas, del espíritu de construcción, del afán excesivo por sistematizar [...]»

«Costa hubiera sido un profesor excelente, insuperable, de Historia del Derecho [...] No pudo ser catedrático y tuvo que resignarse a ser abogado del Estado y notario [...] fue la grande e inenarrable amargura de la vida de Costa»<sup>22</sup>.

Creo que en esta enumeración de Hinojosa se hallan incluidos los puntos más importantes que cabe tratar sobre la ciencia en Costa, así como nuestro tema sobre la imbricación de lo jurídico con lo literario, lo histórico y lo sociológico-antropológico. Aprovechando la cita, me gustaría abordar un asunto que ha sido muchas veces expuesto sobre Costa, sin entenderse bien y que a mí mismo no me ha convencido hasta que oí la explicación al profesor Delgado en 1983. Se sabe de la influencia universal de la escuela alemana de F. C. Savigny, llamada «escuela histórica del Derecho», y que en España tuvo un enorme peso tanto para krausistas como para regionalistas catalanes —nacionalistas más tarde— en el programa de defensa de las propias costumbres, cuando, al igual que en la Alemania de comienzos del XIX, se quiso imponer un código civil uniforme, llevado del peso del ejemplo francés. En el caso de Cataluña se puede hablar con propiedad de «escuela de Savigny» gracias al peso de M. Durán y Bas y a sus enfoques romanistas, y se ha querido aplicar a Costa el mismo apelativo desde entonces. Pero, al contrario que Savigny, Costa no se refugió en el modelo romano sino que lo usó para estudios de la antigüedad hispana y del presente mundo aldeano, y como campo de ensayo de sus múltiples ensayos de ordenación e interpretación jurídica. Al contrario que Savigny, Costa consideraba el derecho romano como demasiado uniformizador, y propio para territorios llanos y abiertos al exterior, no como sus montañas pirenaicas del Alto Aragón. Pero no dejaba de interesarle la comparación romana, y los métodos sofisticados de estudio contemporáneo del mismo (Mommsen,

Fustel, Maine, Bachofen, etc.). La explicación actual es que Savigny sólo fue el primer paso para lo que luego harían sus discípulos Bachofen o Grim (estudiar el derecho romano históricamente, y dedicarse luego a los derechos propios, con métodos filológicos). He aquí una declaración del profesor Delgado, al respecto:

«Costa cita a menudo como autoridad a Savigny. La Escuela histórica apela a la costumbre como fuente del Derecho. Los derechos forales, en el siglo XIX, se exhiben como expresión del «espíritu del pueblo» y son defendidos por su enraizamiento en la costumbre. [...] los frutos reales de las doctrinas de Savigny —y no sólo por inclinación de sus discípulos— distan mucho de coincidir con lo que realmente hizo Costa con el derecho consuetudinario y con el Derecho aragonés. Conocemos hoy mejor a Savigny y su escuela que hace unos decenios [...] no sólo no estudia las costumbres realmente existentes de un pueblo histórico —nada más contrario a su método— sino que instala el Derecho romano de pandectas como «Derecho consuetudinario de la nación alemana». Niega luego capacidad al pueblo para elaborar directamente este Derecho consuetudinario, que ha de entregarse en las más competentes manos de la ciencia jurídica, de los teóricos, de los profesores de Derecho»<sup>23</sup>.

Realmente, esta evolución «indigenista» desde Savigny hasta sus discípulos y seguidores españoles se parece un poco a la evolución característica entre humanistas clasicistas y los posteriores estudiosos de gramáticas vernáculas, en que parece que sólo los humanistas pueden evolucionar a tomar consciencia de que

los indígenas tengan gramática de su lengua, aunque no todos, pero donde sí hace falta ser humanista para ello. Lo que diríamos escolásticamente así: el humanismo o el Derecho romano son condición necesaria para que haya aceptación de la lengua vulgar y del derecho específico, pero no suficiente. Ya aludimos al comentar las historias internacionales de antropología sobre el hecho de la curiosa procedencia romanista de una gran parte de abogados-antropólogos, en la línea misma de Costa. Parecería que, para algunos abogados, la educación romanista habría servido como un primer ensayo de conocer otro sistema jurídico, que permitiese un primer nivel comparativo elemental con el propio sistema. Parece quizá tratarse de aquella 'ley del extrañamiento', común a la historia del humanismo y de la antropología, ya enunciada por Lévi-Strauss, según la cual nadie advierte la existencia de algo nuevo, sin tener un referente previo de lo extraño, generalmente a partir de un modelo o canon clásico: «Se reconocía con el Renacimiento que ninguna civilización puede pensarse a sí misma, si no dispone de alguna otra que le sirva de término de comparación»<sup>24</sup>. En el campo del Derecho, también se ha advertido este mismo fenómeno durante el Renacimiento:

«La historicación del Derecho romano contribuyó a la desmitificación (...) En efecto, al contemplar el Derecho romano como un ordenamiento vigente en cualquier tiempo [al modo del Medieval, siguiendo el 'ius italicus' ] sino como el Derecho surgido en un tiempo y en un ámbito determinado, esto es como el Derecho de los romanos [visión humanista], es claro que tal ordenamiento jurídi-

co quede situado en la historia y, en cuanto tal, relativizado»<sup>25</sup>.

Naturalmente, un estudio antropológico de la obra jurídica de Costa requeriría muchas páginas más, y no hemos querido ahora repetir nuestro ensayo panorámico anterior<sup>26</sup>. Por el momento, creo que será mejor concluir este repaso de los estudios costistas relacionados particularmente con el mundo jurídico —que es la sección que hemos revisado estratégicamente, para movernos con perspectiva dentro de la inmensa obra de Costa— con una propuesta metodológica general, de posible utilidad en los estudios sobre la Antropología Española, además del caso de Costa.

#### 4. Propuesta de establecer la pluridisciplinariedad como eje historiográfico de la Antropología

En el congreso de Alicante (primavera de 1987) ofreció Joan Prat un interesante cuadro de conjunto de la antropología española —referido al periodo entre siglos (1870-1930), pero presentado aparentemente como de validez general—, que ha sido publicado posteriormente al frente del manual coordinado por J. Prat y otros<sup>27</sup>. Allí se somete a la prueba de la bibliografía existente, y del consenso historiográfico, la hipótesis de una antigua dualidad sistemática de la disciplina en la Península: por un lado habría habido una tradición llamada «antropológica» (mantenida sobre todo en las comunidades científicas de Madrid, Sevilla y Las Palmas/Tenerife), caracterizada por una concepción teórica, antropológica y nomotética; y enfrente, otra denominada «folklórica» (centrada en Cataluña, País



Vasco y Galicia) caracterizada por una concepción patriótica, folklórica y romántica.

Aparentemente, esta propuesta se presentaba como réplica o contraste de la ofrecida por Ángel Aguirre el año anterior, pero en realidad era del mismo tipo —aunque más coherente. Por otro lado, se apoyaba inevitablemente sobre los trabajos disponibles hasta ese momento (Lisón, Moreno y Prat fundamentalmente, enfatizando los dos primeros el cientifismo de Madrid y Sevilla, y el último de ellos el carácter amateur y nacionalista del ámbito catalán). A este respecto, es curioso que la 2ª edición de 1992 del manual de Aguirre no solamente mantiene el mismo esquema que la 1ª —adaptando las correcciones de Prat—, sino que la mayoría de los trabajos corresponden a ese esquema, con solamente tres excepciones: la de Mandianes y Carmen Ortiz (que se refieren separadamente a la contribución de los abogados, en el campo del derecho consuetudinario y criminológico), y por último la de Luis Díaz, que ofrece un cuestionamiento radical del modelo de Aguirre/Prat, y su visión caricaturesca del folklore<sup>28</sup>.

Pero a ese esquema principal conducían los trabajos reunidos hasta el momento, enfatizando en exceso el carácter regional, o incluso local, de los movimientos disciplinares. Cosa a todas luces incomprensible, que nos obligaba a pensar que en Madrid o Canarias no hubiera habido folklorismo (por ejemplo, la Demológica Asturiana, Machado o los representantes de la sociedad «El Folklore Español» de Machado, Olavarría; o la obra de Bethencourt en Tenerife), y también a que en Barcelona no haya habido darwinismo y positivismo (Letamendi,

Mata), como parece replicado por los trabajos de Comelles y Llorens Prats.

No solamente no eran estrictamente madrileños los hombres de la ILE y los Krausistas de Madrid —predominaban los andaluces, como se decía en tono algo burlón en los escritos krausistas— sino que más bien al contrario pretendían no ser locales, porque ofrecían unas coordenadas evidentemente internacionales, y se difundían luego de modo igualitario desde Madrid a la periferia, y desde otras ciudades a Madrid con suma frecuencia (Machado y Álvarez o los de Oviedo influyen sobre la ILE de Madrid; Milá y Fontanals sobre Menéndez y Pelayo y Costa; Eduardo Soler y los valencianos sobre la ILE y Altamira; Unamuno sobre Antonio Machado y Ruiz o sobre los estudiantes de la Residencia, etc.). La arbitrariedad del modelo aludida ya —a nivel espacial o regional— se vuelve a dar a nivel disciplinar, acentuando de modo significativamente parcial —en desmedro de las vertientes humanísticas— la menor cientificidad de la Etnología y el Folklore respecto de las ciencias naturalísticas. Creo que el mismo concepto de Cientificidad o Región Científica se presta a valoraciones jerarquizadas, contra lo cual nos parecen mejor propuestas de pluralidad disciplinar, un esquema intrínsecamente igualitario.

En vez de 'privilegiar' la cientificidad de unas disciplinas sobre otras —y particularmente, en vez de hacerlo en contra de las disciplinas realmente cultivadas por los autores de tales historias (Prat, Prats, Lisón o Moreno estudiaron ciencias humanas)—, y de adscribir artificialmente una disciplina o paradigma a cada región a la hora de clasificar los grupos profesionales que han caracterizado la historia antropológica, podría-

mos tener en cuenta la importancia trascendental de las tradiciones disciplinares que conviven 'pluriculturalmente' dentro de la antropología —Medicina, Ciencias Naturales, Geografía, Economía, Sociología, Derecho, Filología, Historiografía, etc.—. Lo que divide y permite realmente distinguir sub-tradiciones disciplinares internas a la disciplina en España —y también en otros ámbitos nacionales— no son quizá tanto las regiones como los grupos disciplinares diferentes que componen la sociedad profesional. Aparte, naturalmente, de su propia interrelación personal como parte de tales grupos humanos, o del peso de los factores ideológicos o incluso 'clánicos' —de grupos de poder—, que también participan notablemente como factores destinados a conformar a veces supuestas subtradiciones o «escuelas» disciplinares.

Es cierto que existen las ideologías, los grupos de poder y las subdivisiones regionales en el cultivo de la Antropología. Pero no pueden considerarse estos factores —externos a la antropología, y que no siempre se combinan de una manera uniforme— de la misma importancia que la historia interna de la disciplina. Que los antropólogos de que hacemos historia tengan una formación en Derecho —con sus especialidades en Sociología y Economía dentro, todavía no independizadas— o Filosofía y Letras —con sus ramas principales de Historia, Geografía, Educación, Filosofía y Literatura, confundidas por mucho tiempo—, o que la tengan en Medicina o Ciencias Naturales, es algo verdaderamente importante para explicarse la afiliación mayor o menor a ciertas teorías o prácticas profesionales que dividen luego los grupos estudiados. El darwinis-

mo, por ejemplo, se ha constatado que tuvo una mayor difusión entre los médicos que en los naturalistas (Thomas Glick, en *Asclepio*, C.S.I.C., 1969); el positivismo tuvo luego mayor incidencia entre abogados que entre otros grupos profesionales; y en el propio grupo krausista es evidente el porcentaje masivo de abogados y maestros que hubo. Idénticamente, ante el problema criminológico —que obsesionó a los universitarios finiseculares como tema de estudio, ante la avalancha de incidentes delictivos en las ciudades abarrotadas de inmigrantes, e incluso de atentados políticos (Prim, Canalejas, Dato, Cánovas, e incidentes en las bodas y actos reales)— es evidente que los médicos como Salillas u Olóriz asumieron con frecuencia las tesis de Lombroso sobre el criminal nato, mientras los abogados se oponen y proponen medidas de 'reinserción social', siguiendo a Concepción Arenal, Pedro Dorado, Bernaldo de Quirós o Fernando Ortiz.

Proponemos, pues, que se considere la coexistencia de disciplinas dentro de la Antropología como si fueran subgrupos culturales en una misma sociedad. Es un problema o situación real que estamos acostumbrados a tratar, y la metáfora «disciplina/cultura» puede resultar interesante por este motivo; y también porque el comportamiento de las disciplinas tiene en sí mismo ciertos parecidos con las unidades de estudio llamadas 'culturas': 1) hace falta transmitir las para que se conserven, y se atienen a un código, consciente e inconsciente; 2) tienen la capacidad de 'reintepretar' los elementos de otras diferentes; 3) dan razón aparentemente lógica de los demás sucesos de la vida, introduciendo el concepto de 'normal/anormal', etc.

Considerando la disciplina del Derecho como una cultura, viene luego inmediatamente el problema complejo de definirla adecuadamente. Lo que está parcialmente resuelto por el hecho de que los programas de asignaturas que desarrollan las carreras, incluso dentro de una variación de diferentes planes oficiales de estudio, están ya definidos. Por ejemplo, existe un fenómeno relevante y común en la carrera de Derecho, como la existencia de una especialidad fundamental en Europa occidental llamada «Derecho romano» —que da lugar a un texto fundamental en forma de código, aunque no en el mundo anglosajón, basado en la jurisprudencia y la tradición creada por los juicios precedentes—. También está sobre la mesa el hecho de que se suelen enfatizar de modo generalizado los fenómenos recurrentes de la vida del individuo (nacimiento, matrimonio y muerte), de lo que derivan consecuencias especiales para la vida de cada individuo (identidad de persona, paternidad, mayoría de edad, corporación familiar, herencia de bienes y compromisos, contratos con personas de fuera de la familia, formación de sociedades extra-familiares, etc.). Otro hecho derivado del anterior, muy frecuente en el derecho, es el uso de metáforas biológicas —como la que destacaba el profesor Gil Cremades del «organismo social», u otras como la vigencia de contratos bajo el apelativo de «vitalicios» o «a varias vidas», conciencia de culpa, peso de un estado de conciencia o espíritu colectivo, etc.

Es curiosa la frecuencia de metáforas en los textos de Costa y de la generación del 98, en particular de Unamuno (que hablan de «fósiles sociales», «Ilíadas jurídicas», «Biología del romance», «fiso-

nomía de las costumbres», «psicología de los pueblos», etc.). Si uno hubiera de creer a Borges, que ubica en la metáfora el origen de la ciencia, habría de añadir que la antropología cultural es un campo especialmente propicio, quizá debido a que se trata de una disciplina en que se encuentran muchas subdisciplinas.

A este respecto, es muy interesante seguir el curso de algunos debates finiseculares desarrollados por abogados y médicos o naturalistas en el Ateneo o en la Academia de Ciencias Morales y Políticas —y que se publican en el *B.I.L.E.*, o en la *Revista de Legislación y Jurisprudencia*— a propósito de los estudios antropológicos desarrollados en Europa, sobre la teoría de Marx, Henry George o Leplay, o sobre el concepto de «persona social» u «organismo social»... Las teorías en debate prioritario van variando por épocas, y desde las primeras en los 70 sobre el concepto de positivismo, sobre la compatibilidad entre la fe y la ciencia, o sobre las teorías de la selección de Darwin, se pasa sucesivamente a discutir textos o debates más cercanos: así, por ejemplo, los de Wundt, Bachofen, de Tarde o Durkheim y sus propuestas de conceptos acerca de las diferentes sociedades nacionales, urbanas o rurales, que se hacen muy actuales en el gremio de los abogados. Se suceden estas discusiones teóricas, con otras cuestiones más perentorias: como el proceso de codificación civil en los 80, las cuestiones coloniales y penitenciarias en los 90, los atentados reales o de presidentes de gobierno a fin de siglo, y sucesivamente las llamadas «cuestiones sociales» como la Desamortización de bienes de mano muerta, los contratos agrícolas y de reparto de aguas, la subida de precios

agrícolas, el caciquismo, las huelgas y rebeliones populares, etc. Además de largas discusiones se llevan a cabo encuestas (en Ateneos y Escuelas especiales), o convocatorias de premios de investigación (Academia de Ciencias Morales, Academia de la Historia, Academia de la Lengua, de Ciencias, de Sociedades Geográficas, etc.) , y se crean revistas y editoriales —o colecciones dentro de una misma editorial— muchas de ellas especializadas en cuestiones jurídicas o sociales («La nueva ciencia jurídica, Sociología, Antropología», «Revista penitenciaria» —donde sale publicada primeramente por entregas «La fascinación en España» de Salillas—, «Revista de Derecho y Sociología», etc.).

Curiosamente, las primeras instituciones sociológicas españolas suelen nacer ligadas al Derecho, y una breve mención de ellas puede atraer la atención de los interesados en mayores averiguaciones: 1) en 1879 el Instituto Libre de Enseñanza crea una «Escuela de ciencias sociales»; 2) en 1895 se crea anexa a la Universidad en Oviedo por los profesores krausistas la «Escuela Práctica de Estudios Jurídicos y Sociales», a imitación de Francia; 3) en 1899, se crea en Madrid la primera cátedra de Sociología, y la ocupa el abogado krausista Sales y Ferré; 4) en 1900, tras la creación del Ministerio de Educación, con García Alix, se crea por decreto la «Facultad de Derecho y Ciencias Sociales»; 5) también son los abogados krausistas Azcárate y Posada los que dirigen desde 1883 la «Comisión de Reformas Sociales» —llamado Instituto desde 1904 y encargado de promover encuestas y encuentros entre trabajadores y empresarios, en lo que colabora activamente Bernardo de Quirós—. No se trata solamente de un fe-

nómeno de comienzos de siglo, pues en los 50 la sociología española inicial ha dependido otra vez fundamentalmente de profesores juristas (Javier Conde, Gómez Arboleya, Manuel Fraga y Francisco Murillo), y filósofos (Pinillos), como ha mostrado un reciente sondeo sobre las encuestas españolas, por uno de sus principales actores<sup>29</sup>.

Las propias Universidades españolas empiezan a crear su revista (la de Madrid, la de Oviedo, Valencia o de Sevilla, etc.), donde los abogados y demás miembros de la I.L.E. son protagonistas. En Barcelona hay el mismo movimiento alrededor de la «Revista Jurídica de Catalunya», de la Academia de Buenas Letras de Barcelona —hay otra del mismo nombre, y con las mismas funciones culturales en Sevilla—, de Sociedades Excursionistas, etc. en todas las cuales los abogados sacan a la luz trabajos de interés antropológico. Ya no son siempre hombres de la I.L.E., pero sí abogados que participan en todos los movimientos culturales de valor nacionalista como los Jocs Florals, en las sociedades excursionistas (equivalentes a los Ateneos del área castellana, que también cumplen funciones excursionistas o de conocimiento del propio territorio), o el mismo Institut d'Estudis Catalans, que convoca premios y becas. Se dan pensiones para residir temporalmente en el extranjero, tanto por parte del Institut como anteriormente en la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones (creada en 1907), y ahí también van personas como Bosch-Gimpera, Manuel Antón, Telesforo Aranzadi, Luis de Hoyos, Martínez Torner (por la diputación asturiana), Bernaldo de Quirós, Juan Comas, Batista i Roca, Barandiarán, etc. que tendrán actividades antropológicas o cercanas<sup>30</sup>.

Este tipo de instituciones culturales son asumidas en primer lugar por el Estado, y luego por las Diputaciones provinciales o Ayuntamientos, gobernados en gran parte por abogados que compiten entre sí por distinguirse en su apoyo y gasto en favor de tales actividades oficialmente filantrópicas. Inevitablemente tendrán luego sus actividades profesionales un contenido nacionalista, ligado a las ciencias jóvenes (de tono arqueológico, antropológico, sociológico, pedagógico, etc.), aunque sólo sea porque los jóvenes recién regresados del extranjero son incorporados con esas miras a las actividades culturales públicas (excavaciones, visitas de inspección a territorios, visitas a cárceles, a zonas de colonización, etc.).

Pero no, por su exhibición o utilización nacionalistas, dejan de tener una naturaleza científica y de buscar su reconocimiento como tal en círculos nacionales o, preferentemente, internacionales. En nuestro caso, empiezan a pertenecer a ese círculo internacional personas como Bosch-Gimpera (muy estimado en Francia, Alemania e Inglaterra) Rafael Altamira (juez en el Tribunal Internacional de La Haya, y en contacto estrecho con la historiografía francesa), Francisco Giner (alabado en Inglaterra pedagógicamente), Gumersindo Azcárate (casado con inglesa), José Castillejo (temprano pensionado de Oviedo en Alemania, y catedrático de Derecho romano), Adolfo González de Posada (que hizo tras Altamira un famoso viaje a Sudamérica en 1911, y estableció luego lazos estrechos con la sociología norteamericana y francesa), Bernaldo de Quirós (traducido al alemán, con prólogo de Lombroso), etc.

El mismo Joaquín Costa obtuvo un premio del Institut International de Sociologie de Paris, como reconocimiento al interés de su obra «Colectivismo agrario en España», que fue propuesta para su traducción francesa. La persona intermediaria en este affaire era seguramente González de Posada, estrecho amigo de René Worms (director del citado instituto), y autor de varias obras traducidas al francés. Autores franceses de interés antropológico y jurídico como Gabriel Tarde, Frédérik Le Play, Fustel de Coulanges, Maine, Bachofen, o Durkheim eran repetidamente traducidos en España por y para un público de abogados (Giner, Posada, Bernaldo de Quirós...). Sus obras aún no traducidas eran reseñadas en las revistas anteriormente citadas, o en las sesiones de las secciones correspondientes del Ateneo o de la Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Todos estos detalles, lanzados ahora un poco tentativamente para mostrar posibilidades futuras de estudio, muestran la virtualidad de nuestra historia científica si hacemos intervenir el factor disciplinar. Si hemos enfatizado el caso del Derecho, es porque Costa era abogado: pero él será un buen patrón para tener en cuenta el peso de otras disciplinas, al haber practicado varias. Sin negar el interés general de los enfoques de historia externa y política que hemos solido aplicarle a Costa dentro del campo de las ciencias sociales, creo que la consideración de sus profundas raíces jurídicas le hace más justicia histórica. y deviene más pertinente a la 'construcción' científica de la antropología hispánica. En todo caso, me parecía una laguna que urgía rellenar.

## Notas

1. Joaquín COSTA, *Derecho consuetudinario y Economía Popular de España*, Zaragoza, Ed. Guara, 1981, vol. 1, cap. 1, p. 33. Original de 1879, reeditado al frente de su obra con este mismo título en Barcelona, 1902.

2. *Introducción a un tratado de política, sacado textualmente de los refraneros, romanceros y gestas de la Península (Poesía popular española y Mitología y literatura celto-hispanas)*. Madrid: Imprenta de la Revista de Legislación, 1881, pp. V-VI. Total, 500 pp. Única edición existente, como deduce Cheyne de una reimpresión de 1888, aunque el libro entero fue saliendo por entregas, desde 1876 a 1881, en la *Revista de España*. Es decir, se trata de un escrito publicado recién terminada la carrera de Filosofía y Letras, que podría corresponder a su tesis doctoral en Letras, como otro libro titulado *La vida del Derecho* (240 pp.) representaría su doctorado en Derecho: fue premiado en 1873, salió en la *Revista de la Universidad de Madrid* entre 1874 y 75, y publicado en 1876 como libro. Creo que su *Poesía popular* —que así debería llamarse, como indica el autor en la enumeración de sus obras— expresa mejor el lado literario de Costa, aunque está lleno de sugerencias jurídicas que merecerían un estudio interesantísimo, que descubriese los logros intelectuales tan sabrosos que proceden de este proceder metafórico y mestizo, disciplinarmente hablando. Nótese en el tono del texto citado la energía de un estudiante recién doctorado, de 30 años, dispuesto a comerse el mundo, y reformar desde la base la universidad. El autor se suma justamente en 1876 a los catedráticos krausistas expedientados por el Ministro de Educación, acusados de explicar a Darwin, en la renuncia a su puesto universitario de ayudante de cátedra, que nunca más podrá recuperar. Costa será en 1882 encargado de dirigir desde el *Boletín* de la Institución

Libre de Enseñanza (B.I.L.E.), como director, el homenaje necrológico a Darwin.

3. La obra de COSTA, como se sabe, es muy extensa, acercándose al medio centenar de libros y al medio millar de artículos. Su edición a veces se complicó, sea porque sus trabajos de revistas se publicaban luego en forma de libros —aprovechando a veces incluso las galeradas anteriores, como en el caso del «Derecho consuetudinario» de 1879 ya hizo por dos veces, en 1885 y en 1898 —, o sea porque las ediciones posteriores han ordenado los materiales de otro modo —caso de la Colección editada por su hermano Tomás, luego de morir Joaquín—. Por ello mismo, el historiador hispanista inglés George J. G. CHEYNE dedicó su tesis doctoral simplemente a ordenar bibliográficamente la obra de Costa, en 1972, publicando una traducción ampliada en 1981 en la editorial Guara de Zaragoza: esta editorial ha publicado más de una docena de tomos de las «Obras de Joaquín Costa», a partir de 1981.

4. A nivel de literatura del Siglo de Oro, cf. mi «¿Literatura, Historia o Antropología? A propósito del mestizaje en los Andes y la obra del inca Garcilaso», *Revista Antropológica*, n° 10 (Lima, 1992). Me he ocupado del problema de la antropología de los escritores (Baroja, Azorín y Valle-Inclán) en «Por una valoración antropológica de la obra literaria: literatura y pueblo madrileño», introducción a una sesión coordinada por mí en las Segundas Jornadas de Antropología de Madrid: *Malestar cultural y conflicto en la sociedad madrileña*. Madrid, Comunidad de Madrid, pp.115-130, 1991. Finalmente, he discutido la gran incidencia de la literatura en la antropología en el escritor peruano José María Arguedas, en «Arguedas en España o la condición mestiza de la Antropología», en Maruja MARTINEZ y Nelson MANRIQUE (EDS.)

*Amor y Fuego. José María Arguedas, 25 años después.* Lima, Desco, Cepes y Sur, 1995, pp. 23-55. Creo que deriva de este trabajo la idea de la antropología como disciplina mestiza, y resulta pertinente ahora porque Arguedas fue muy influido como antropólogo por Costa. Costa mismo publicaría en 1910 una novela arqueológica (*Ultimo día del paganismo...*) y proyectó otras, en la línea de los Episodios nacionales de Galdós: esta faceta de escritor ha sido tratado de modo sistemático por Agustín Sánchez Vidal. Cf. su «Una patria de tinta: el legado novelístico de Costa», en J. M. MATA CASTILLON (Ed.) *El Legado de Costa*, Zaragoza: Min. de Cultura y Dip. Gral. de Aragón, 1984, pp. 29-67. Igualmente Leonardo Romero Tovar, «La novela regeneracionista de las últimas décadas del siglo», en VV.AA., *Estudios sobre la novela española del siglo XIX*, Madrid: C.S.I.C., (1977), pp. 15-164.

5. Robert H. LOWIE, *Historia de la Etnología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946 (reimpresiones de 1974 y 1981). Denys HAYS, *From Ape to Angel. An informal history of Social Anthropology*. New York: Alfred Knopf, 1958, y 4 reimpresiones hasta 1971. Existe traducción castellana, creo que de Buenos Aires, 1965. Angel PALERM, *Historia de la Etnología: los evolucionistas*, México; Centro de Investigaciones Superiores, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976. Marcel MAUSS, «Ensayo sobre los dones...», en *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos, 1971, reimpres. 1979. M. MAUSS, *Introducción a la Etnografía*, Madrid: Ed. Istmo, 1971, reimpres. 1974. Bronislaw MALINOWSKI, *Crimen y costumbre en las sociedades primitivas*, Madrid: Paidós, 1979.

6. Le preceden los grupos de «Filósofos de la historia y economistas políticos», de «Naturalistas y arqueólogos», y el de «Utópicos, Sociólogos y Socialistas». En los dos tomos restantes de esta *Historia de la Etnología* —publicada en 3 vols. en 1974, 1976 y 1978, dedi-

cados respectivamente a Precursores, Evolucionistas y Profesionales, luego reproducidos conjuntamente en México/España por la Ed. Alhambra S.A.— se procede así mismo a dividir a los autores en grupos, dentro de cada uno de los cuales incluye a unos cuantos autores (de media a una docena de promedio), con comentarios en cada caso a modo de prólogo. Normalmente introduce unos comentarios generales al grupo en el primero de los autores seleccionados, como en este caso ocurre con Bachofen, el primero de los abogados seleccionados. Tiene interés reconocer que es casi la única historia profesional original en castellano que se atreva a compendiar una versión internacional de la misma —además de Julio CARO, la otra obra de que disponemos es la de Manuel MARZAL, editada primeramente en Perú y luego en Anthropos (Barcelona), y sigue bastante el modelo de su maestro PALERM—. Ciertamente es conocida en las referencias bibliográficas norteamericanas, y tiene un alto grado de originalidad y atrevimiento interpretativo. No es el menor de sus méritos haber incorporado autores españoles en la lista, siendo Costa el único del volumen de los evolucionistas. En el tomo anterior de «precursores» hubo muchos, clasificados como viajeros, misioneros o utópicos.

7. A este respecto, tengo in mente el postulado de Friedrich BARTH en *Los grupos étnicos y sus fronteras* (México, F.C.E.), aplicado a las sociedades 'primitivas'. Ignoro si alguna bibliografía antropológica o histórica ha aplicado el esquema dinámico de Barth al surgimiento de las naciones occidentales en el s. XIX, que sería en mi opinión igualmente pertinente. Tengo la impresión que ha primado más el esquema cognitivo de Anderson («Imagined Nations») que el de Barth; pero quisiera que constara el precedente de Arthur M. HOCART, en su ensayo «Esnobismo», de 1946, incluido en su colección de

1952 «The live-giving myth», traducido por Alberto Cardin en Siglo XXI como *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heteroxos* (Madrid, 1975), pp. 180-194. Se trata de una inteligente aplicación de Tarde, Mauss y Veblen a los fenómenos nacionalistas.

8. Juan LÓPEZ MORILLAS, «Preludio del 98 y literatura del desatre», en IDEM, *Hacia el 98; literatura, sociedad, ideología*. Barcelona: Ed. Ariel, 1972, p. 250-1. Parcialmente reproducido en J.C. MAINER, *Modernismo y 98*, tomo 6 de F. RICO, *Historia y crítica de la Literatura española*, Barcelona, Ed. Crítica, 198, pp. 11-17.

9. Todavía en la conocida enciclopedia de la Pléiade, *Ethnologie Générale*, de Jean POIRIER (Paris, 1968) se dedicaban varios artículos a la llamada «Etnología Jurídica»: uno primero a cargo de Henry LEVI-BRUHL (pp. 1.111-1.179), precedido por una «Introduction à l’Ethnologie de l’appareil juridique» del propio director (1.091-1.110) y seguido de otro capítulo sobre «L’acculturation juridique», a cargo de Michel ALLIOT (1.180-1246). Estos tres capítulos forman parte de un apartado mayor, titulado «Les disciplines ethnologiques» (pp. 527-1.390), donde entran la física, la social y cultural, la tecnología cultural, la mitología, la etnomusicología y uno final sobre «Problemas de etnografía europea»

10. El propio LEVI-STRAUSS, en la introducción a las obras selectas de Mauss bajo el título de *Sociología y Antropología* (Madrid, Tecnos, 1979), comenta esta nota de Malinowski, ironizando sobre la independencia del juicio teórico de Malinowski, que afirma coincidir por su cuenta con el de Mauss. Cf. 1979, pp. 29 y 31. También se hace eco del affaire Evans-Pritchard en su *Historia del pensamiento antropológico*, Madrid: Cátedra (1987), pág. 243. Historia utilísima para este debate, al señalar la capacidad de Mauss para renovar los estudios jurídicos y religiosos, y para otros más de la tradición inglesa.

11. Un caso extremo en el mundo gallego sería el de José M<sup>a</sup> CARDESÍN DÍAZ en su trabajo sobre su paisano el abogado García Ramos, premio de la Academia de Ciencias Morales por dos veces, donde se trata de probar que no se trata de un trabajo antropológico, dado que el autor es un abogado de oficio, ni tampoco de una información creíble porque el autor proyecta sus ideas católicas sobre las instituciones populares analizadas. Trabajo excelente, pero al servicio de empresas demasiado jacobinas y maniqueas: «Entre el regionalismo jurídico y el catolicismo social: el derecho consuetudinario en Alfredo García Ramos (1908-1910)», en Justo G. BERAMENDI (Coord.) *Galicia e a historiografía*. Santiago de Compostela, Tórculo Edicións, 1993, pp. 211-242. Agradecido a X. M. González Reboredo por facilitarme este trabajo.

12. Parece tratarse de una inclinación lógica para un texto presentado como tesis doctoral en un departamento de Filosofía, donde el autor dicta cursos de Historia de la Filosofía, pero es posible que se trate más bien de una sobrevaloración de las facetas ideológicas sobre las disciplinares. En 1977 publicó Diego NUÑEZ una selección de textos españoles relacionados con la teoría darwinista, donde también inclinaba la balanza de su análisis del lado de los baremos ideológicos y en menosprecio de los disciplinares, que eran tan importantes como los otros para entender los éxitos en ciertos círculos o Facultades universitarias, y los periodos o territorios de vigencia del darwinismo. *El darwinismo en España*, Madrid, Castalia. Cf. mi reseña en Lull, *Boletín de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias.*, 2, pp. 127-129 (1978). Diego Núñez fue alumno de la Escuela de Antropología de Madrid, dirigida por C. Esteva, en el curso 67-68, si bien no consta siquiera el término Antropología entre los «datos del autor» (p. 6).



13. Mariano PESET, cualificado testigo del fenómeno de la relación entre historiadores del derecho y de la ciencia afirma: «En general, estamos bastante atrasados en el conocimiento de las doctrinas de los juristas hispanos (...) escasamente leídos por los actuales investigadores. La razón está en que la historia del derecho se ha centrado en exceso en las leyes, y la doctrina sólo se recoge como complemento e ilustración de las soluciones legales. A diferencia de la historia médica o científica, en donde los autores son el centro, en la historia jurídica queda mucho por hacer». Cf. «Catedráticos juristas: formación y carrera», *Bulletin Hispanique*, 97 (1): 268. (Bordeaux, 1995).

14. Recientemente acaba de salir publicado un proyecto de investigación suyo, realizado a continuación de su tesis sobre los informes ambientales realizados por los médicos rurales. *La Catalunya rànica. Les condicions de vida material de les classes populars a la Catalunya de la Restauració, segons les topografies mèdiques*, Barcelona, Ed. Altafulla, 1996.

15. Luis CALVO, *El «Arxiu d'Etnografia i folklore de Catalunya» y la Antropología Catalana*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991. IDEM, *Tomàs Carreras i Artau o el tremp de l'etnologia catalana*, Barcelona: Abadía de Montserrat, 1994. La consulta directa de fuentes histórico-jurídicas vale para considerar más, por ejemplo, las limitaciones del modelo de estudio consuetudinario de la escuela de Savigny, y de la propia escuela jurídica catalana —que salen fugazmente en boca de Victorí Santamaría—, o para conectar con el gremio jurídico el desarrollo de la escuela catalana del sentido común, o incluso el desarrollo de la Psicoetnografía: enorme cantera historiográfica por explotar, e íntimamente conectada con el gremio jurídico, y con la escuela de Costa (Altamira y Unamuno, especialmente).

16. En la pág. 57, nota 71 Luis CALVO (1991) echa en cara a J. R. Llobera (1983, 1984) su consideración de que el «Volkgeist» —Llobera dice «Volkgeist» todo el tiempo— ha influido en la ideología nacionalista catalana «a través de la literatura [como] la vía principal, mas nosotros planteamos el peso de la jurisprudencia en la introducción y difusión de tal idea». Creo que Llobera se refiere en 1983 (p.29-30, no tan claramente en 1984, su extracto) varias veces a los abogados y a Savigny, pero en todo caso ese comentario de Calvo es claramente expresivo de su voluntad de énfasis en la vía jurídica, y su idea es justa respecto de que no ha sido suficientemente considerada por sus colegas. En ello creo que Calvo proyecta sobre su contorno nacional la misma mirada crítica que Carreras Artau sobre sus paisanos folkloristas, el ser demasiado literatos: crítica 'nomotética' de Carreras, que no había sido un personaje reconocido hasta el momento en el ámbito catalán de la historiografía antropológica, aparentemente por razones 'nomotéticas'. Creo que fueron en realidad razones ideológicas, igualmente contradictorias, las que llevaron a los antropólogos catalanes progresistas en los 80 a preferir más bien a su discípulo Batista i Roca, paradójicamente un neo-católico radical. Hasta ahora, sin embargo, no he visto suficientemente considerado en la historiografía antropológica catalana el 'hispanismo' de Carreras (menos A. Aguirre, 1992, dedicatoria), que es lo que aparentemente le opuso a su discípulo. La única excepción a esta ausencia de estimación de las tradiciones jurídicas, previa a Calvo, sería la de Xavier ROIGE I VENTURA, «Els juristes y la familia catalana», *L'Avenç*, 132 (Des.1989), pero sin estimar particularmente a Carreras, y viendo sobre todo en sus aspectos idealistas —«pairalistas» o patriarcalistas— las reflexiones e investigaciones jurídicas sobre la familia catalana tradicional. Agradezco a Jo-

an Prat la referencia, a partir de la cual he revisado ampliamente esta excelente revista catalana. Aquí se publicó completo de J. R. LLOBERA «La idea del *Volkgeist* com a element definidor. La formació de la ideologia nacionalista catalana», *L'Avenç*, 63, pp. 24-35 (Set., 1983), del que conservó un extracto solamente en el Homenaje a A. Palerm, coordinado por N. ESCANDELL e I. TERRADES (Barcelona: Abadía de Montserrat, 1984). Parece en principio poco apropiado con el pensamiento de Palerm infravalorar lo jurídico en la historia antropológica, y sobre todo infravalorar las estructuras y coyunturas económicas en el discurso nacionalista.

17. «Panorama de la Antropología en Asturias» y «La contribución del krausismo al desarrollo de la antropología en España: el protagonismo de la Universidad de Oviedo», en el *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, respectivamente pp. 769-817 (1990) y 497-509 (1993). Y «Aportación universitaria ovetense a la historiografía jurídica», *Actas del primer congreso de bibliografía asturiana* (1989), Oviedo, Principado de Asturias, 1992, p. 166-200.

18. Juan José GIL CREMADES, *El Reformismo social. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*. Barcelona: Ariel, 1969. IDEM, *Krausistas y liberales*. Madrid, Ed. Dossat, S.A., 1975 y 1981.

19. *Aspecto general e histórico de la obra de Costa. Conferencia [...]*. Bilbao, Imp. F. Vidoreta, 1912, p. 1920.

20. R. ALTAMIRA, «El método positivo en el Derecho civil», *La nueva ciencia jurídica. Antropología, Sociología* (Madrid, 1992), I: pág. 81 y 132-3. [Incluido naturalmente en G.J.G. CHEYNE, *El renacimiento ideal. Epistolario de Joaquín Costa y Rafael Altamira 1888-1911*. Alicante: Inst. Gil Albert, 1992, p. 110. Edición al cuidado de R. Asín, gran experto en Altamira].

21. G. J. G. CHEYNE, «Altamira, corres-

ponsal de Costa», *Bulletin Hispanique*, 1966, p. 360.

22. «Joaquín Costa como historiador del Derecho», publicado póstumamente en 1925 en la prestigiosa revista del Centro de Estudios Históricos *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1:5-12, y reproducido en el tomo III de las *Obras* de E. de Hinojosa, pp. 469-74 del tomo III, «Estudios de síntesis». Madrid: Publicaciones del Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, del C.S.I.C. y Ministerio de Justicia. Citas *passim*.

De todas las necrologías que he leído, creo que es la más informada, sintética, y sincera. Ocupa el extremo contrario a la de Unamuno, que habló de sí más que del muerto, y cuya vida quiso presentar al servicio de su programa contra Ortega y el europeísmo. Como de todo hermoso tronco, se saca leña para muchos fuegos..., todavía hoy. Desgraciadamente, leí el homenaje de Unamuno el primero de todos, y tuve que trabajar mucho para recomponer las piezas del árbol caído. Hoy llego a sospechar, a pesar de mi admiración a don Miguel, que llegó a sentirse amenazado internamente de que el aragonés mereciese más una cátedra que él; lo que en último término revela su gran capacidad intelectual y ética. Y más valor que el Guerra. He tratado de Unamuno y Costa en un trabajo publicado en la revista del Instituto Ganivet de Granada *Fundamentos de Antropología*, nº 1 (1992), pp. 45-63, un trabajo redactado esencialmente en 1984 para al Congreso antropológico de S. Sebastián. Costa se declaraba europeísta, racionalista y discípulo de Costa desde muy pronto, hacia 1895, cuando escribe su «En torno al casticismo». Luego sigue siendo costista, pero desde ópticas menos científicas. Queda por estudiar lo que le quedó de antropólogo —o demótico, como le gustaba definirse— desde la muerte de Costa. Nunca despoticó de la antropología, como lo hizo de la sociología y del ejército modernista que dominó

España en el primer tercio del siglo. En esto se pareció mucho a Julio Caro Baroja, su paisano, que por otra parte aborrecía a los abogados, incluido Costa, por demasiado sistemáticos y organicistas.

23. «Costa y el Derecho», en J. M. MATA CASTILLON (Ed.) *El Legado de Costa*, Zaragoza: Min. de Cultura y Dip. Gral. de Aragón, 1984, pp. 101-110. Cita en págs. 106-7. El autor trató de este tema en su larga introducción a la obra de Costa *La libertad civil y el Congreso de Jurisconsultos Aragoneses*, original de 1883, y republicada en Zaragoza: Guara, 1981. Fue también en 1978 el tema de su lección inaugural de profesor Agregado, *Joaquín Costa y el Derecho aragonés (Libertad civil, costumbre y codificación)*. Facultad de Derecho de Zaragoza, 42 pp. Una visión sintética del problema en el *Manual de Historia del Derecho Español*, de Francisco TOMAS Y VALIENTE, Madrid: Tecnos, 1979 y especialmente en Juan VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología jurídica*. Madrid: Editorial Civitas S.A., 1988. En la tesis doctoral de Luis CALVO, *op. cit.* (nota 15), se recoge un debate entre Victorino Santamaría, Tomás Carreras Artau y la Escuela de Savigny catalana al respecto, publicado en la *Revista Jurídica de Catalunya*, donde destaca el mérito particular de los seguidores hispanos de Costa. Si bien Costa reconoce ampliamente el peso de las tradiciones literarias alemanas, que parten de Herder y Grim. Vid. su *Poesía Popular*, 1981, *passim*.

24. «Les trois humanismes» en *Anthropologie structurale deux.*, Paris: Plon, 1973. Traducida por Siglo XXI, 1979.

25. Fco. TOMÁS Y VALIENTE, *Manual* citado en nota 23, págs. 305-6.

26. «Joaquín Costa como etnógrafo. Una visión panorámica. *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, tomo XLVII, pp. 45-71 (1992). En ese número se indican otros trabajos costistas míos, y se hace un resumen del

mismo en el *Diccionario histórico de la Antropología Española*, coordinado por Carmen ORTIZ y Luis A. SÁNCHEZ, en Madrid: C.S.I.C., 1994. Como se dice allí, esta visión panorámica trata de avanzar en los estudios sobre Costa, que requieren estudios colectivos e intensos. Pero en este congreso es posible que urja más discutir cómo hacerlos, que mirar satisfecho a lo hecho.

27. «El discurso antropológico y el discurso folklórico en el Estado Español: un ensayo de caracterización» Ms. presentado en el Congreso antropológico de Alicante, 62 pp. publicado en J. PRAT, U. MARTÍNEZ, J. CONTRERAS e I. MORENO (Eds.) *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus, 1991

28. El propio Angel AGUIRRE considera respecto de este trabajo publicado de Prat que, «a pesar de los numerosos silencios [...] este bosquejo introductorio es aceptable, didáctico y sugerente», en una de las muchas reseñas que publica en su *Anuario de Historia de la Antropología española* (Barcelona, 1992), 1, p. 73c. Los manuales de AGUIRRE aludidos en nuestro texto son *La Antropología cultural en España*, Barcelona: Promociones y Publicaciones Univestitarias, S. A., 1986, y su 2ª edición, muy variada, *Historia de la Antropología española*, Barcelona: Ed. Boixareu Universitaria, 1992.

29. Amando DE MIGUEL, «Las primeras encuestas en España», en *Política y sociedad. Estudios en homenaje a Francisco Murillo Ferrrol*, Madrid: CIS y Centro de Est. constitucionales, 1987, vol. II, pp. 703-709. El autor, aficionado a incursiones histórico sociológicas, se refiere al precedente costista de la encuesta del Ateneo en 1901 sobre Caciquismo. Me ha sorprendido la ausencia casi absoluta de referencias antropológicas en el homenaje a un jefe de una escuela que ha concedido alguna atención a la antropología (Enrique Luque).

30. Si se revisa el texto de José CASTILLO, secretario general de la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones científicas (*Guerra de ideas en España*, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976), que fue publicado en inglés, en Londres durante la guerra civil (1937), se verá la preocupación por la competencia del Institut d'Estudis Ca-

talans, y la política autonomista de la Generalitat. Cf. especialmente pp. 110-11. Sobre el no bilingüismo educativo con lenguas extranjeras, ver p. 129. La J.A.E. envió unos 2000 pensionados al extranjero, y colaboró con instituciones norteamericanas en Madrid para llevar adelante un Instituto Internacional de Enseñanza durante la República.



# EL DISCURSO JURÍDICO EN LOS ORÍGENES DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN ESPAÑA. EL CASO DE ASTURIAS COMO EXPONENTE

ELOY GÓMEZ PELLÓN  
Universidad de Cantabria

## Introducción

Cuando se traza el panorama historiográfico de la antropología social en España, comúnmente se distingue la presencia de una serie de discursos disciplinares que han concurrido de manera heterogénea en la conformación de la antropología social. Aunque existen discrepancias en la valoración del significado de estos discursos, parece haber acuerdo en que la contribución naturalista resultó substantiva en la génesis de la antropología social en la España decimonónica, si bien se reconoce que otros discursos como el sociológico y el filosófico hubieron de jugar un papel relevante. Entre las causas de esta preponderancia naturalista, se hallan las que se derivan del hecho de que fuera el *darwinismo* uno de los catalizadores más activos del surgimiento de la antropología (J. Prat, 1991: 14-20).

Sin embargo, es frecuente que se relegue el significado del discurso jurídico, cuando parece haber tenido una singular importancia, al igual que sucedió en otros países europeos —J. J. Bachofen, H. Maine, J. F. McLennan, etc.— y en Norteamérica —L. H. Mor-

gan, por ejemplo—. Ciertamente, A. Machado y Álvarez, F. Rodríguez Marín, A. Posada y otros distinguidos pioneros de la antropología social en España también eran juristas, sin dejar de mencionar a J. Costa, que al inspirar este Congreso me mueve a efectuar la presente reflexión.

El clima intelectual propiciado por el siglo de la Ilustración, a partir de una racional sistematización del conocimiento acumulado durante siglos, habría de producir extraordinarios frutos en el siglo XIX en los diversos campos del saber que tenían por objeto el estudio del ser humano y de la sociedad. Mientras el catálogo de los seres vivos terminaría por dar lugar en dicha centuria a una teoría de la evolución biológica, la vasta nómina de las culturas conocidas acabaría desembocando en una teoría de la evolución social. A la misma coadyuvaron tanto la propia especulación filosófica, como el pensamiento naturalista, al considerar a este ser humano el más acabado de la escala zoológica, como el pensamiento sociológico que fraguaba en la segunda mitad de la centuria decimonónica, y como el pensamiento jurídico.

En consecuencia, las nuevas teorías sociales y culturales estaban cobrando vida al calor de las doctrinas evolucionistas que se consagran en los años centrales del siglo XIX, más animadas, si cabe, por los postulados *darwinistas*, que, por cierto, no eran sino la consecuencia de tales doctrinas, las cuales, vigentes en buena medida desde los tiempos ilustrados, estaban teniendo en H. Spencer a uno de sus grandes valedores. Pues bien, uno de los campos sobre el que estaban recayendo muchas de las grandes controversias era el de las normas, en cuanto su interpretación resultaba crucial para entender el ordenamiento de la vida social de los seres humanos. La existencia de normas y, consecuentemente, de la coacción que garantice su cumplimiento, conducía a otro debate no menos intenso cual era el relativo al origen del Estado.

Las conjeturas sobre aspectos tan cruciales como los normativos y los relativos a la génesis del Estado harían recaer sobre el campo jurídico una buena parte de las teorías antropológicas. Más aún, los juristas se hallaban especialmente predisuestos para el estudio de temas tan inherentes a su quehacer como los de la familia, el matrimonio, el parentesco, la sucesión y la herencia, la propiedad, etc., por lo que no extraña que se convirtieran en precursores de un conocimiento que, corriendo el tiempo, sería fundamental para la antropología social. Así se comprende que H. Morgan y J. F. Mc Lennan se revelaran como teóricos de la antropología mientras desempeñaban, respectivamente, sus profesiones de abogados en Nueva York y en Kent, y en otros casos, como el de H. Maine al tiempo que enseñaba derecho en la Universidad de Cambridge.

### Los antecedentes iushistoricistas

En Europa, por otro lado, la eclosión de la antropología entre los juristas presenta algunas particularidades que la diferencian de Norteamérica. Aparte de que en las viejas universidades europeas las distintas escuelas, herederas de una larga tradición, pugnaban por una supremacía que las había permitido aquilatar cada vez más sus posiciones, la coyuntura política crearía en el siglo XIX las condiciones idóneas para situar al derecho en el epicentro de un enconado debate. Los estados europeos fueron empeñándose gradualmente en la creación de un derecho técnico, de carácter unitario, que si bien resultaba sistemático no dejaba de ser un tanto abstracto. El proceso por el cual este derecho cobraba carta de naturaleza se denomina codificación, y era el resultado de la concepción *iusnaturalista* que se había ido imponiendo poco a poco, principalmente tras el éxito de la codificación napoleónica llevada a cabo en Francia. Esta concepción se oponía a las recopilaciones o colecciones de leyes que los estados habían venido realizando durante mucho tiempo, en las cuales la presencia secular de las distintas normas aseguraba el mantenimiento de los antiguos y fragmentarios derechos.

El crecimiento del fenómeno codificador que, por tanto, relegaba claramente este derecho antiguo, abrió una larga discusión entre los juristas que permitió el nacimiento de la llamada Escuela histórica del derecho, que enarbolaría con fuerza la bandera de la tradición jurídica y cultural. El nacimiento de esta escuela se produjo en la Alemania del primer cuarto del siglo XIX, allí donde las posi-

ciones se hallaban más enfrentadas, generando una clara polarización entre quienes eran partidarios de la unificación nacional, y por tanto defendían la necesidad de crear un derecho codificado nuevo, y quienes propugnaban la continuidad del derecho tradicional. Al frente de estos últimos se situará el relevante romanista Federico Carlos de Savigny, cuyo escrito *De la vocación de nuestro tiempo para la legislación y la ciencia del derecho*, publicado en Heidelberg en 1814, además de ser la réplica al nacionalismo jurídico de Thibaut (J. Stern, 1970), se convertiría en algo más que el símbolo de una protesta.

En realidad, la Escuela histórica del derecho no era sino la eclosión consecuente a un largo periodo de elaboraciones teóricas, que arrancaba de Niebuhr y que alcanzará su madurez con Savigny en los círculos universitarios de Maguncia. Mas lo que resultará determinante para el éxito de la corriente será la vinculación a la misma de algunos grandes juristas alemanes de la época, como Eichhorn, y más directamente por lo que concierne a la antropología de Jacobo Grimm. Este último, discípulo y seguidor entusiasta de Savigny, pasaría a integrar —con Eichhorn— la rama germanista de la Escuela, separándose un tanto de la postura romanista de su maestro, tal como se desprende de la famosa lección pronunciada en la Universidad de Berlín en 1841 *Sobre las antigüedades del derecho alemán*. La medida de esta separación venía dada por la distancia existente entre la vocación universalista de los romanistas y el particularismo nacionalista de los germanistas.

Sería, precisamente, esta corriente de la Escuela histórica del derecho, la de los

germanistas, la que fijaría su mirada con especial intensidad en la dimensión popular de la cultura, tanto en su vertiente jurídica —dentro de lo que se denominaría arqueología jurídica—, como en la extrajurídica. Por eso, al lado de su interés por las prácticas y los usos consuetudinarios, en su actividad mostrarían una singular atención por la tradición oral, y singularmente por los refranes y los cuentos. Bien conocida es, al respecto, la magna labor llevada a cabo por Jacobo y Guillermo Grimm en el campo de los cuentos populares germánicos, tanto en lo concerniente a la descripción como al análisis comparado. Todo ello condujo a los Grimm a poner de manifiesto el significado de la lengua como alma del *volksgeist*, esto es, del llamado espíritu popular que animaba la Escuela histórica.

De esta manera, la Escuela histórica del derecho vino a converger con los intereses de otras disciplinas que abogaban por el estudio de idénticas cuestiones. Ciertamente, que aunque el objeto de estudio de estos investigadores del *volksgeist* estaba tan cerca de lo que iba a ser la antropología socio-cultural en el futuro como de lo que sería el *folklore* tras su nacimiento a mediados del siglo XIX, el profundo carácter científico de la escuela alemana la aproximaría más a la primera que al segundo. En cualquier caso, el rigor científico de los trabajos jurídicos y filológicos de estos investigadores alemanes, en los que se descubre la huella de la interpretación evolucionista, terminaría por anticipar una acabada metodología y por estimular el quehacer de numerosos estudiosos europeos.

Precisamente, otro de los alumnos distinguidos de Savigny sería el jurista,



y precursor de la antropología moderna J. J. Bachofen, que entusiasmado por la obra del mismo se iniciaría en la arqueología y en la historia jurídica, desembocando posteriormente sus trabajos en la antropología. Curiosamente, su obra más reconocida, *Das Mutterrecht* (1861), muestra a las claras la filiación romanista de su maestro, en cuanto sus referencias proceden casi exclusivamente de la historia romana y de la clásica en general. Con Bachofen, el universalismo romanista de Savigny había desembocado en un universalismo antropológico, que más tarde se haría patente en el vasto conocimiento que este jurista poseería de la literatura etnográfica de la época, sin duda soliviantado por la lectura de los trabajos de otros antropólogos juristas, como McLennan y Morgan.

### La decisiva influencia del krausismo

En los años centrales del siglo XIX tiene lugar en España una renovación de las ideas, que permitirá la introducción y el desarrollo de diversas doctrinas intelectuales vinculadas al clima de progreso que se percibía en el pensamiento europeo. Tales doctrinas redundarán en un creciente interés por el estudio del hombre en el sentido más amplio del término, tanto mostrando al ser humano como un ente físico situado en la escala biológica, como mostrándolo en tanto individuo social portador de cultura. En todo caso, se trataba de una reflexión, positivamente fundada, que iba más allá de la antropología especulativa, preconizada por Kant y sistematizada por Hegel, en su deseo por verificar muchas de las hipótesis planteadas por ésta. No es

extraño, por tanto, que cultivadores de las más diversas disciplinas se interesaran por la naciente antropología, ni tampoco que entre ellos se encontraran los juristas, entregados al estudio de la vida de las normas, y cuyos estudios a menudo devienen en un derecho comparado de las distintas sociedades.

Una razón singular hizo, además, que en España los juristas jugaran un papel, más decisivo si cabe, en la difusión de los conocimientos antropológicos. Esta razón viene dada por el éxito que inesperadamente alcanzó en España la filosofía alemana del krausismo, cuya presencia en otros países, incluido el propio de origen fue casi nula. Se trata de la filosofía del pensador alemán F. Krause, la cual se contiene esencialmente en una temprana obra este autor, que escrita en 1811 se titula *Ideal de la Humanidad para la vida*. La obra, exponente de un singular panteísmo, agrandaría su influencia en España después de ser vertida al castellano en los años centrales del siglo XIX por el filósofo y jurista J. Sanz del Río, profesor de la Universidad Central de Madrid, que tras resultar persuadido por el espíritu del krausismo durante su estancia en la Universidad de Heidelberg se convertiría en el introductor de sus postulados en España.

La citada obra de Krause que, a la sazón, pasaría a contener el alma del krausismo, era propia de un antiguo discípulo de Fichte y de Schelling, que a la postre recogía una marcada influencia hegeliana, en la cual se apreciaba el esfuerzo por elaborar una ontología particular que, antes que nada, trataba de superar el criticismo de Kant (J. López Morillas, 1956 y 1980). El libro, a pesar de la temprana fecha en que fue escrito, abogaba por los postulados transformis-

tas y evolucionistas, presentando un característico corte biológico, en aras de la analogía que se establecía entre los organismos físicos y las instituciones jurídicas y sociales. La síntesis del pensamiento krausista sería dada a conocer por J. Sanz del Río en unas expresivas *Lecciones sobre el sistema de filosofía analítica de F. Krause*, en 1849.

Fue de este modo cómo la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad Central de Madrid se convirtió en el caldo de cultivo de una doctrina como la krausista que pronto conocería una extraordinaria expansión. La espléndida formación del maestro iba a concitar la atención de sus discípulos en la cátedra, sobre todo a partir de 1860, imbuidos por un ideal que los comprometía en el afán renovador del horizonte cultural y político de España. El gran atractivo del krausismo iba a residir en su fuerza para hacer del “racionalismo armónico” que predicaba una *praxis*, cuyos límites no eran otros que los de la propia finitud humana. Era, en suma, una doctrina extraordinariamente versátil, por cuanto lejos de quedarse en una mera especulación sobre el ser, sobre la vida y sobre la sociedad, proponía la aplicación de sus principios a la casuística del mundo real.

La teoría krausista venía a postular un organicismo, de implicaciones evolucionistas, según el cual las múltiples instituciones sociales no son otra cosa que los órganos de un gran organismo, el cual a modo de unidad metafísica conforma la sociedad civil que posibilita la conexión de aquellos, gracias a su capacidad para segregar las normas que son la vida del derecho. La armonía queda garantizada cuando las normas de la

unidad superior no entran en contradicción con las que rigen el funcionamiento interno de los órganos, en una suerte de organicismo armónico. Así se explica el sesgo jurídico del krausismo desde sus mismos orígenes, al que no era ajena la formación de J. Sanz del Río. Añadidamente, se trataba de un juridismo de rostro humano, que en su ansia de conocimiento de la sociedad se interesaba por la búsqueda de la antropología y la sociología.

En los años sesenta, la filosofía krausista fue calando en la intelectualidad universitaria española, especialmente a partir de las enseñanzas de los antiguos alumnos de Sanz del Río, tales como F. de Castro, G. de Azcárate, N. Salmerón, F. Giner de los Ríos y otros. A su vez, las cátedras de éstos se convirtieron en caja de resonancia del movimiento, y de modo muy particular la de Filosofía del Derecho de F. Giner de los Ríos en la Universidad Central. Sería entonces, en pleno crecimiento del fenómeno krausista, en 1867, cuando se produzca la primera “cuestión universitaria”, que supondría la separación de sus cátedras de diversos profesores universitarios acusados de laicismo, y entre ellos de Sanz del Río —cuyas *Lecciones sobre el sistema de filosofía analítica de F. Krause* (1849) fueron incluidas en el llamado “código romano”— y de Salmerón, y del propio Giner en solidaridad con los anteriores.

El retorno de los expedientados a las cátedras en 1868 impulsaría el desarrollo del krausismo español, gracias al activo magisterio ejercido en la Universidad por los integrantes del grupo, y de modo particular por F. Giner de los Ríos, cuyas enseñanzas en los cursos de doctorado de los primeros años de la Res-

tauración en la Universidad Central contarían entre sus mejores discípulos con L. Alas, J. Costa, A. González Posada y otros muchos. Por otra parte, al mismo tiempo que muchos de estos jóvenes juristas quedaban adscritos al ideal krausista, acorde con su progresismo, y se comprometían en un afán renovador de las estructuras ideológicas en España, adquirirían una conciencia de grupo que les iba a acompañar a lo largo de toda su vida (J. J. Gil Cremades, 1969: 51 y ss.).

El krausismo que penetra en la intelectualidad española en los años cincuenta y sesenta del siglo XIX, cuyos orígenes se hallaban en las primeras décadas del mismo, como queda dicho, contenía muchos de los caracteres propios de las corrientes y escuelas más vanguardistas del pensamiento decimonónico. Entre estos caracteres se hallaban los ligados al pensamiento transformista y en buena medida al evolucionista, dados por una concepción naturalista de la sociedad, cuyo sostén venía representado por su organicismo. Pues bien, tales caracteres se hallaban presentes, asimismo, en la Escuela histórica del derecho, que había germinado al mismo tiempo que el krausismo, y precisamente en Alemania, si bien la eclosión de aquélla había adquirido una gran intensidad en toda Europa.

Se da la circunstancia de que la recepción de ambas corrientes en España tiene lugar de manera paralela, y coincidente en el tiempo, esto es, lentamente a partir de los años cuarenta —cuando se vierte al castellano la obra de Ahrens y cuando se traducen los primeros trabajos de Savigny—, para florecer en los años sesenta, cuando el krausismo penetra decididamente en la Universidad y la Escuela histórica se institucionalice en

España a través del Comité del Colegio de Abogados de Barcelona —que presidía el filósofo del derecho M. Durán y Bas—, asociado a la Fundación Savigny de Berlín.

Simultáneamente con la recepción de estas ideas de impronta jurídica, se está produciendo la recepción de las tesis evolucionistas del naturalismo y las del evolucionismo social. Los introductores de este evolucionismo naturalista son médicos y científicos, como F. Fabra y Soldevilla, J. Varela de Montes o el Doctor P. González Velasco, todos los cuales propician una antropología difusamente generalista, si bien dominada por consideraciones de índole física. Esta concepción de la antropología es la que se halla en las primeras instituciones antropológicas fecundadas al calor de la actividad de dichos naturalistas: la Sociedad Antropológica Española fundada en Madrid en 1865, el Museo Antropológico de Madrid creado en 1875 —en ambos casos a instancias del Dr. Velasco—, la Sociedad Antropológica Sevillana nacida en 1870 —e impulsada, entre otros, por el médico A. Machado y Núñez—, el Gabinete Científico de Tenerife surgido en 1877 —por iniciativa del médico J. Bethencourt y de otros más—, etc.

Como ha sido puesto de relieve en más de una ocasión, a partir de 1868, durante el sexenio revolucionario, las corrientes transformistas y evolucionistas adquirieron una extraordinaria difusión. Estas ideas dejaban entrever un interés creciente por los aspectos relativos al estudio de la sociedad, que eran englobados bajo la rúbrica de la antropología o de la sociología. En el hecho concurría la circunstancia de que el pensamiento de Spencer era cada vez mejor conocido en los círculos intelectuales.

tuales, al igual que primero lo había sido el de A. Comte. Desde 1875, la coyuntura política favorecería el estrechamiento de lazos entre todas estas corrientes de vanguardia, cuyo resultado redundaría en beneficio de los distintos campos del saber.

En efecto, nada más iniciarse la Restauración, en 1875, se produce la llamada "segunda cuestión universitaria", que supondrá nuevamente la separación de las cátedras de aquellos profesores tenidos por propagadores del laicismo, en tanto que difusores de los principios evolucionistas. Al tiempo que se abolía la libertad de cátedra, eran cesados la mayor parte de los profesores de filiación krausista o darwinista, y en general todos los de signo progresista. Será entonces, en 1876, cuando impulsada por el semillero krausista —Giner de los Ríos, G. de Azcárate, E. Montero Ríos, J. Costa, etc.—, nazca la Institución Libre de Enseñanza (A. Jiménez García, 1986), que inmediatamente contará con el concurso de convencidos darwinistas como P. González Velasco o A. González de Linares.

La Institución Libre de Enseñanza pasó a ser enseguida el órgano por excelencia del krausismo español, que habría de convertirse en activo catalizador del pensamiento liberal y progresista dada su capacidad para reunir y amalgamar en torno suyo a todas las corrientes heterodoxas del pensamiento español de la segunda mitad del siglo XIX y de las primeras décadas del XX. El ideario progresista convirtió a la Institución en un emporio de loables experiencias intelectuales. Su interés por el progreso de todas las parcelas de la vida social, y también de la política, les lleva a hacer de esta idea su aspiración pragmática,

poniendo a su servicio cuantos medios se hallaban a su alcance, empezando por el conocimiento que les proporcionaban las nascentes ciencias sociales, entre las cuales la antropología y la sociología ocuparían lugares destacados.

Por eso, no extraña que sea en el marco de la Institución Libre de Enseñanza donde, poco tiempo después de su fundación, a partir de 1877, comience a explicarse junto a otras materias una novedosa "antropología social", precisamente bajo la denominación con que es conocida esta disciplina en nuestros días en todo el continente europeo y en otras partes del mundo, y varias décadas antes, por tanto, de que se institucionalizara con este nombre en Gran Bretaña, cuando en 1908 obtenga J. Frazer su cátedra en la Universidad de Liverpool, si bien con carácter un tanto particularista, propio de un país donde la antropología obedecía más bien a una conceptualización cultural desde los tiempos de E. B. Tylor.

Sin embargo, y volviendo al caso español y a la antropología social que se explica en la Institución Libre de Enseñanza a comienzos del último cuarto del siglo XIX, por parte de su secretario Hermenegildo Giner de los Ríos, hermano del destacado krausista y rector de la misma institución, Francisco Giner, sus contenidos parecen aproximarse a los de la antropología social de nuestro tiempo. Así se pone de relieve en algunas partes del programa que impartía H. Giner por aquel entonces: ecología humana, política, economía, familia y parentesco, creencias, etc., hasta el extremo de que C. Lisón, advierte un gran paralelismo entre el incipiente programa institucionalista de H. Giner y los contenidos de algunas obras señeras de la antropología

de nuestro siglo, como la de G. Linedhardt (1964), *Social Anthropology*. Ciertamente, que, aun así, la concepción de la antropología de H. Giner es acusadamente filosófica, de perfil metafísico, acorde con la doctrina del krausismo, si bien, y en orden al pragmatismo que la caracteriza, contempla la posibilidad de que este conocimiento sea verificado a través del positivismo etnográfico y antropológico (E. Ronzón, 1991:427-457).

La potente y duradera influencia de la Institución Libre de Enseñanza hará que las enseñanzas antropológicas y sociológicas que se imparten prendan con prontitud, gracias a la fecunda siembra de los propios profesores y de los discípulos salidos de aquélla en las primeras promociones, unidos todos ellos en torno a la solidaridad de los principios del organicismo krausista, lo cual, en suma, será el manantial de su fuerza doctrinal. Entre los primeros cabe señalar a F. Giner de los Ríos (J. López Morillas, 1988), cuya obra jurídica deviene en otra más rica, en la que la sociología y la antropología de Durkheim ocupan un lugar relevante. Entre los segundos, alumnos de los primeros por doble partida, tanto en la Universidad —donde retornan estos profesores tras su admisión al año siguiente de ser expedientados— como en la Institución Libre de Enseñanza, se encontrarán aquéllos que a partir de los últimos años setenta van a componer la columna dorsal del krausismo español, cual es el caso del jurista A. González Posada, y que corriendo el tiempo se convertirá en uno de los significativos paladines de la sociología y de la antropología en nuestro país.

En resumidas cuentas, si bien parece evidente que la antropología fue recibida en España en fecha temprana, cual es

la de los años sesenta del siglo XIX, especialmente a partir de la explosión revolucionaria de 1868, y que la misma utilizó diversos conductos, tampoco parece haber duda de que éstos, básicamente, se redujeron a los proporcionados por el naturalismo *darwinista* —por medio de su institucionalización en la Sociedad Antropológica Española y en los Museos y Gabinetes Científicos de Sevilla, Madrid, Tenerife, etc.— y por el organicismo jurídico —difundido sobre todo a través de los principios *iustificos* del krausismo que emanan de las cátedras universitarias y de la Institución Libre de Enseñanza—.

No es menos cierto que mientras la orientación que tomó la antropología en el primer caso, cuando siguió la vía del naturalismo, fue esencialmente física —convirtiéndose en el punto de partida de la antropología física en nuestro país—, o generalista si acaso y adjetivamente social, fue a través de la segunda vía cuando la antropología alcanzó un carácter substantivamente social, eminentemente cercano al que posee en la actualidad la antropología social. Más aún, la vía jurídica del krausismo adquirirá una particular fuerza en los años setenta cuando, según se ha especificado, la Institución Libre de Enseñanza se convierta en la gran fuerza de cohesión del pensamiento heterodoxo español, justamente en un momento en el que la filosofía antropológica del neptunismo, representada en nuestro país por el cardenal C. González o por H. del Val, comenzaba a ceder aceleradamente ante la fortaleza del evolucionismo y del organicismo.

Por todo lo dicho, al comenzar el último cuarto del siglo XIX en España se percibe claramente la presencia de la an-

tropología social en una serie de campos de estudio, que paulatinamente acercan sus posiciones, cobrando una acusada fuerza y atrayendo el interés de numerosos estudiosos, que por contra, y lamentablemente, no lograrán la definitiva institucionalización de esta disciplina en el ámbito estatal universitario, aun considerando la expresiva presencia de la misma en el escenario de la genuinamente universitaria Institución Libre de Enseñanza. Resulta ilustrativa de la significación que el krausismo tiene para la antropología en España el hecho de que, incluso, en la constitución de los primeros Museos y Gabinetes de antropología se hallen ya individuos ligados al krausismo, cual es el caso de F. de Castro en Sevilla, alumno directo de Sanz del Río. No debe ser casualidad que sea, a propósito, A. Machado y Álvarez, un notario sevillano, influido notoriamente por la personalidad de su padre, el médico y catedrático Antonio Machado y Núñez, y sin duda también por el espíritu del krausismo de F. de Castro, el traductor de la obra de E. B. Tylor, *Primitive Culture*, en 1887.

En fin, no parece excesivo sostener que en los años setenta y ochenta del siglo XIX la antropología social presenta en España una importante dimensión jurídica que compromete a numerosos estudiosos, y que sin embargo no logran dotar a su quehacer de una estructura orgánica. Tan solo la poderosa atracción que el krausismo ejerce sobre el pensamiento heterodoxo logrará integrar a muchos de estos estudiosos en la empresa común de contribuir al progreso de las nuevas ciencias sociales. De este modo, mientras que el krausismo contribuía desde las disciplinas jurídicas a la expansión de la antropología social, el

notario sevillano Antonio Machado y Álvarez elaboraba en los años ochenta un riguroso plan, que englobaba dentro de lo que denominaría como Folklore Español (E. Aguilar, 1991), por medio del cual intentaba incardinar y sistematizar las distintas tendencias que la antropología social comenzaba a vislumbrar en España.

El objeto del plan propuesto por A. Machado y Álvarez, contrariamente a lo que pudiera indicar su nombre, se hallaba mucho más próximo al rigor impuesto por la moderna antropología introducida por los juristas y los naturalistas que a la noción consagrada por el célebre anticuario inglés W. Thoms a mediados del siglo XIX. La concepción machadiana de la antropología social, en la cual se atisbaba su rico bagaje intelectual y su sólida formación jurídica, se hallaba también muy próxima al quehacer de otro jurista, íntimamente ligado al krausismo español y cercano por igual a la Escuela histórica del derecho español, como era Joaquín Costa. El rápido proceso codificador que se estaba llevando a cabo en la España de los años setenta y ochenta de la centuria decimonónica le condujo a abordar el estudio de las instituciones tradicionales del derecho —“la ley no tiene más fuerza para ser obedecida que la que le presta la costumbre” (J. Costa, 1876), desde una perspectiva muy próxima al *volksgeist* propuesta por J. Grimm, el eximio jurista de la Escuela Histórica, y con un marcado sentido comparativista de puro carácter antropológico.

Cabe añadir, que además de las tendencias antropológicas de raíz jurídica enunciadas, fueron muchos los profesionales de las distintas ciencias, y especialmente del derecho, que se lanzaron al

cultivo del *folklore*, en el sentido más estricto del término, impulsados en ocasiones por un romanticismo apasionado, que se plasma en una visión costumbrista o pintoresquista, de pretensiones puramente particularistas o localistas. En otros casos, este cultivo del *folklore* da lugar a sistematizaciones, susceptibles de ser integradas en las corrientes propiamente antropológicas.

### El caso asturiano como exponente del discurso jurídico en los orígenes de la Antropología Social en España

La recepción de las distintas corrientes propiamente antropológicas, o relacionadas en distinto grado con la antropología, que se produjo en Asturias en el último cuarto del siglo XIX resulta bien expresiva del panorama general de la antropología en la España de la época. Por una parte, las modernas ciencias sociales, entre las que se cuenta la antropología social como disciplina dedicada al estudio sistemático de la sociedad, son recibidas en los círculos de la intelectualidad más comprometidos con la ciencia y el progreso de su tiempo a través de la Universidad y de otras instituciones académicas y científicas. Por otra parte, diversos estudiosos, con una formación heterogénea —y asumiendo los juristas un papel determinante—, unas veces a título individual y otras integrados asociativamente, se comprometen en la tarea de impulsar unos estudios que, por lo general, pueden ser considerados como folklóricos, y cuya recepción se produciría a través de una multiplicidad de conductos, de forma esencialmente fragmentaria, resultando su plasmación institucional efímera o nonata.

Dicho de otro modo, mientras el pensamiento antropológico es recibido en el marco de un planteamiento sistemático, en el horizonte general de las ciencias de la época, cuyos referentes son las doctrinas organicistas y evolucionistas, el pensamiento folklórico es recibido al calor del postromanticismo vigente y de una concepción regionalista o localista, aunque entre sus integrantes tampoco falten los profesores universitarios. Ambos planteamientos, sostenidos por concepciones teóricas alejadas, no llegarán a enlazar entre sí, generando por el contrario un clima de desconfianza y una profunda cesura. Mas el hecho determinante que explica que la efervescencia de ambas corrientes disciplinares sea simultánea en el tiempo, esto es en el último cuarto del siglo XIX, viene dado porque es en ese momento cuando irrumpen en el panorama asturiano los dos movimientos que los nutren: la renovación ideológica del krausismo en el caso de la antropología, y la floración del regionalismo en el del *folklore* (E. Gómez Pellón, 1990 y 1993).

Es por ello que en el año 1881 un grupo de intelectuales y eruditos, interesados por el cultivo del *folklore*, en cuanto reacción hacia una incipiente industrialización que amenaza con aniquilar las costumbres y las tradiciones regionales, y con las miras puestas en la defensa de la personalidad asturiana, da vida a un grupo que adoptará el simbólico nombre de La Quintana. Nombre que no podía dejar de tener reminiscencias alusivas a la bucólica vida aldeana, en tanto que tal denominación designa al núcleo de la vivienda campesina. Precisamente un jurista, catedrático de la Facultad de Derecho, Fermín Canella y Secades, liderará ese colectivo independiente —que

por cierto contará entre sus integrantes con otros conocidos juristas universitarios como R. Jove y Bravo—, que alumbrará diversos proyectos de interés, cuyo norte sería la sistematización del saber popular asturiano, aunque quedándose los mismos en la publicación inconexa de distintos trabajos aislados, de significación igualmente variada. Por lo demás, el grupo comenzaría a languidecer muy pronto, y su existencia no se prolongaría más allá de un lustro.

El mismo año de 1881 en el que se constituye La Quintana en Oviedo nace en Madrid, en torno al Centro de Asturianos, la llamada Sociedad Demológica Asturiana que inmediatamente aglutinará a diversos folkloristas asturianos, entre los que se hallarán los más destacados de los integrantes de La Quintana, cual es el caso de F. Canella, el catedrático de Derecho Civil de la Universidad de Oviedo y de J. Menéndez Pidal. Ambos, dotados de una extraordinaria formación intelectual, pueden ser considerados como dos relevantes folkloristas, cuyos trabajos, tanto por el objeto como por el método, se hallan conectados tácitamente con el discurso antropológico que por entonces se está construyendo. Es preciso señalar que, aunque laxamente, la Sociedad Demológica Asturiana mantuvo relación con el magno esfuerzo de A. Machado y Álvarez de sistematizar rigurosamente el conocimiento folklórico y antropológico en España, si bien la posibilidad por parte asturiana se desvanecería en 1883 al producirse la extinción de la Sociedad Demológica (E. Gómez Pellón, 1990:779-781).

Mucha mayor relación con este intento machadiano tiene la creación en Oviedo en 1882 del llamado Folklore Asturiano, al igual que La Quintana alrededor

de otro jurista, también catedrático de la Facultad de Derecho, en este caso de Derecho Internacional, que era Aniceto Sela y Sampil. El Folklore Asturiano, fundado a instancias de este conocido krausista, se incardinaba por afinidad ideológica en el plan promovido por A. Machado en 1881 con el nombre de Folklore Español, tomando el relevo de la recién fenecida Sociedad Demológica Asturiana. Sin embargo, merece la pena observar que los compañeros krausistas en el claustro de la Facultad de Derecho no respaldarían el proyecto que en Asturias representaba A. Sela, a pesar de ser con creces el más sólido de los habidos hasta entonces, por no merecerles la necesaria garantía. La concepción universalista que la doctrina krausista encerraba en sí misma, y que ellos proyectaban sobre las modernas ciencias sociales, chocaba por fuerza mayor con el particularismo regionalista defendido por el Folklore Asturiano (E. Gómez Pellón, 1993: 502-504).

Realmente, la situación enunciada sólo puede entenderse a la luz de la fortaleza que el movimiento krausista poseyó en Asturias en las últimas décadas del siglo XIX, y al cual es preciso referirse para explicar buena parte de los orígenes de la antropología y de la sociología en España, en los que se aprecia una acusada influencia de carácter jurídico. A partir de 1877, tras la crisis provocada por la nueva "cuestión universitaria" que se acababa de suscitar, y por espacio de varios lustros, se incorporan a las cátedras de la Facultad de Derecho de la Universidad de Oviedo una serie de profesores cuyo común denominador es su adscripción krausista. Son éstos, Adolfo Álvarez Buylla, Leopoldo Alas "Clarín", Adolfo González Posada, Ani-



ceto Sela y Sampil, Rafael de Altamira y Crevea y Melquiades Álvarez que cierra el ciclo en 1899. El grupo se agrandaría, por afinidad, con la presencia del penalista Félix de Aramburu y de algunos otros profesores.

Todos ellos habían sido alumnos en los cursos de doctorado de F. Giner de los Ríos en la Cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad Central de Madrid, y todos ellos coincidían ideológicamente en la defensa de las tesis reformistas y progresistas. Consecuentemente, no fue casual que este grupo de profesores recalara en la Universidad de Oviedo, ya que además de hacerlo por razón de su procedencia asturiana en la mayor parte de los casos, lo hicieron estimulados por el atractivo que representaba una región cuya industrialización estaba generando un emergente proletariado, y que representaba el campo abonado en el que depositar su compromiso social. Se trataba, por tanto, de una postura que entraba en colisión con la quietud con la que algunos folkloristas pretendían contemplar la sociedad.

Las particularidades señaladas, en su conjunto, otorgarán a estos profesores una conciencia de grupo, que les identificará con lo que J. Costa y otros denominaron el "movimiento de Oviedo" (J. J. Gil Cremades, 1969: 199-205). Como en otra ocasión he tenido oportunidad de señalar, "el núcleo krausista de Oviedo no fue tan sólo la imagen a escala reducida de lo que fue el krausismo español en los años que cierran el siglo pasado y abren el nuevo, sino que fue la selecta simiente del krausismo español que habría de producir exquisitos frutos" (E. Gómez Pellón, 1993:504). Además de representar la esencia de la escuela de pertenencia, con el tiempo

comportaría la viva imagen de lo que fue la Institución Libre de Enseñanza.

La mejor prueba de su conciencia grupal e ideológica vendría representada por su intenso quehacer universitario y por sus múltiples realizaciones, entre las cuales la creación de la Escuela Práctica de Estudios Jurídicos y Sociales en 1895 marcaría un hito. Si la enseñanza de la antropología y de la sociología en las clases de la Facultad de Derecho de Oviedo es bien conocida desde los años ochenta, la Escuela Práctica supone la plasmación de un proyecto, en el que por otro lado se encontraba la Extensión Universitaria que nacía en la capital asturiana, como pionera en España, a imagen y semejanza de idénticas experiencias inglesas en Oxford y Cambridge.

Era la Escuela Práctica de Estudios Jurídicos y Sociales un proyecto elaborado por los krausistas ovetenses a partir de la excelente impresión que habían causado en ellos, solícitos viajeros, los seminarios universitarios alemanes y la Ecole Pratique des Hautes Etudes de París. Desde sus inicios, la Escuela Práctica de Oviedo, insertada en la universidad ovetense, como anexa a la Facultad de Derecho, contará con tres secciones que serán la de Política y Sociología dirigida por González Posada y por Álvarez Buylla, la de Historia del Derecho dirigida por Altamira, y la de Cuestiones Internacionales dirigida por Sela Sampil (E. Gómez Pellón, 504-505). Sería la primera la que acogería en los últimos años del siglo XIX las enseñanzas de la antropología y la sociología, de forma sistemática y con un rigor nada común para la época. Baste decir que es a través de esta institución de la universidad asturiana como cobran carta de naturaleza las técnicas empíricas de investigación social,

tanto cuantitativas —es el “movimiento de Oviedo” el que introduce los fundamentos de la encuesta de Le Play, por ejemplo, llevando a cabo novedosos estudios sobre la vida de los obreros urbanos— como cualitativas, mediante el adiestramiento de los alumnos en el “trabajo de campo” en el seno de pequeñas comunidades campesinas (E. Gómez Pellón, 1993).

La actividad en la Facultad de Derecho y en la Universidad de Oviedo, que nos es conocida con cierta precisión a través de los *Anales de la Universidad de Oviedo*, el órgano de expresión de los organicistas en la universidad ovetense, constata cómo en las clases de los krausistas, y especialmente en las de González Posada, Álvarez Buylla y Altamira, se explicaban asiduamente textos de H. Spencer, de A. Comte, de K. Marx, de M. Benoit Mailon, de A. Schäffle, de A. Fouillée, de F. Le Play y de otros muchos, entre los que ocupaban un lugar relevante las obras de J. Bachofen, H. S. Maine —este sabio jurista y antropólogo fue miembro correspondiente de la Real Academia de Legislación y Jurisprudencia a propuesta de los krausistas—, E. B. Tylor y E. Durkheim. En uno de los cursos de este periodo finisecular, la *Cultura Primitiva* de Tylor fue objeto de análisis por parte de R. de Altamira, estableciendo numerosos paralelismos con los trabajos de R. Ihering y M. Reclus.

Al hilo de lo dicho se comprende que sean los juristas del krausismo asturiano los traductores de las obras de algunos de los autores prontamente prestigiados por ellos, como H. Spencer —vertido al castellano en varios volúmenes por A. González Posada y M. de Unamuno, de acuerdo con un plan de ambos—, R. Ihering —traducido por Posada en dos de

sus obras más sobresalientes, *La lucha por el derecho* y *Prehistoria de los indoeuropeos*, y siendo esta última introducida por un magnífico estudio de L. Alas “Clarín”— y otros muchos que sería prolijo enumerar. La excelente formación de los krausistas no sólo animó su espíritu viajero, sino que les hizo grandes conocedores de las lenguas alemana, inglesa y francesa, lo cual explica su posición de vanguardia científica de la época, y hasta que fueran introductores de la sociología y la antropología.

Como cabía esperar, al lado de la acentuada influencia que recibieron de la Escuela sociológica francesa —particularmente manifiesta en otros krausistas de su época como E. Pérez Pujol, G. de Azcárate o en su maestro F. Giner, con los que mantuvieron una estrecha relación—, su organicismo les hizo sentir una profunda admiración por la Escuela histórica del derecho, con la que se mantuvieron conectados a través de la Fundación Savigny, la Academia de Legislación y Jurisprudencia de Barcelona y otras instituciones catalanas. De ahí que se perciba en ellos un reconocimiento hacia la tarea que desarrollaba por aquellos años J. Costa, con el que colaboraron ocasionalmente. Adviértase que, en general, todos los juristas del krausismo se sintieron atraídos por Savigny, defendiendo su postulado de que la costumbre, dada su función social, había de tener una vigencia jurídica, aunque fuera con carácter supletorio. Por consiguiente, la costumbre habría de convertirse en objeto predilecto de estudio.

El interés por el estudio de la costumbre por parte de los juristas del krausismo asturiano explica que fueran ellos, a través de la cátedra de Historia del Derecho de la Universidad de Oviedo, cuyo

titular era R. de Altamira, los responsables de las respuestas a la *Información* que en el curso 1901-1902 dirigió la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid (E. Gómez Pellón, 1991), que como es bien sabido generó un extenso elenco documental, probablemente sin parangón en los estudios antropológicos. Pues bien, las respuestas asturianas resultarían de una gran calidad por su minuciosidad y su ponderación.

Aún es posible descubrir la dimensión jurídica de los orígenes de la antropología social española en otras manifestaciones del krausismo asturiano. El interés del "movimiento de Oviedo" por las nuevas disciplinas sociales generó un estado de opinión favorable a la incorporación de las mismas a los estudios jurídicos, en los que además de derecho se explicaran otras ciencias como la sociología y la antropología, de suerte que el proyecto se haría realidad en cierta medida con la aprobación de los nuevos planes de estudio por parte del Ministro García Alix en 1901, según los cuales las Facultades de Derecho pasaban a denominarse de "Derecho y Ciencias Sociales". Mas el plan resultaría tan efímero que sólo se llevó a efecto por un breve espacio de tiempo en la Facultad de Derecho de la Universidad Central de Madrid. Añadidamente, la creación de las cátedras de "Derecho penal y antropología criminal" por estos mismos años supuso un aliciente para el desarrollo de los estudios antropológicos.

### Adolfo Posada como pionero de la Antropología Social en España

Entre todos los juristas del krausismo asturiano, sin duda alguna, Adolfo Gon-

zález Posada ocupa un lugar de relieve en relación con los orígenes de la antropología social en España. Ciertamente, A. Posada fue un distinguido especialista en derecho político y constitucional, en cuya materia además de ser un cualificado profesor fue también un sabio investigador. Entre sus muchas obras en la materia, se halla un *Tratado de Derecho Político* (1893) que se convirtió en la obra de referencia de los estudiosos de la materia durante varias décadas, siendo la mejor prueba las múltiples ediciones que se hicieron de la obra. Pero, ciertamente, fue también un decidido introductor de la sociología en nuestro país —muy influido por las obras de Giddings, de Ward y de Tarde— (F. J. Laporta, 1974: 257 y ss.), hasta el extremo de que sus *Principios de Sociología* (1908) se convirtieron muy pronto en un auténtico manual.

Pero A. Posada puede ser considerado como uno de los precursores de la antropología social en España. Ya se ha explicado cómo en los años ochenta del siglo XIX introdujo en las aulas de la Universidad de Oviedo las obras de H. Summer Maine, de J. J. Bachofen y de E. B. Tylor entre otros, y que en los años noventa fue uno de los abanderados de la antropología social en la Escuela Práctica de Estudios Jurídicos y Sociales de Oviedo, poniendo especial ahínco en la difusión de la sociología y la antropología (E. Gómez Pellón, 1994). Ahora hay que decir que por estos mismos años publicó sus primerizos trabajos antropológicos en la *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, que sería a la postre uno de los foros preferidos de los organicistas españoles. Se trataba de trabajos en los que se teorizaba acerca de los orígenes del Estado, en el contexto de lo que,

corriendo el tiempo, será uno de los temas nucleares de la antropología social, estudiado entre otros por E. Service. De este modo, publica en la citada revista "Teorías modernas acerca del origen de la familia, la sociedad y el Estado" (1892), en cuyo artículo se entrevé el impacto de las obras de Engels.

Paralelamente, y por estos mismos años, entrega a la imprenta numerosos artículos de neto contenido antropológico, que son recogidos por el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, el órgano preferido por los krausistas españoles y por los intelectuales heterodoxos en general. Así, publica "El problema del origen del Estado" (1892), "Descripción del hombre primitivo según Spencer" (1892), "Sobre la idea sociológica del Estado" (1899) y "El colectivismo agrario de Costa" (1899). No extraña el interés que los juristas del krausismo sintieron por el positivismo evolucionista de H. Spencer, puesto que ya se ha dicho más atrás que A. Posada y M. de Unamuno fueron sus traductores, manteniendo, además, una viva amistad con él, quien, a propósito, fue colaborador del *Boletín de la Institución*.

Resulta significativo que a comienzos de los años noventa del siglo XIX apareciera en el panorama científico español una revista con un novedoso y expresivo título en la cabecera: *La Nueva Ciencia Jurídica. Antropología y Sociología*. El hecho, que supone un significativo dato para la historia de la antropología social en España, no hace sino poner de relieve la presencia jurídica en los orígenes de la misma, y más aún el papel decisivo de los juristas del krausismo asturiano, puesto que ellos eran los impulsores. Por desgracia, se trataría de una experiencia breve, que tan sólo alcanzaría a

dos números, en los cuales A. Posada insertaría diversos trabajos, entre los que merece destacarse el que publicó en el primero de los mismos, con título tan ilustrativo como "Una hipótesis contraria al matriarcado primitivo" (1891), y los que publicó en el segundo de los volúmenes, "Los salvajes y el derecho político" (1892) y "Los caracteres del Estado" (1892). En tales trabajos se citaban continuamente las obras de los antropólogos evolucionistas, y de modo particular las monografías de H. Spencer, J. McLennan, J. J. Bachofen, H. S. Maine y otros.

El empeño de A. Posada por impulsar la antropología y la sociología dio lugar a que, tras recabar el apoyo de los krausistas ovetenses, lograra sacar a la luz en 1895 una nueva revista, *Revista de Derecho y de Sociología*, cuya dirección ostentaría él mismo. La empresa, por contra de la ilusión que pusieron en ella sus promotores, resultaría todavía más efímera que la anterior y sólo se publicaría un volumen, excelente en sus contenidos, que superaba las ochocientas páginas, y en el que se contenían numerosas reseñas de trabajos, entre otros, de H. Spencer, H. S. Maine, F. Engels, etc.

La fértil producción de A. Posada en materias de carácter jurídico, sociológico y antropológico ha quedado patente en múltiples trabajos que, por lo que respecta a la antropología, redactaría, sobre todo, a lo largo de las dos últimas décadas del siglo XIX y de la primera del XX. Estos trabajos se insertaron en revistas de diversa índole, siendo hoy testigos primordiales, juntamente con los ya referidos, de los albores de la antropología social española. De singular interés es su artículo "Introducción al estudio de las sociedades primitivas" (1891), publicado

en la *Revista de España*, en el que se aprecia su aproximación al evolucionismo social de H. Spencer, y que se venía gestando desde que lo insinuara en *Los principios del derecho político* (1884). Antes de la conclusión del siglo traducirá *La ciencia social contemporánea* de Fouillé.

Con posterioridad, cuando publique "La sociología jurídica de L'Année Sociologique" (1906) en la *Revista Jurídica de Cataluña*, pondrá de manifiesto su excelente conocimiento de la obra de E. Durkheim, y en general de la Escuela sociológica francesa, patente asimismo en la publicación de sendos artículos en la revista *La Lectura*, con los títulos de "L'Année Sociologique" (1908) y "La ciencia social y sus métodos" (1908). En este mismo año daría a la imprenta otro reflexivo artículo, que en esta ocasión sería nuevamente recogido por el *Boletín de la Institución*, "Sobre el materialismo histórico", en el que analizaba los postulados evolucionistas que sostenían esta doctrina.

Dada la amplitud de la obra de A. González Posada, resulta difícil sintetizar su vasta contribución a la antropología decimonónica y a la de los primeros lustros del nuevo siglo, justamente correspondiente a un periodo decisivo en la génesis de la nueva ciencia en España.

El traslado de A. Posada a Madrid en 1903, después de permanecer una veintena de años en la Universidad ovetense, con destino a una institución característicamente krausista, desarrollada a partir de la experiencia de la Escuela Práctica de Oviedo, como fue el Instituto de Reformas Sociales, ciertamente, representa un cambio de rumbo en su producción bibliográfica. A partir de este momento, la misma se orientará con más fuerza hacia la sociología asentada sobre bases cuantitativas, por más que la antropología no deje de ser la constante que alumbra entusiásticamente toda su obra.

Sin embargo, es en esta fase de su vida cuando con más fuerza se pone de manifiesto la potente influencia que sobre él, al igual que sobre todo el krausismo, ejerció E. Durkheim, el fundador de la Escuela sociológica francesa que con tanta intensidad alumbraría la antropología social, aun cuando el hipercientifismo de éste último se hallara muy lejos de los postulados krausistas, basados más en una consideración metafísica de la vida social que en una apreciación de los hechos sociales como cosas que pudieran ser miradas fríamente, defendida por el gran sociólogo francés.

### Bibliografía

AGUILAR CRIADO, E. 1991. «Antropología y folklore en Andalucía (1850-1922)». En PRAT, MARTINEZ, CONTRERAS Y MORENO (Eds.): *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus, pp. 58-76.

COSTA, J. 1876. *La vida del derecho*. Madrid: Imprenta de Aribau.

GIL CREMADES, J. J. 1969. *El refor-*

*mismo español: krausismo, escuela histórica, neotomismo*. Barcelona: Ariel.

GÓMEZ PELLÓN, E. 1990. «Panorama de la antropología en Asturias». *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 136: 769-817.

—1991. "Aportación universitaria ovetense a la historiografía jurídica". En *Primer Congreso de Bibliografía Asturiana*.

Oviedo: Principado de Asturias, pp. 166-200.

—1993. «La contribución del krausismo al desarrollo de la antropología en España: el protagonismo de la Universidad de Oviedo». *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, 142: 497-509.

—1994. "El krausismo y los orígenes de la antropología social en España: la influencia de A. Posada". *II Congreso de Historia de la Antropología*, Olivenza (prensa).

IHERING, R. von. 1881. *La lucha por el derecho*. Madrid: Victoriano Suárez. Con «Prólogo» de Leopoldo Alas «Clarín».

JIMÉNEZ GARCÍA, A. 1986. *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*. Madrid: Cincel.

KRAUSE, K. 1811. *Ideal de la Humanidad para la vida*. Madrid: Imprenta de Manuel Galiano. Introducción y notas de J. SANZ DEL RIO.

LAPORTA, F. J. 1974. *Adolfo Posada: política y sociología en la crisis del liberalis-*

*mo español*. Madrid: Cuadernos para el diálogo.

LISÓN TOLOSANA, C. 1977. «Una gran encuesta de 1901-1902 (Notas para la historia de la antropología social en España)». En LISÓN TOLOSANA: *Antropología social en España*. Madrid: Akal, pp. 105-179.

LÓPEZ MORILLAS, J. 1956 *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*. México: F. C. E. 1980.

POSADA, A. (GONZÁLEZ) 1890. *Breve historia del krausismo español*. Oviedo: Universidad de Oviedo.

PRAT I CAROS, J. 1991. «Historia y metodología. Estudio introductorio». En PRAT, MARTINEZ, CONTRERAS Y MORENO: *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus, pp. 13-32.

RONZÓN, E. 1991. *Antropología y antropologías*. Oviedo: Ediciones Pentalfa.

STERN, J. 1970. *Thibaut y Savigny*. Madrid: Aguilar.



# COSTUMBRES Y CONTRATOS MATRIMONIALES EN LA TRADICIÓN ETNO-JURÍDICA ESPAÑOLA. EL CASO DE LOS PREMIOS DE LA ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES

FERMÍN DEL PINO

PILAR ROMERO DE TEJADA

## 1. Importancia etnográfica de los trabajos jurídicos derivados de Joaquín Costa

Como es bien conocido, a fines del siglo pasado tuvo lugar por parte de Joaquín Costa y un amplio grupo de colaboradores suyos un considerable esfuerzo por reunir una serie de colecciones etnográficas relacionadas con las costumbres familiares y municipales, que dieron lugar a publicaciones varias, y de valor diverso<sup>1</sup>.

Por el momento, nos conformamos con referirnos brevemente a ellas, para ubicar el tema de nuestro presente interés. Entre 1885 y 1898 publicaría Costa tres series de ensayos sobre Derecho consuetudinario en la *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, que recogía una docena de estudios etnojurídicos de toda España, incluyendo el suyo sobre Aragón —el más largo, pues ocupaba la mitad del conjunto— y una docena más formando la segunda parte a cargo de diversos colaboradores, generalmente abogados (entre ellos Rafael Altamira sobre Alicante, López Morán sobre León, el

P. López de la Osa sobre la Mancha, etc.)<sup>2</sup>. Esta colección salió poco después casi íntegra en Barcelona como libro, en dos tomos titulados «Derecho consuetudinario y Economía Popular en España» (Ed. M. Soler, 1902). A base de estos informes, y de otros nuevos allegados por él, pudo redactar una obra magistral titulada «Colectivismo agrario en España» (Imprenta S. Fco. de Sales, 1898, 2 vols.), donde repasaba todas las formas pasadas y presentes de cooperación desarrolladas en la España rural, precedido de un tomo I —titulado «Doctrinas», frente al II llamado «Hechos»— que puede considerarse una «historia de los estudios sociales» en España, y que puede ser usado en parte para nuestro fin histórico-antropológico. Por esta obra recibió un premio del Institut International de Sociologie, dirigido por René Worms, que propuso su traducción francesa seguramente alertado por sus colaboradores españoles, los abogados Adolfo González de Posada, Adolfo Buylla o Dorado Montero (catedráticos de Oviedo y Salamanca, colaboradores asíduos de la *Revue Internationale de Sociologie*).



Como consecuencia de haber sido nombrado en 1894 miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, Costa propuso en 1896 a la Academia que convocara un premio anual para estos estudios consuetudinarios, y redactó un formulario para ello, recogiendo sus ideas metodológicas previas: que fuesen monografías descriptivas y originales —sin crítica alguna, como se pedía en otros premios de la Academia— de una comunidad local o provincial, o de una o varias costumbres; que se incluyesen las facetas comunes y particulares de cada localidad, así como las variaciones a través del tiempo; que se indagase la razón de estas variaciones, cambios o funciones, la opinión de los habitantes, etc. La Academia le hizo caso, y se convocaron estos premios en la *Gaceta de Madrid* —el BOE de la época— durante 20 años con resultados altamente positivos en respuestas, obteniéndose 50 trabajos originales, 22 de los cuales fueron premiados y publicados (sobrepasando en total las 5.000 pp.). Por último, la influencia de Costa llegó también, aunque no lo promoviese él directamente, a que se enviase en 1902 a toda España una encuesta de parte del Ateneo de Madrid «sobre las costumbres populares de nacimiento, matrimonio y muerte»: sus coordinadores Salillas, Julio Puyol y Bernaldo de Quirós (especialmente) estaban relacionados con Costa. Por otro lado, el propio Costa había elaborado en 1897 un informe sobre «Los desposorios en la Mancha» que puede incluirse como precedente en esta encuesta (de hecho, fue incluida en las fichas del Ateneo como si se tratase de una respuesta)<sup>3</sup>.

Debe añadirse que la encuesta del Ateneo fue realizada fundamentalmente por abogados, y que fueron ellos también

mayoritariamente quienes la respondieron. El éxito logrado en esta empresa informativa todavía permanece como un hito antropológico mundial —posiblemente no igualado en su tiempo por ninguna otra encuesta, de las muchas realizadas en Europa y Norteamérica—, ya que respondieron a 160 preguntas o más —ya que muchas de estas preguntas se desglosan en varios *items*— más de 350 localidades, y sus resultados se conservan completos en fichas temáticas<sup>4</sup>. Y lo mismo cabe decir de la otra empresa costista de la Academia, a la que aludimos antes. Nos gustaría referirnos en este trabajo nuestro a la contribución etnográfica de este grupo de discípulos de Costa, y a Costa mismo, en tanto que abogados. Es posible que la personalidad múltiple de Costa (abogado, historiador, arqueólogo, pedagogo, novelista, o político, etc.) haya ocultado —incluso a los costistas— que tanto la procedencia disciplinar primitiva de sus trabajos como su público principal eran predominantemente del campo del Derecho. Los estudios de Costa y de la mayor parte de sus colaboradores eran jurídicos, y se publicaban en órganos y contextos jurídicos, y dentro de éstos se ocupaban del derecho consuetudinario y de las formas colectivas y primitivas de cooperación rural.

Esa procedencia no es en absoluto una excepción hispana, sino normal en el campo internacional de la historia de la antropología: abogados eran Bachofen, Maine, MacLennan, Morgan, Fustel de Coulanges, Kovalevski, Tarde, Durkheim, etc. A ellos se deben multitud de datos y de ideas etnográficas que hoy manejamos (exogamia/endogamia, matriarcado/patriarcado, patri o matrilinealidad, consanguinidad/afinidad, gens/hermandad, padrinozgo/ compa-

drazgo, etc.), y sobre todo le debemos el cultivo original de algunos temas de importancia crucial en el trabajo antropológico (parentesco, contratos, herencia, ciclos de vida...) y un paradigma tan clave como el de las «variaciones concomitantes» (especialmente de sistemas de parentesco y de propiedad, que varían al mismo tiempo en la misma sociedad) con que se construyó como un sistema estructuralmente fundado el credo evolucionista. Incluso es típicamente jurídico el «principio de reciprocidad» descubierto por Mauss en el *kula* de las Trobriand y en el *potlatch* de la Columbia Británica, como ejemplos ordinarios y contemporáneos del axioma procedente del derecho romano: «*do ut des*». Casi todos reconocen que este principio, y el uso dado por Mauss, son hitos centrales del desarrollo disciplinar de la antropología socio-cultural (ligado a las obras de Boas, Malinowski y Durkheim).

Por encima de todo esto, a los abogados debemos nuestra «concepción orgánica» de la vida social, en una especie de metáfora jurídica —para lograr ver la vida social como la de un organismo vivo— que se les ocurrió a fines del XIX a un grupo de abogados/filósofos, que estuvieron alineados en España fundamentalmente alrededor del sistema krausista. Con ellos ocurrió como con el propio Durkheim, seguidor de la ciencia alemana vía Wundt, y a quien comentaron ampliamente los krausistas en España (Giner, Bernaldo de Quirós...). Quizá no se ha dicho suficientemente que el krausismo fue engendrado en gran parte como una 'filosofía jurídica' —*Fundamentos del derecho natural o compendio filosófico del ideal del derecho* (1803) es la primera obra de K. C. Friedrich Krause (1781–1832)—, y que desde luego su in-

fluencia excepcional en España fue vehiculada principalmente —si no casi con exclusividad— por abogados<sup>5</sup>. Como reconoce P. Landau, eso también ocurrió con Krause en Alemania, dentro de su limitada influencia filosófica: «en Alemania, Krause permaneció casi olvidado con su sistema filosófico», excepto entre abogados iusnaturalistas como Roeder o Ahrens, los verdaderos maestros de los krausistas españoles.

## 2. Descripción y caracterización de las obras seleccionadas

Por ahora, nos queremos centrar en un conjunto de ocho obras que fueron premiadas por la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Conforman más de 1/3 del total (8/22), por lo que consideramos que tratamos con una muestra representativa. Tienen la particularidad las ocho elegidas de que se refieren principalmente, o contienen sobre ello una parte importante del texto, a las costumbres matrimoniales españolas. Justamente en el orden descriptivo y en las preguntas a que responden precisamente, siguieron muchos de ellos el cuestionario del Ateneo. Así que, por pertenecer a ambos grupos de trabajos coordinados directa o indirectamente por J. Costa, tienen también el valor de muestras de esa escuela, por partida doble. Creo que será interesante analizarlas mínimamente, primero para comprender el valor etnográfico de las mismas, y en segundo lugar por su relación con la ciencia del derecho. Por orden de antigüedad son las siguientes:

1) Elías López Morán, *Derecho Consuetudinario y Economía Popular de la Provin-*

cia de León, primer premio del concurso de 1897 y publicada en 1900 (337 pp.).

2) Víctor Navarro, *Costumbres en la Pitihiusas*, fue el quinto premio del concurso de 1897 y publicada en 1901 (217 pp.).

3) Rafael Altamira, *Derecho Consuetudinario y Economía Popular de la Provincia de Alicante*, que fue premiada con el primer premio en 1903 y publicada en 1905 (127 pp.). Hay edición facsímil de la Diputación Provincial de Alicante, en 1985.

4) Gabriel María Vergara y Martín, *Derecho consuetudinario y Economía Popular de la Provincia de Segovia*, que obtuvo el accesit en 1907 y fue publicada en 1909 (158 pp.).

5 y 6) De Alfredo García Ramos hemos seleccionado dos obras: la premiada con el primer premio en 1908 y publicada en 1909 (99 pp.) como *Estilos consuetudinarios y prácticas económico-familiares y marítimas de Galicia*, y la que obtuvo el accesit en 1910 y editada en 1912 (191 pp.) como *Arqueología jurídico-consuetudinaria-económica de la región gallega*.

7) Mariano Ruiz-Funes García, *Derecho consuetudinario y Economía popular de la provincia de Murcia*, primer premio del año 1914 y publicada en 1916 (215 pp.). Así mismo hay reimpresión facsímil de la Academia Alfonso X el Sabio, de Murcia, en 1983.

8) Antonio Porras Márquez, *Prácticas de Derecho y de Economía popular observada en la villa de Añora*, que obtuvo el accesit en el mismo año que la anterior, y también fue publicada en la misma fecha (114 pp.).

La estructura formal que siguen estas obras es prácticamente la misma, con excepción de la última (especializada en el tema del ciclo de vida, y sobre todo en la boda). Básicamente todas tienen un primer capítulo introductorio en el que tratan los aspectos geográficos, históricos y otros referidos a los habitantes de la zona estudiada. Generalmente también abordan qué les ha decidido a investigar las costumbres, y hacen alusiones frecuentes a las fuentes de Derecho que existen, en las cuales muchas veces están basadas las costumbres descritas: ahí suelen agregar como anexos los documentos públicos o privados que lo confirman. El resto de la misma está dividida en, al menos, dos apartados bien diferenciados: uno dedicado a todas las prácticas y costumbres referidas al ciclo vital, aunque dando generalmente una mayor relevancia a las cuestiones relacionadas con el matrimonio respecto de las de nacimiento y muerte.

El otro apartado de estas obras está referido de modo genérico a las prácticas y costumbres económicas (arrendamientos o aparcería, propiedad privada o comunal, testamentos o herencias, asociaciones benéficas o seguros de ganado, etc.); su extensión en el tratamiento depende del énfasis que el autor quiera dar a estos temas, pero en general son acometidos con más exhaustividad que la parte dedicada al ciclo vital —menos en el caso de A. Porras, que es propiamente un estudio de la boda en un pueblo de Córdoba, con apéndices breves y dos capítulos sobre el seguro de ganado y el culto a los muertos—. Con frecuencia añaden también en esta colección diversos apéndices o croquis cartográficos, siguiendo las instrucciones de Costa, para ubicar los temas estudiados en la obra.

Respecto de los autores nuestros, solamente tres (Vergara Martín, Navarro, y Porras Márquez) aportan al final de la obra anexos con reglamentos de sociedades benéficas y seguros de ganado, contratos de arrendamiento, capitulaciones matrimoniales, etc. También ofrecen solamente tres de ellos al final de la obra los dichos croquis geográficos (García Ramos A y B, Altamira —no reproducido en la reedición de 1985— y Porras Márquez) y fotos del lugar y habitantes (Navarro con 7 fotos).

Podríamos catalogar de muchas maneras estos trabajos, que merecerían nuestra mayor atención en sí mismos, pero preferimos centrarnos principalmente en el hecho de que sean abogados, aunque posiblemente algunos tengan una información más directa que otros, producto del propio informe directo sobre el terreno. Ahora bien, sobre el aspecto que queremos tratar en este trabajo —su dedicación al tema del matrimonio, y su conexión directa con la Encuesta del Ateneo de 1902— queremos señalar que existen diferencias notables en el tratamiento dado a estas costumbres por cada autor. El autor que lo aborda más exhaustivamente es posiblemente Gabriel M<sup>a</sup> Vergara, que dedica a ello cuatro capítulos que podemos decir que siguen fielmente los apartados 'matrimoniales' de la Encuesta, hasta el punto de que los enunciados de estos capítulos —y de otros tres más sobre el ciclo de vida— responden exactamente a las preguntas formuladas en dichos apartados (Costumbres relacionadas con el nacimiento, De los solteros, Capitulaciones matrimoniales, La boda, Sociedad familiar, Prevenciones para la muerte y Defunción).

Este paralelismo especial es producto

evidente de su participación efectiva en la Encuesta: como afirma Carmen Ortiz<sup>6</sup>, la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo le felicitó en su momento y le dio las gracias por su participación en ella, pero no se conocía sobre qué localidad segoviana contestó. Al comparar las respuestas que se conservan referidas a la provincia de Segovia con los datos aportados en su obra, hemos podido constatar que las que se refieren a Segovia (en general, como provincia) son exactamente iguales a las suyas en este premio. Por tanto, podemos inferir su paternidad, si bien su nombre no figura entre los informantes de la encuesta que reprodujo Rafael Salillas en su obra *La fascinación en España* (1905), que es donde solemos contrastar la lista de autores en la encuesta: aunque curiosamente, Vergara tiene también respuestas sobre el «mal de ojo», que le hubieran debido interesar a Salillas.

De hecho, aunque Vergara informara al Ateneo sobre Segovia como conjunto provincial, lo que verdaderamente conocía era el pequeño pueblo de La Higuera, cerca de la capital; por lo que se ve obligado aquí a hacer reflexiones metodológicas sobre su estudio, como «intensivo» y no extensivo, pero no por ello menos representativo:

«Tenemos razón para seguir este procedimiento, y es que habiendo pocas diferencias en el desarrollo de las costumbres de un pueblo con respecto a otro, dentro de una provincia como la de Segovia, que se compone de muchos lugares que guardan entre sí gran semejanza por el número de sus habitantes y género de vida de los mismos, estudiada ésta en uno de ellos se conoce la de los demás, pues bien claro recuerda un refrán

que «quien vio Abdes, vió todos los lugares» (1909, p. 7).

Vergara, que normalmente emplea bien los refranes para afirmar aquí los pasos rituales analizados —y que será reconocidamente un especialista en refranes sociocéntricos, o ‘dictados tópicos’, como se decía en la época—, se ve obligado aquí a abusar un poco de su capacidad explicativa. Esto arrojaría cierta luz y sombra sobre la ‘generalidad’ de la encuesta del Ateneo, al menos para el caso de Segovia, y sobre la posibilidad real de computar y comparar los resultados con otras localidades, como pretendieron los encuestadores originales. Este problema no es exclusivo de Vergara, y el propio Costa da pie a esos equívocos generalizantes, cuando declara en su trabajo de 1897 sobre «Los desposorios en la Mancha»: «La costumbre que paso a describir está calcada en las prácticas de la villa de la Solana (9000 almas); pero es común, con alguna ligera variante en tal o cual detalle, a la casi totalidad de los pueblos de la provincia de Ciudad Real»<sup>7</sup>. En realidad, todo el programa costista se basa en el supuesto de que las comunidades elegidas como muestras de una región o provincia representan a la misma; y de hecho en muchas de las respuestas provinciales hay un apartado dedicado a la provincia en general, o a «varios» pueblos.

El segundo autor que dedica también bastante espacio al tema que nos interesa es Mariano Ruiz-Funes, quien presenta cinco capítulos (tres de matrimonio y preparativos) consagrados a estos aspectos del ciclo de vida, teniendo así mismo párrafos-preguntas que son réplicas casi textuales de la encuesta de 1902 (Nacimiento, Relaciones persona-

les, Matrimonio, Paternidad y filiación, y Defunción y Testamento); pero, a pesar de estas similitudes, difícilmente pudo ser él quien pudiera responder al cuestionario en 1902, como Vergara, debido a sus pocos años (nacido en 1889). Se trata en todo caso de un joven precoz, que escribe un informe muy sensato y reposado con 25 años. Sin embargo, este tema premiado por la Academia había sido objeto de su tesis doctoral en la Universidad de Madrid, 1912, sobre «Derecho consuetudinario de la huerta y campo de Murcia». Al igual que Vergara, parte del trabajo de la Academia había sido ya elaborado. En su madurez ocupará cargos importantes (ministro de Agricultura y embajador, yéndose al exilio en 1939), y dedicará entonces su atención a la criminología y a la psicología del delincuente. De hecho, ya evidencia muchas llamadas a explicaciones psicológicas en este informe, como hará en parte Altamira (ambos lo hacen al enjuiciar el fenómeno de la generosa aceptación de niños expósitos en las familias de las matronas de leche, de Murcia y Alicante). Ruiz-Funes es el único de los premiados que, al usar el cuestionario del Ateneo, lo reconoce explícitamente (aunque, probablemente sin querer) en el apartado del vaticinio del oficio del futuro novio por las novias de Calasparra: «he incluido estas supersticiones en el cuestionario, porque suelen acusar ciertas desviaciones psicológicas» (nota pág. 39). Aunque parezca sorprendente, ninguno de los autores que estudiamos menciona para nada la encuesta del Ateneo, aunque la usen algunos literalmente.

El resto de los autores —menos A. Porras— no abordan con igual exhaustividad el ciclo vital, dedicando sólo uno o

dos capítulos al tema del matrimonio; y, dada tal limitación de los datos, no se puede comprobar su deuda directa con la encuesta del Ateneo. Sí podemos decir que Rafael Altamira actuó en su momento como colaborador de ella desde la Universidad de Oviedo, dirigiendo como profesor de Derecho varios de los informes pertenecientes a Asturias (Altamira cita frecuentemente en su informe noticias sobre Asturias, y especialmente el trabajo sobre Cudillero, realizado por el Sr. Bravo; pero solamente dedica un capítulo a los temas de la encuesta del Ateneo, que introduce en el apartado general de «La familia»). Es el mismo caso de López Morán (que dedica dos breves capítulos al tema) y Víctor Navarro (uno solamente), ninguno de los cuales sigue el modelo del Ateneo en 1902: tampoco hubieran podido éstos ni siquiera usar su cuestionario, porque sus trabajos son anteriores al mismo; por último, tenemos el caso de García Ramos, que dedica en cada libro un breve capítulo al tema familiar y de los matrimonios gallegos.

Cada uno de estos casos merece una explicación diferente, y tiene facetas propias que destacar que apenas podemos abordar ahora. Por ejemplo, López Morán es el modelo reconocido de varios de los epígrafes de Ruiz-Funes (personalidad; distinción de personas por razones de edad, matrimonio y sexo; consideración a mujeres y ancianos; patria potestad...), pero su intención intelectual es del todo diferente a la de Ruiz-Funes (meramente informativo en general), porque el número uno del primer concurso quiere probar una tesis a lo largo de todo su libro: que aún se conservan huellas del primitivo colectivismo de bienes y personas en las fiestas de

niños y de mozos, y especialmente en las bodas, donde los mozos piden cuenta al padrino de entregarla a un novio y donde mozos y mozas duermen juntos durante el verano: «Bien pudiera parecer, y yo me inclino a creerlo que (...) esta costumbre (...) quedase como representación del tránsito del matrimonio por grupos, o de la poliandria a la monogamia» (1981: 254-55). Esta frase está tomada de su informe a Costa, del año 97 –cuyo esquema es prácticamente el mismo, y es el que ha sido el reproducido recientemente por la Diputación leonesa, no el premio– al explicar el caso particular de Valdeluqueros; pero su argumento o interés prehistórico es el *leitmotiv* principal de su informe a la Academia, que resulta ser una variación y ampliación del informe anterior con este fin reiterado. Tanto es el énfasis en la argumentación evolucionista que se ve obligado a justificarse:

«Quédese para otra ocasión el descubrimiento de apreciaciones que no caben dentro de los límites de este trabajo, puramente descriptivo –(nada más lejos de la verdad en su caso)–; pero dejemos registrados, como materiales para nuevas investigaciones, estos que pudiéramos llamar fósiles sociales recogidos entre los sedimentos de una organización muerta hace centenares de años» (1900: 79-80).

Es evidente el tipo de preocupación teórica de este trabajo, que le lleva a averiguaciones personales minuciosas (como en el caso de la costumbre ya desaparecida de la dormida conjunta, por parejas, de mozos y mozas en pajares de La Baña, en la Cabrera durante los veranos), que provoca cartas y quejas del atraso cultural de parte de los interesa-

dos informantes, a los que comenta nuestro autor: «Para el moralista es un caso feo; para el sociólogo lo conceptúo como un caso bellísimo» (1900: 69).

Otro que tiene preocupaciones teóricas, prehistóricas y de conjunto es Altamira (cuya tesis doctoral trataba sobre la Historia de la propiedad comunal en España), que informa sobre Alicante como provincia a la que conoce por sí mismo, por informantes (la mayor parte, abogados amigos o compañeros), y por lecturas cuantiosas. Altamira tiene una visión de conjunto tanto regional como temática, y divide Alicante en regiones, y a los problemas les atribuye soluciones derivadas de determinadas causas profundas (psicológicas, económicas, etc.): caso del llanto en entierros, o del cuidado materno de niños abandonados, cena del novio en casa de la novia los fines de semana en Elche, o correlaciones entre dote y capitulaciones matrimoniales o entre matriarcado y clase baja, etc. Como López Morán, Altamira es un hombre académico, más del lado de los premios de la Academia que de la encuesta del Ateneo. Más que un cuestionario, Altamira maneja unos problemas o datos de conjunto.

Sin embargo, no parece que Víctor Navarro, García Ramos ni Porrás Márquez tengan interés por la prehistoria ni por el colectivismo primitivo. Les interesa mucho la conservación de las tradiciones, pero no su indagación protohistórica. Excepto parcialmente García Ramos —que conserva algo del esquema original en su segunda memoria de 1912, y del cual puede haber tomado apuntes el joven Ruiz Funes por lo que respecta al tema del ‘rapto de novia’— ninguno de ellos tiene nada que ver con la encuesta del Ateneo. Sus descripcio-

nes son más o menos minuciosas, pero no pretenden con ellas averiguar el pasado remoto. Víctor Navarro es aparentemente un abogado de Valencia que pasa un año en Ibiza, tomando apuntes desde el primer día y en contacto con registradores de la propiedad, y nos deja una descripción de Ibiza y Formentera en 12 capítulos, agregando documentos vivos (de los cuales nos aporta 15 ejemplos de contratos, 5 de los cuales son matrimoniales, además de siete fotos). Si bien no tiene que ver con la encuesta del Ateneo, cita una conferencia en el Ateneo de Madrid del Sr. Sorela sobre las kábilas africanas y el rapto de novia<sup>8</sup>. Es muy interesante el análisis que hace de esta institución ibicenca, parecida a la alicantina y gallega, mencionando la opinión de los habitantes y sus propias opiniones sobre su racionalidad (coincidencia entre rapto y ausencia de dote); es minuciosa su descripción del galanteo, la dote, el convite y el hereu.

García Ramos, es más breve en su descripción matrimonial (galanteo, petición de mano directa e indirecta y boda, en tres páginas), especialmente en su primer premio de 1909, pero no por ello es menos interesante. En el segundo premio de 1912 dedica dos capítulos al tema de la encuesta del Ateneo, el II y III, y en las pp. 12–28 desarrolla suficientemente el campo familiar —que distingue del resto de modo original, como privado y público—, para complementar la descripción ceremonial del año anterior: organización familiar, ciclo de vida, fiestas de mozos y carnaval de fin de año, fiestas posteriores a la boda (dando por tratado las fases anteriores), tornaboda, competiciones juveniles paralelas a los matrimonios —parecidas a las leonesas de López Morán— y matrimonios «de

troque» (entre dos pares de hermanos), y un capítulo interesante sobre prohijamientos de niños expósitos —paralelos a los de Murcia y Alicante—. En ambos premios introduce su estudio con prefacios muy interesantes, en los que se queja de la falta de atención a estos estudios en el caso gallego, y a las malas consecuencias para la codificación y la conservación de la prosperidad social y material. Es un abogado culto y acucioso, que quiere ver elevado el estatuto foral de Galicia, y que ha dedicado un tiempo precioso y sus relaciones profesionales a esa reunión de datos. En sus razonamientos y métodos, es de los abogados más próximos a Costa, si bien no nos consta su relación personal. Es posible que ello se corresponda con el interés mostrado siempre por Costa sobre Galicia, en sus trabajos comparados con Aragón. También como Costa, Ruiz-Funes o Altamira se ve que es un informador nativo, por el entusiasmo desplegado por la conservación de las tradiciones.

Hemos dejado para último lugar la obra de Porras Márquez sobre La Añora, de Los Pedroches (Córdoba) que casi exclusivamente está dedicada al matrimonio. No se trata en este caso de un habitante del lugar sino de alguien que ha usado los datos de otros, a los que incluso no nombra del todo<sup>9</sup>. A pesar de ello, podemos señalar que las descripciones minuciosas y vivas que hace al hilo del desarrollo de la boda tienen una gran utilidad para la etnografía global del lugar, ya que nos aportan una excelente información paralela sobre diversos aspectos del pueblo y sus habitantes: vivienda, indumentaria, ajuar doméstico, tecnología agrícola, actividades económicas, etc. Destaca sobre todo por la precisión del lenguaje empleado, y por

la capacidad de 'presentar' plásticamente la realidad descrita, y usar en cada caso el nombre adecuado, preferentemente local. Asimismo ofrece comentarios a cada uno de los apartados tratados, comparándolos internamente con otros y refiriéndose a los antecedentes jurídicos de dichas costumbres.

Ello se debe posiblemente —aparte la personalidad extraordinaria del narrador, aunque anónimo— al carácter monográfico de su estudio, que recuerda bastante al primero de todos los mencionados (Vergara Martín), pues ambos se refieren fundamentalmente a una localidad de cada provincia (La Higuera, de Segovia, y la Añora, de Córdoba), que conocen mejor. Los demás se dedican a toda la provincia y, como abogados que son, pueden emplear los informes de otros abogados (Altamira depende mucho de su antiguo maestro Eduardo Soler para Valencia y de su compañero Pedro Ibarra para Elche, otro premiado por la Academia), cuyos nombres citan fielmente.

### 3. Acerca de algunas referencias comunes de estos premios, y de su servicio etnográfico colectivo

A continuación vamos a referirnos a algunos aspectos de estos premios relacionados con las costumbres matrimoniales, en que coinciden varios autores. Va a servir más bien de recordatorio de parte de lo dicho, pero queremos enfatizar los rasgos generales, antes dispersos, como elementos posiblemente significativos de las preocupaciones de los autores en tanto que abogados, que es el rasgo que les une más biográficamente. Como se ha visto, los premios pertene-



cen a un periodo editorial cronológico relativamente estrecho, entre 1900 y 1914, pero suficiente para dividir a los autores en dos o más grupos: los que hacen su informe antes de la encuesta del Ateneo (López Morán y Víctor Navarro) y después de ella, los demás. Incluso entre éstos, los primeros siguen muy fielmente la encuesta (Altamira, Vergara y Ruiz-Funes), mientras que García Ramos y Porras Márquez vuelven a tenerla como mera referencia: con el caso de Porras, que incluso sigue un modelo anterior— el del propio Costa (1897) sobre la Solana, en la Mancha— regresamos a una excelente libertad expositiva, forzada con la ayuda de otro autor a plegarse a las instrucciones de la convocatoria de la Academia.

La extensión de todos los trabajos va desde 99 pp. de Alfredo García Ramos (a los que añadir 191 de su otro trabajo) hasta las 337 de López Morán, pero el promedio es de unas 200 páginas, de lo cual varían poco la mayoría. Sí hay variación en la atención dedicada a las costumbres familiares, y en particular a las matrimoniales, pero en todos los casos es suficiente y ocupa un lugar destacado dentro del conjunto. Creo que esto nos permite tratar con una muestra muy igualada internamente, respecto de la cual las conclusiones son válidas para todos.

Otro parámetro de interés que clasifica a los autores sería la adscripción espacial, puesto que no todos los autores son nativos del territorio descrito. Nativos indudables son Altamira, García Ramos y Ruiz-Funes; pero los demás guardaban con la zona de estudio un parentesco indudable, por ejercer en ella de profesionales (abogados López, Navarro y Vergara: éste ejerciendo de pro-

fesor de Historia y Geografía), o de emparentados directos (caso de Porras). La profesión de Navarro y Porras queda en la duda, a pesar de su vecindad jurídica evidente. Por ello, parece que la experiencia que da lugar a la información etnográfica es suficiente para su fiabilidad y precisión. Las regiones atendidas en la descripción son muy equilibradas, si bien algo concentradas en la España de Levante: dos de Galicia, dos de Castilla y León, una de Andalucía, una de las Baleares, y dos de Levante (Murcia y Alicante). Ausencia absoluta de Extremadura, Vascongadas y Cantabria (si bien, tanto López Morán como Altamira suelen referirse a Asturias, en ensayos de comparación, y por su propia experiencia personal), así como de Cataluña y Valencia. Tanto Navarro como García Ramos echan de menos la codificación civil para el reconocimiento de sus fueros, y esto representa un detalle de los estudios costistas (concentración en las regiones foralistas de España) pero la actitud de todos es la de un enfrentamiento a la homogeneización cultural y legal, bastante de acuerdo a la mentalidad foralista, localista, y tradicionalista de J. Costa.

Asimismo, todos los autores referidos tratan de la pérdida de algunas de las costumbres que están reseñando: lugar de celebración de los esponsales y celebraciones relacionadas con éstos, pagos que deben realizar los mozos forasteros a los mozos de la localidad de la novia, bailes antiguos, regalos hechos por los novios, indumentaria tradicional, duración de las fiestas de la boda, tornaboda, etc. Ahora bien, casi ninguno de ellos se decide a particularizar cuáles son las causas diferentes de estos cambios en general: que se atribuye vagamente al

peso y prestigio del mundo moderno, pero algunos como Víctor Navarro llegan a precisar:

«La facilidad y rapidez de las comunicaciones, el constante trasiego de personas y mercaderías, la multiplicidad y fuerza expansiva de las grandes industrias, nos va llevando al cosmopolitismo más prosaico, a la más monótona uniformidad» (1901:9).

García Ramos lo atribuye en parte al contacto exterior (por eso, las regiones montañosas son más tradicionales; como Costa en su libro oponía el caso del Alto Aragón con la llana Andalucía, donde el derecho romano ha invadido las peculiaridades regionales), y otros a la influencia urbana y, en general, al imperio del derecho codificador castellano y napoleónico del mundo moderno. No todos los aspectos descritos referidos al matrimonio y costumbres alrededor de él están regulados por una normativa legal, aunque los diferentes autores en sus introducciones hacen alusión a las fuentes del Derecho que pueden regularlas. Casi todas estas prácticas se celebran en el ámbito de lo privado, y únicamente aparece con seguridad una parte pública cuando se refiere a las capitulaciones matrimoniales (Ibiza), en las que participan notarios y se hacen contratos. En el resto se suelen firmar ciertos contratos privados para reseñar los bienes que se aportan como dote o donación. Sobre todo López Morán se refiere continuamente a las Ordenanzas que hay en los pueblos que frecuentemente regulan también estos aspectos más privados, y asimismo dice que «En las Ordenanzas de León está confundido lo público y lo privado, y un señalado predominio del

interés general sobre lo particular, del todo sobre la parte, la sociedad sobre el individuo» (1900:16). García Ramos insiste mucho en el poder de las ordenanzas locales para conservar el espíritu originario de las nacionalidades españolas.

Algunos temas resultan tratados por varios de los autores, y ello puede deberse tanto a la contigüidad regional como al paralelismo de los autores. Por ejemplo, es llamativo el tratamiento repetido —y minucioso— que hacen Altamira, Ruiz-Funes y García Ramos del prohijamiento de niños expositos, a partir de una institución como las matronas de leche pagadas oficialmente por Hospitales o Diputaciones: el fenómeno común de que las matronas quieran luego quedarse con los hijos amamantados, y que los traten con preferencia a los propios hijos, resulta un misterio a explicar y varios de ellos (Altamira y Ruiz-Funes) emplean mucho espacio para entenderlo como fenómeno económico, afectivo, psicológico, etc. Es posible que Ruiz-Funes haya conocido el razonamiento de los otros, y haya sido influido, por lo que su razonamiento no resulte casual ni espontáneo. Pero no es el único caso de un fenómeno social que retenga la atención reflexiva de varios autores. Víctor Navarro y Mariano Ruiz Funes, por ejemplo, también dedican mucho espacio a una costumbre que se da en Ibiza y en la huerta de Murcia, y es el frecuente «raptó de la novia» por parte del novio, especialmente en familias de pocos medios. Para ambos, que toman el razonamiento de los lugareños, las causas se encuentran en la escasez de recursos económicos de las familias, pues con el raptó se evitan hacer una serie de gastos que todo matrimonio conlleva: la dote especialmente, y otras do-

naciones como la compra de ajuar, con-vite, etc. Pero para Víctor Navarro también se debe a la influencia musulmana en el pasado, ya que la isla estuvo mucho tiempo dominada por los moros, y su afirmación la basa en que se da también una costumbre parecida en la Kabila («es una verdadera solemnidad matrimonial en la kábila»), según expuso D. Luis Sorela en la conferencia —anteriormente citada— que dio en el Ateneo madrileño.

Todos los autores abordan más o menos extensamente el papel que juega la mujer en las sociedades estudiadas. Generalmente destacan que, en las clases populares y con menos recursos económicos, son ellas las que llevan el peso de la familia; y según Ruiz Funes, debido a su especial inteligencia y «sagacidad», son ellas las que llevan también las relaciones fuera de la familia:

«y son las directoras y consejeras de la sociedad familiar, respetando al marido en sus iniciativas...en las casas que llevan tierras en arrendamiento, sostienen la parte difícil de la relación arrendataria...cualquier misión diplomática respecto del 'amo', toda petición de obras, exenciones, condonaciones y cuanto supone de beneficio para los suyos» (1983:50).

Asimismo todos destacan que trabajan intensamente en las faenas agrícolas, pues —quitando los trabajos más duros, como puede ser el cavar— el resto de las faenas son realizadas también por ellas, y además de estas faenas realizan todas las tareas domésticas. López Morán es uno de los primeros que introduce este apartado de la mujer (que consta específicamente en el cuestionario del Ateneo

en el apartado dedicado a «La sociedad familiar») y lo hace, según creemos, porque le convenía a su tesis del primitivo matrimonio colectivo o de varios hombres con una mujer, deducido de las fiestas analizadas y coherente con el colectivismo general de jóvenes y adultos (fiestas de mozos y de adultos). Para defender el papel público ejercido por la mujer indica que en el pasado estaba específicamente prohibido por las Ordenanzas de los diferentes pueblos de León que las mujeres participaran en las tareas del Concejo, a excepción de las viudas —seguramente, según deduce sutilmente siguiendo a Bachoffen, porque en un tiempo prehistórico anterior habrían participado muy activamente—, pero que en las Ordenanzas actuales esta prohibición es ya innecesaria. En cambio, Altamira dice de la mujer alicantina que no juega el importante papel que tiene en otros lugares de España y, aunque trabaja en el campo, lo hace menos intensamente.

Para terminar, solamente es necesario añadir una advertencia sobre la identidad de los abogados como etnógrafos. Creo que, a la luz de los datos y apuntes ofrecidos, puede deducirse el estrecho servicio rendido a nuestra disciplina por el gremio jurídico. Otra cosa es la consciencia que pudieran tener de estar sirviendo a otra disciplina que la propia y, por tanto, las alusiones que hayan podido hacer a la misma. Naturalmente, autores como Altamira o Ruiz-Funes (los más académicos posiblemente de los autores seleccionados aquí), hacen alusión a la Etnografía y al folklore, pero nos gustaría prevenir contra estas alusiones equívocas: podemos estar más cerca de los que no se llaman como nosotros, y es por ello que importa más en

esta aproximación jurídico-etnográfica los hechos que las palabras. Queremos terminar tomando el caso de García Ramos por ser uno de los más finos autores entre los que hemos seleccionado, y que paradójicamente usa el nombre de Antropología en un sentido biológico —entonces dominante, y hoy lejano de nuestra praxis sociocultural—, pero tiene una perfecta consciencia de la disciplina futura a la que debía pertenecer su estudio:

«Reconstruir la historia de los pueblos y regiones en todos sus aspectos es hoy día afán de sociólogos y biólogos (...) y nada más acertado para que tal reconstrucción se aproxime a la realidad que el estudio de las costumbres sociales (...) Son las costumbres, que aún subsisten, algo como la herencia moral, rasgos de una fisonomía social que ni el progreso ni el tiempo han podido borrar; porque los caracteres éticos son tan persistentes en la sociedad como los físicos en los individuos, y así como el antropólogo sabe elevarse con sólo la contemplación y estudio de un hueso craneal a reconstruir un esqueleto ancestral, el biólogo(,) del examen de una costumbre o de una práctica popular(,) deduce un sistema completo relacionándolo con una institución social o jurídica» (1912: 8).

Estas palabras no sonarían mal en labios de un Durkheim, que aprovecha las mismas metáforas físico-morales que nuestro autor para extraer una metodología 'sociológica' propia. Los autores que hemos examinado, también tienen consciencia metodológica de científico social, si bien se llaman a sí mismos simplemente abogados y hacen atinadas observaciones sobre sus fuen-

tes, como indicaba la convocatoria de los premios: prácticamente todos ellos tienen un capítulo o apartado dedicado a la metodología que han seguido para realizar el trabajo, generalmente enviando un cuestionario o interrogatorio elaborado por el propio autor a personas relevantes de la provincia o localidad. A ello se une de manera muy tentativa lo que en la terminología antropológica denominamos «observación participante», que incluye por supuesto las conversaciones con personas que le han permitido contrastar la veracidad de los hechos expuestos, dando generalmente el nombre de estos informantes. Sobre este aspecto vamos a recoger solamente lo que dice García Ramos al final de su primer informe (1909:97), por ser uno de los que han realizado un esfuerzo mayor por conocer la provincia completa que estudiaban, y por evitar subjetivismos:

«Largas, aunque temporales residencias... nos facilitaron la obtención de datos y noticias que sirvieron de base para un minucioso cuestionario, que hemos circulado profusamente, para que siendo varias las fuentes de información, tuviesen los testimonios la autoridad de lo múltiple. Donde hemos advertido contradicciones procuramos aclararlas; donde había deficiencias, subsanarlas, siempre atentos a que no realizamos una labor de crítica, ni de comentarios, sino de descripción de informes, con datos ciertos, positivos, observados y repetidos constantemente. Reflejamos el hecho que se produce en la vida, y hemos procurado cuidadosamente ocultar nuestro pensar, recogiendo solamente el pensar ajeno, el de la colectividad, el de la muchedumbre».

A pesar de los escrúpulos que nos asalten ante estos precursores hispanos por su lenguaje sociológicamente tentativo, sus afanes burdamente positivistas y sus metas profesionales fundamentalmente codificadoras, no cabe duda de su calidad, considerándolos en

su propio tiempo. Cuando la mayor parte de los colegas europeos no salían de sus despachos —como Durkheim, Mauss o Frazer— su ambición recolectora de campo merece mayor respeto que el que le hemos reconocido hasta ahora.

### Notas

1. La obra etnográfica de Costa hace tiempo que ha sido valorada por diversos especialistas, desde sus propios contemporáneos (González Posada, Altamira, Azcárate, Menéndez y Pelayo, etc.) hasta profesores varios en nuestros días (Ángel Palerm, Juan Vicente Palerm, R. Pérez de la Dehesa, George Cheyne, Jesús Delgado, etc.). Puede verse un estado de la cuestión y un avance de investigaciones propias en Fermín del Pino «Joaquín Costa como etnógrafo. Una visión panorámica». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLVII, pp. 45-71 (1992).

2. Lo publicado en 1896-98 era propiamente esta segunda parte, pues la primera había salido en la misma revista en 1879-80, como «Derecho consuetudinario del Alto Aragón», dentro del epígrafe de la revista «Derecho civil español...Derecho foral». Del mismo modo, se publicaron en esta revista el año 85-86 un avance de cuatro de los trabajos finalmente editados en el 96-98 (Pedregal, Serrano Gómez, G. de Linares, y el propio Costa), si bien ahora habían de verse ampliados. Como en 1896-98, había anteriormente en la revista publicadas pequeñas partes, que no saldrían finalmente como libro.

3. Observación realizada por Pilar Romero de Tejada, que halló la huella en las fichas, donde incluso se recorta y pega el texto publicado en el tomo II del libro antes aludido, *Derecho consuetudinario y Economía Popular de España*. En la edición de Ed. Guara, Zaragoza, 1981, ocupa las pp. 177-191.

4. Es bien conocido que tales respuestas se perdieron en el Ateneo durante la guerra del 36, y que solamente se conservan las fichas extraídas de aquéllas por un equipo del Ateneo, que depositó las mismas en el Museo Nacional de Etnología —entonces llamado Museo de Antropología, como nuevamente ha venido a llamarse— en 1922, con motivo de la fundación de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. También es conocido que una parte de las fichas —sobre el culto a los muertos— fueron extraídas por Julio Puyol —vicepresidente del equipo encuestador— y no devueltas: afortunadamente tal parte ha sido recuperada por un antropólogo madrileño y comprada a un librero, por lo que podemos hoy conocer el total fichado. De otra parte, algunas de las respuestas fueron publicadas por sus autores íntegras, y es posible todavía conocer al menos algunos de los originales de las fichas.

5. Sobre el krausismo hay montañas bibliográficas en España, desde la filosofía, la historia de la ciencia, la política, etc. Destacaríamos la ya clásica obra de Juan José Gil Cremades, *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Barcelona: Edic. Ariel, 1969. Más recientemente, del mismo autor, *Krausistas y Liberales*, Madrid: Edit. Dossat, S.A., 1975. Aunque es evidente la influencia del krausismo entre abogados —y el propio Cremades lo es, y ejerce como profesor de Filosofía del Derecho—, no recordamos haberle leído la correlación Krause-aboga-

dos. Más específico es Peter Landau «La Filosofía del Derecho en K. Ch. F. Krause», en T. RODRIGUEZ DE LECEA y Dieter KONIECKI, *Reivindicación de Krause*, Madrid. Fundación Friedrich Ebert, etc., pp. 71–85.

6. «Gabriel María Vergara y Martín». En pp. 679–682 de C. ORTIZ y L. A. SANCHEZ *Diccionario histórico de la Antropología española*, C.S.I.C., Madrid, 1994.

7. Costa reconoce haber tomado los datos de una relación de su informante, el P. Juan Alfonso López de la Osa, y de otros informantes locales (2 sacerdotes, 2 médicos, 2 agricultores, 1 herrero y 1 criada, única mujer), pues Costa conoció este pueblo como abogado del famoso pleito de La Solana. Se trata de un informe interesantísimo, y lleno de calidad etnográfica, donde se vierten los intereses económicos y autobiográficos del propio Costa, pero cuya calidad descriptiva sirve de ejemplo a los escritores que estamos analizando, especialmente a Porras Márquez. Es el único texto conocido de Costa sobre rituales matrimoniales, ya que los informes de su Derecho consuet. del Alto Aragón, que forman parte del tomo I, insisten sobre todo en los aspectos económicos del caso. En otros casos también puso Costa informes de su cuenta, en los apartados que no tratan de Aragón, y siempre con el mismo entusiasmo y calidad.

8. El teniente de navío Luis Sorela, destinado en Guinea e interesado en las costumbres indígenas, es comisionado en 1886 por real orden a recorrer la costa occidental africana, y dar noticia de los establecimientos coloniales europeos. Había publicado en 1864 (París), un folleto sobre las posesiones

españolas del Golfo de Guinea. Víctor Navarro se refiere aquí a una conferencia «en la cátedra del Ateneo», probablemente en la Escuela de Estudios Superiores que funcionó a fines de siglo, donde la antropología tenía su puesto en manos de profesores como Manuel Antón, Rafael Salillas, Luis de Hoyos, etc.

9. En una advertencia inicial pide anonimato sobre uno de sus dos informantes, que no sabemos si interpretar como significativo de una relación particular con el propio autor: «Por razones especiales, que no puntualizo porque pudieran quizá romper en cierto modo el anónimo, conocía las prácticas objeto de este trabajo, con años, muchos años, de anterioridad a mi pensamiento de escribirlas...». ¿Se trata de su esposa misma, nativa del lugar? Hay al respecto motivos para pensar que el autor de este trabajo sea doble, porque el estilo de una parte varía bastante con relación a la otra. Lo que son «Bodas de la Añora» con 7 epígrafes internos –que sigue claramente el modelo de Costa en la Mancha, de contar la boda sistemáticamente por fases ceremoniales– es de un estilo que hemos llamado ‘plástico’, de una eficacia descriptiva inusual, y algo se le parecen las demás descripciones del culto a los muertos y el seguro de bestias de labor. Pero la Nota final, los Complementos jurídicos –ofrecidos aparte, como nota de cada parágrafo descriptivo de la boda– y toda la descripción histórico-geográfica que le precede parecen de manos de otra persona menos familiarizada con el pueblo. Aunque deberíamos revisar esta conclusión, diríamos que la esposa es la autora de estas bodas, y el marido, un jurista, del resto.



# DE IDENTIDADES Y NACIONALIDADES (LA CONSTRUCCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN LEÓN)

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ ARPIDE

Universidad de León

Para una perfecta comprensión del estado de la cuestión en el estudio y desarrollo de la antropología en León, es importante tener presente una serie de elementos de carácter histórico que fundamentalmente marcan la pauta en cuanto a la forma de ver, organizar y desarrollar tanto el interés como el estudio hacia los campos del folklore, etnografía y antropología en el ámbito de León.

## Historia

La creación del reino de León sobre la base de una repoblación mozárabe le va a ir dando un perfil social y cultural más avanzado reconociéndose como heredera de la tradición gótica, con un *corpus* legislativo, el Fuero Juzgo, que da una unidad legislativa a su reino, por ser evidentemente el marco de su actuación concreta. Castilla, dedicada a la actividad de la guerra por encontrarse en zona fronteriza (Díez, 1993:17) nace sobre la base de la antigua población de cántabros, bárdulos, autrigones, tardíamente romanizados. Los castellanos mostraban su adhesión a un derecho oral consuetudinario basándose más en una legislación de carácter foral.

Podemos añadir que la estructura jurí-

dica y política del Reino de León aúna los conceptos de unidad y pluralidad ya que existe una ley que se extiende a todo su territorio (el Fuero Juzgo) dándole un marco en cuanto tal reino y existiendo a la vez los fueros locales que conceden la pluralidad administrativa de esos territorios (Díez, 1993:21). Esta inicial idea de unidad-pluralidad es clave para la comprensión de toda una serie de estrategias que van a ir sucediendo en la creación de la identidad leonesa y su significado cultural.

La hegemonía e importancia que el reino de León ejerce durante este período histórico va a crear un sentimiento muy fuerte de identidad diferenciada, máxime si tenemos en cuenta que a nivel territorial el citado reino ocupaba en los momentos de máximo esplendor las tierras de Galicia y Asturias por el norte y hasta Cáceres y Portugal por el flanco sur. Además de las normas jurídicas establecidas, ya citadas, cuenta con la lengua leonesa (llingua lleonesa) como vehículo propio de expresión oral y escrita. Hasta aquí vemos sucintamente, las bases principales de una identidad nacional con características definidas.

Su incorporación al reino de Castilla primero y más tarde junto a éste y otros territorios a Aragón para dar lugar a la nación española obscurecen y diluyen



no sólo su conciencia de nación sino sus señas de identidad propias. No obstante lo dicho y la dinámica histórica y política posterior que no ayuda prácticamente en nada a la situación planteada, la idea de diversidad se mantiene firme en León, aunque con distintos resultados como veremos.

Dando un salto en el tiempo, situándonos a comienzos de nuestro siglo, observamos cómo mientras en la mayor parte de las provincias y comunidades del norte peninsular, en general empiezan a tomar una cierta conciencia de su identidad, como es el caso de la renaixença catalana, el fuerismo vasco o el rexurdimento gallego, León sumido en una larga y finisecular decadencia no consigue enlazar con un movimiento de este tipo, que quizás visto con la óptica de nuestros días hubiese podido crear, al menos unas incipientes bases no sólo en la recuperación de su patrimonio cultural sino también en la demanda de un espacio territorial de la España autonómica que quizás le hubiese servido para tomar una iniciativa más dinámica y acorde con sus intereses.

Las narraciones y viajes de extranjeros y curiosos que fundamentalmente durante el pasado siglo se acercan por tierras leonesas recogen los tópicos y estereotipos folklóricos que van a perdurar durante largo tiempo (Glez. Arpide, 1988 : 428).

### Etnografía

Mientras asistimos a estos citados movimientos de carácter nacionalista, no es fruto de la casualidad que conocidos autores tales como Valerio Serra y Boldú, Ramon Violant y Simorra, Joan Amades,

Telesforo de Aranzadi, José Miguel de Barandiarán, Adriano García-Lomas, Aurelio de Llano, Constantino Cabal, Ramón Otero Pedrayo o Joaquín Lorenzo Fernández estén hoy en día considerados como los primeros etnógrafos en Aragón, Cataluña, País Vasco, Cantabria, Asturias y Galicia (Glez. Arpide, 1995) mientras que León, contando ya con escritores que podemos calificar de costumbristas, no puede aportar ningún nombre que responda a las mismas expectativas que los anteriormente citados. Esto reafirma nuestra opinión referida a los movimientos habidos en el norte peninsular que además de influir en aspectos culturales y políticos van a crear un punto de referencia en el desarrollo de la antropología en sus respectivas zonas de influencia. Sin embargo como cristalización de los fenómenos sociales y políticos de nuestro siglo, se irá gestando una cierta conciencia nacionalista que enlaza en sus planteamientos generales con el *discurso folklórico* (Prat, 199) en el que existe un interés, no por el hombre en general —*discurso antropológico*— sino por el hombre particular, esta circunstancia se ve reflejada, en general en la producción etnográfica leonesa.

### Influencia de J. Costa

Es interesante reseñar igualmente como desde 1897, a través de los concursos sobre derecho consuetudinario y economía popular que lleva a cabo la Academia de Jurisprudencia promovidos por Joaquín Costa tienen su reflejo en León. Elías López Morán gana en 1900 este concurso con su trabajo *Derecho consuetudinario y economía popular en la provincia de León* (Lopez Morán, 1900) quién fiel

al interés que Costa promueve en cuanto al conocimiento y situación de los pueblos de España recoge una amplia información de la cultura tradicional leonesa, mucha de la cual hoy sería bastante difícil reconstruirla. Cuando escribe López Morán —1897— seguía aún en vigor el principio, antes comentado característico de la organización leonesa de la unidad en la pluralidad, así leemos:

«Podrá formarse una idea de la situación legal a que quedaron reducidos los pueblos de la provincia de León, si afirmo que aquellos Ayuntamientos, especialmente los del Norte, nunca han hecho ordenanzas municipales, en primer lugar, porque cada pueblo tenía la suya para su propio régimen resultando, por tanto aquéllas enteramente inútiles; y en segundo, porque es harto difícil, si no imposible, hacer unas buenas ordenanzas comunes a diecisiete o dieciocho pueblos que tienen necesidades diferentes y muchas veces encontradas; siempre resultarían inaplicables o por demasiada deficiencia, o por falta de adaptación a las diarias exigencias de la vida del común». (López Morán, 1984:50)

Para reforzar más esta idea, el mismo López Morán nos añade:

«El municipio de la provincia de León, salvo poco numerosas excepciones, está compuesto de varios centros de población o comunidades de aldea. Distínguese del municipio castellano, en que éste está constituido por una agrupación compacta y bien definida de casas, las cuales son como las manifestaciones externas de las familias o células que las forman, sin eslabón ninguno entre éstos y aquél, mientras que el municipio leonés es una agregación de varios pueblos

que tienen fisonomía propia y propia personalidad, y que viven con tal independencia y en un régimen tan autonómico, que no hay manera de confundirlo ni con la inferior sociedad familiar, ni con la superior entidad municipal. Diferenciándose también del concejo rural asturiano, en que en éste contra lo que ocurre en el pueblo de la provincia de León, aparecen las familias que forman la parroquia, dispersas, disgregadas, habitando en caseríos sueltos y sembrados acá y allá sin orden ni concierto, como si sintieran temor de encontrarse juntas». (López Morán, 1984: 12-13)

Podemos pues decir, que hasta los años treinta el conjunto de trabajos se orienta hacia un costumbrismo que enlazaría con la idea del discurso folklórico antes mencionada pero que no se articula en ningún tipo de trabajo que apunte a un método siquiera etnográfico, solamente exceptuaríamos la obra del padre César Morán Bardón (1925) que no se verá secundado en esta línea etnográfica, ya que al establecer comparaciones en el marco de los estudios de carácter folklórico y etnográfico en todo el norte peninsular no hay una justa correspondencia en el ámbito leonés, la tónica general se interesa en demostrar un determinismo geográfico que conduce en lo cultural a adoptar unas pautas concretas que explican el por qué de su comportamiento, que muchas veces se pretende ver como arcaizante y a su vez como sinónimo de tradicional.

A partir de los años cuarenta comienza tímidamente a desarrollarse un interés por el trabajo de comunidades rurales caracterizados en general por una descripción de aspectos que conforman la vida cotidiana y sus manifestaciones más caracterizadas. La creación de la

Institución Bernardino de Sahagún y la revista *Tierras de León* ambas tuteladas por la Diputación provincial servirán como marco de apoyo a estas iniciativas en las que destacan agrupados por temas, un interés hacia trabajos de lingüística y dialectología y hacia la literatura y teatro populares. En algunos trabajos el interés se centra en tradiciones que enlazan con hechos históricos que buscan su continuidad en el tiempo.

### La identidad leonesa

Como ya apuntábamos al dar algunas pautas de la dinámica histórica de León, la dialéctica mantenida con más o menos rigor y fortuna ha sido el mantener un espacio propio (tanto geográfico como cultural) que marcara la identidad de León, la unión con Castilla y la escasa fortuna para crear un mensaje nítido de la identidad leonesa, ha sido y sigue siendo un elemento que obstaculiza y condiciona la mayor parte de las actuaciones que se acometen y es necesario conocer cuáles son sus claves para comprender las estrategias y discursos que tanto las instituciones como particulares elaboran, defienden y mantienen.

La pérdida de la lengua leonesa y su dilución en el incipiente castellano, ya es un punto de apoyo importante que se pierde. La desmembración de los territorios que hoy se reconocen como parte del origen de Portugal; Asturias; Galicia y hasta de Castilla no hacen sino corroborar la pérdida de poder y la creación de equívocos. Castilla y lo castellano van convirtiéndose poco a poco en hegemónicos borrando poco a poco los perfiles más propios de la personalidad leonesa, por ello defendemos (Glez. Arpide, 1987:

10-24) que existe, por una parte una territorialidad de carácter metafórico visto como el símbolo del reino de León y cimentado en un pasado histórico importante, con un claro componente diacrónico, es en cierto sentido un discurso paradigmático en el que se ha utilizado tanto el marco jurídico como el político e incluso el que podríamos llamar *indigenista* entendido como la vinculación a los grupos astures y cántabros que poblaron primigeniamente estas zonas. Este discurso ha sido utilizado y manipulado según los fines perseguidos. Frente a él nos encontramos la configuración de las comarcas leonesas que por las características geográficas, históricas y culturales en León, conforman un espacio muy fragmentado pero personalizado, dando lugar a una organización interna que da cierta cohesión a sus habitantes y regula fundamentalmente su economía y cooperación social. Esto normalmente acentúa y exalta la imagen propia de los que se reconocen como pertenecientes a ese subgrupo (identidad propia) pero a la vez crea mecanismos de diferenciación y distancia (identidad de los otros), ésta sería para nosotros una territorialidad metonímica vista desde la vertiente sincrónica y que igualmente se convierte en el segundo discurso paradigmático. La articulación entre el paradigma metafórico y el metonímico estaría en la suma de estas identidades, en una confederación de identidades cuya suma daría el *todo leonés*, aunque no lo olvidemos ello nos llevaría a plantearnos también la existencia de un nacionalismo político *versus* un nacionalismo cultural.

Esta amplia explicación previa condiciona lógicamente la orientación de las investigaciones y estudios de la antropología y etnografía leoneses que ha opta-

do por un estudio, poco sistemático, de carácter local y comarcal en esta línea apuntada más arriba pero que situaríamos en un nivel similar al de recolección etnográfica realizado en otras comunidades y muchas de ellas por los autores que antes igualmente reseñamos, pero con unas notables diferencias, los factores de cambio social, económico y político que ha habido en el país en general y las tomas de posiciones y génesis de nuevas perspectivas metodológicas en antropología sociocultural han creado nuevos parámetros para el conocimiento de la realidad.

En este cierto *continuum* que tratamos de mostrar, la antropología leonesa puede caracterizarse tanto en su sentido teórico como en su praxis, como una antropología periférica ya que su continua dinámica en tener y querer demostrar su propia personalidad frente/contra Castilla a la vez que la dinámica de la actual situación política ha centralizado sus instituciones en Valladolid, la conciencia de periferia en León se ha agudizado creyendo ver en una gran parte de las actuaciones del tipo que sean un olvido, dejadez, segregación, etc. a causa de su perifericidad, incluso el hecho de la *negatividad*, es decir lo que no es León o lo leonés sirve de elemento para reforzar su maltrecha identidad pero para reforzar que se es periférico.

Ello hace, como venimos subrayando, que el estudio del y de lo cercano haya ido cobrando mas y más importancia pero en muchos casos olvidando el conocimiento y comparación con otras zonas y lugares tanto de dentro como de fuera de la provincia de León fenómeno que viene siendo común en el conjunto de las autonomías y nacionalidades del estado español.

Desde la creación en 1979 del distrito universitario de León tanto en la vertiente de la antropología física como de la sociocultural se están abordando nuevas perspectivas que sintonicen tanto con la realidad cultural basada en una economía agroganadera como con las situaciones de cambio social, desarraigo provocado por obras públicas y aspectos de etnicidad en las relaciones de carácter laboral producidas por inmigrantes y la situación de dos grupos tan definidos como maragatos y gitanos, incorporando igualmente estudios de género.

Ante la cantidad y diversidad de estudios, análisis e investigaciones se esta intentando en la década de los noventa establecer una cierta jerarquización en el ámbito de la antropología universitaria donde jóvenes licenciados han realizado y realizan memorias de licenciatura y tesis. Para ello se han abierto dos líneas básicas: antropología del parentesco y antropología de la mujer, en donde con una visión amplia se intenta documentar y situar la realidad social, económica, histórica y personal (biografías) de la rica y variada situación cultural de León que además de lo comentado se enfrenta igualmente a las tensiones y contradicciones y a la vez retos que la situación actual plantea teniendo que buscar respuestas y actuaciones nuevas en unos ámbitos donde los modelos y concepciones que podemos calificar todavía de tradicionales (aunque en vías de transformación) son los referentes a seguir. Es en esta línea tan apasionante y a la vez tan compleja donde se sitúa la praxis de la antropología leonesa contemporánea (1995) en las próximas décadas se podrá analizar con más ponderación si se haya por un camino cuando menos operativo.

## Bibliografía

- ALONSO PONGA, J. L. «Notas para el estudio de la etnografía leonesa». En DIAZ, L. (Coord.): *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona: Anthropos, pp. 87-102.
- APARICIO, J. P. 1980. «Una aproximación a la identidad leonesa». *Tierras de León XX*: 7-36.
- CASADO LOBATO, C. y CARREIRA VÉREZ, A. 1985. *Viajeros por León*. León: Ed. S. García.
- DÍEZ LLAMAS, D. 1993, 1ª reimpr. *La identidad leonesa*. León: Excma. Dip. Provincial.
- GONZÁLEZ ARPIDE, J. L. 1987. «Espacio y territorio». En GLEZ. ARPIDE, MELIS Y RODRIGUEZ (Eds.): *Invitación a la antropología cultural leonesa*. León, pp. 10-24.
- 1988. «Folklore, etnografía y antropología en León». DIAZ, L. (Coord.). *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona: Anthropos, pp. 428-445.
- 1995. «Cultura popular, tradición, oralidad y educación (elementos de análisis y trabajo)». En *La escuela que vivimos. 150 aniversario de la fundación de la escuela normal de maestros*. León: Univ. de León, pp. 183-191.
- GONZÁLEZ ARPIDE, J. L. y ALADRO MAJUA, I. 1993. «El estudio del parentesco y la familia en León». En Roigé, X (Coord.). *Perspectivas en el estudio del parentesco y la familia*, Actas del VI Congreso de Antropología. Tenerife, pp. 247-257.
- LEÓN CORREA, F. 1982. «El regionalismo leonés en la segunda república a través de la prensa «El Diario de León». *Estudios Humanísticos* 4:70-92.
- LÓPEZ MORÁN, E. 1900. *Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de León*. Madrid: imp. Asilo Sagrado Corazón. (Reed. en 1984 por la Excma. Diputación Prov. de León).
- MORÁN BARDON, C. 1925. *Por tierras de León. Historia, costumbres, leyendas, filosofía y arte*. Salamanca. (reed. por la Excma. Dip. Prov. de León).
- PRAT CAROS, J. 1987. «El discurso antropológico y el discurso folklórico en el Estado español: un ensayo de caracterización». En *Actas del IV Congreso Nacional de Antropología*. Alicante (sin editar). Agradezco nuevamente a J. Prat el haberme facilitado una copia de su trabajo.
- SÁNCHEZ BADIOLA, J. J. 1991. *El fenómeno comarcal en la provincia de León*. León: Excma. Diputación provincial.
- SANZ DÍAZ, José. 1987. «Etnografía leonesa en la obra del P. Morán». *Revista de Folklore*, 73:31-33.

# CONOCIMIENTO CIENTÍFICO Y CONOCIMIENTO PRÁCTICO LOCAL EN LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA DE LA MODERNIZACIÓN DE LA AGRICULTURA EN JOAQUÍN COSTA

CRISTÓBAL GÓMEZ BENITO<sup>1</sup>

U. N. E. D.

**Introducción: el contexto histórico y programático de las propuestas modernizadoras de Costa para la agricultura española**

En otro lugar (Gómez Benito, C, Ortí Benlloch, A., 1995:11), hemos afirmado que los escritos agrarios constituyen, sin duda, el núcleo fundamental, originario y estructurante de la obra de Costa y la clave de la originalidad y relevancia histórica de su pensamiento para la comprensión de la España contemporánea.

La obra agraria de Costa se articula en torno a, i) su diagnóstico de los problemas económicos y sociales de la agricultura y de la sociedad rural españolas de la segunda mitad del siglo XIX; ii) su análisis de las instituciones socioeconómicas tradicionales de la sociedad rural (su naturaleza y función socioeconómica, el proceso histórico de su destrucción —especialmente por las diferentes desamortizaciones y el proceso uniformizador del liberalismo español que se plasma en el código civil—, su defensa e intento de recuperación y adaptación funcional para su proyecto de desarrollo agrario

nacional, armónico y equilibrado)<sup>2</sup> y iii) su programa de transformación radical de la agricultura española.

Este es el contexto histórico y programático que confiere significado a la posición de Costa sobre la modernización necesaria de la agricultura española, la cual, más allá de su significado técnico-económico, tiene un profundo significado político, orientado a la reconstrucción de las bases materiales de la economía campesina como garantía última de su independencia y autonomía económica, social y política, y a través de esta vía campesina de desarrollo agrario promover la modernización y democratización real del país.(Ortí Benlloch, A., 1984)(Gómez Benito, C., 1994:11).

Con esta finalidad política global como telón de fondo, Costa va elaborando un programa de transformación radical de la agricultura española cuyas primeras piezas (y básicas) se encuentran ya en sus escritos de juventud (1868-1871/5); que adquiere una mayor rigor y sistematización en su etapa institucionista y de primeras movilizaciones agrarias (1875-1890), durante la

cual da forma a su *primer programa de desarrollo agrario nacional*; que eleva a clave política (primero a escala comarcal y luego a escala nacional) durante su etapa final (1890-1911), durante la cual, su (fracasado) intento de convertir a la agricultura en una fuerza política autónoma da paso a la ruptura con el sistema de la Restauración y a su crítica radical, marco en el que hay que situar su análisis sistemático del orden caciquil de la Restauración<sup>3</sup>.

### La modernización de la agricultura en el pensamiento y la obra de Joaquín Costa

Tras esta introducción, se comprenderá mejor (y en todo su calado) el alcance de las ideas de Costa acerca de la modernización<sup>4</sup> de la agricultura española. La modernización, pues, tiene para Costa un significado técnico, económico, social y político explícitos. Y es en el marco del conjunto de su pensamiento y programa agrario, tal como lo he definido en el apartado anterior, desde donde hay que analizar la peculiar posición **teórica y práctica** de Costa acerca de los cambios técnicos y sociales que la agricultura española debía experimentar para que llegara a ser una agricultura moderna, de su tiempo. El papel de la modernización de la agricultura en el conjunto de su pensamiento económico y social adquiere toda su relevancia y significación desde el momento en que Costa hace de la agricultura la base de la riqueza nacional y el motor del desarrollo social y económico general de España.

Desde muy temprano, Costa manifiesta un gran interés por la agricultura,

por su práctica y por su estudio. No es ajeno a ello su extracción pequeño campesina y su trabajo en el campo durante su adolescencia y primera juventud<sup>5</sup>. Al conocimiento empírico que le proporciona su relación directa con la naturaleza y la práctica de la agricultura se sumará el proporcionado por abundantes lecturas de todo tipo.

Efectivamente, en los escritos agrarios del joven Costa se manifiesta ya una seria preocupación por el atraso de la agricultura española (que es extrapolación del estado de la agricultura de su Alto Aragón natal), atraso que es la causa directa de las miserables condiciones de vida del pequeño campesino. La conciencia de este atraso se hará más patente aún y más dolorosa cuando acude a la Exposición Universal de París de 1867 (en calidad de artesano del pabellón español)<sup>6</sup>:

«Ahora que la Exposición Universal de 1867 nos ha revelado en elocuente lenguaje el nivel de todas las naciones y que se ha podido tomar lo bueno de todas para equipararnos a las más avanzadas (...), todo esto ha despertado en nuestra memoria recuerdos tristes e inspirado ideas concretas que hemos querido dejar apuntadas para que no se olviden». (1868)

La percepción de este contraste le dará nuevo impulso para promover la modernización de la agricultura española, en lo cual se empeña personalmente con sus escritos de estos años. Además, esta experiencia refuerza su opinión acerca de la importancia estratégica que la agricultura debe tener en el progreso de España. A su regreso de París, Costa escribirá (a los 21 años):

«Sin agricultura floreciente no puede progresar una nación (...) Cada nación tiene su especialidad en el cuadro de las industrias, y en vano se trataría de destruirlo (...). Pues bien, la gran especialidad de España está en los productos del suelo (...). El cultivo es, indudablemente, el porvenir de la sociedad española» (1868:31)<sup>7</sup>.

El Costa juvenil anterior a 1868 es aún católico, conservador (en los valores) y marcadamente antiliberal, pero ello no le impide valorar los progresos materiales derivados del desarrollo científico y técnico modernos y expresar una gran optimismo en la capacidad de la ciencia y la tecnología para hacer posible el progreso. En este momento, su concepción del progreso es pragmática, pero no exenta de planteamientos idealistas e incluso ingenuos a la hora de formular algunos de sus remedios para la mejora de la situación de los pequeños agricultores y de los jornaleros y para la mejora y modernización de la agricultura española. Pero tras su estancia en París manifestará un mayor distanciamiento del catolicismo (con claras manifestaciones anticlericales) y de la monarquía (se declara de «sentimientos republicanos») y muestra una mayor madurez en el contenido y la expresión de su pensamiento, el cual todavía es pre-universitario y pre-krausista. (Gómez Benito, C. y Ortí Benlloch, A., 1993: 97-98).

En los escritos de esta época, como he apuntado anteriormente, se encuentran ya claramente expuestas algunas de las ideas-fuerza que constituirán las claves de su pensamiento y programa agrarios, las cuales irá desarrollando a lo largo de casi toda su vida.

Para el joven Costa la modernización

de la agricultura debe empezar por la modernización de los agricultores. Esta pasa, pues, por la enseñanza teórico-práctica de la agricultura ya desde la escuela primaria, por la instrucción de los agricultores adultos, mediante métodos específicos que luego veremos. Aunque la enseñanza siempre será una de los principales pilares de su programa de regeneración nacional, es en su etapa juvenil, sobre todo, y en la siguiente, la institucionista, donde se la prima sobre cualquier otra actuación<sup>8</sup>.

Pero el joven Costa no sólo escribe sobre la necesidad de la enseñanza de la agricultura, de la instrucción de los agricultores como condición primera para hacer posible la modernización de la agricultura y sobre cómo organizar y hacer eficaz esta enseñanza (él mismo idea instrumentos, plantea organizaciones al efecto, diseña estrategias, etc., de las que más adelante hablaré), sino que también escribe textos de divulgación técnica agronómica y organiza actos y asociaciones para la educación popular<sup>9</sup>. En este aspecto, se puede considerar a Costa, con pleno derecho, como pionero del extensionismo agrario en España, tanto en el plano teórico como en el práctico. Esta actividad como extensionista o divulgador agrario continuará durante los años setenta y ochenta, sobre todo desde la Institución Libre de Enseñanza, de la cual será profesor y director de su boletín (BILE), y en cuyas páginas publicará la mayor parte de sus escritos técnico-agronómicos de esos años<sup>10</sup>.

Tras su paso por la Universidad (1871-1875), Costa ha adquirido ya su formación jurídica y filosófica de base, incorporando la doctrina Krausista, bajo la inspiración de los maestros Giner, Maranges, Azcárate, Salmerón, etc. Es el



Costa claramente institucionista, con una gran influencia de la Escuela Histórica del derecho (Savigny) y con marcada influencia positivista, la cual se dejará notar en sus escritos, incluídos los agrarios. Un Costa, pues, ya maduro e institucionista, pero aún pre-regeneracionista. La modulación del idealismo Krausista por las influencias positivistas dará lugar en Costa a una extraña síntesis de Krausismo (idealista e historicista) y positivismo (cientificista y pragmático) que permitirá a Costa formalizar, ideológica y metodológicamente, su tratamiento de la cuestión agraria española: el idealismo e historicismo Krausistas legitiman la primacía del «Pueblo» (de la comunidad rural tradicional) como «sujeto activo y personal de derecho», como fuente y soporte, por tanto, de las instituciones jurídico-agrarias vivas; mientras el enfoque positivista apoya su labor de extensión de los conocimientos científicos agrarios de la época al servicio del campesinado. (Gómez Benito, C. y Ortí Benlloch, A., 1995)

En esta época su posición teórica y práctica frente a la modernización de la agricultura sigue sobre las mismas bases y sigue dando la misma importancia a la enseñanza de la agricultura, a la instrucción del agricultor (si bien ya no la coloca en primer lugar sino que debe seguir a la política hidráulica, pero con una fundamentación filosófica y científica más sólida, que le permitirá definir su método. Este método otorga la primacía a los *hechos*<sup>11</sup>. Otro aspecto fundamental de la posición teórico-metodológica de Costa es la importancia dada a la costumbre, como fuente de conocimiento, como fuente de derecho y de legitimidad, la cual es la emanación natural de la comunidad.

Ambos aspectos se plasmarán en todos los estudios de Costa sobre los múltiples campos que cultivó (derecho, economía, sociología, historia, cultura popular, filología, geografía, etc.). La importancia dada a los hechos en su proceder intelectual hará que sus estudios estén repletos de erudición sobre los que levanta sus proposiciones. Mientras que el estudio de la costumbre (jurídica, social, económica, cultural...) será siempre el punto de partida y referencia sobre la que levanta sus propuestas reformadoras<sup>12</sup>.

#### La teoría y la práctica de la modernización de la agricultura en Costa

La posición teórica y práctica de Costa hacia la modernización de la agricultura es posible identificarla (a pesar de su dispersión) en sus numerosos escritos agrarios. Aunque en ninguno de ellos se plantea este tema como objeto principal de su reflexión ni de forma explícita elabora una teoría sistemática al respecto, son numerosos los textos en los que se refiere, i) al atraso de la agricultura, sus causas y sus efectos y a la necesidad prioritaria de acometer dicha modernización; ii) al alcance o contenido de la misma; iii) al método o estrategia para hacerla posible (definición de la manera de proceder, de fuentes de conocimiento, de medios, fases, agentes, etc.), de modo que sí es posible reconstruir sistemáticamente el pensamiento Costiano sobre esta cuestión, el cual expondré en las páginas que siguen de acuerdo con los puntos definidos en las líneas anteriores.

##### i) La percepción del atraso de la agri-

**cultura española y la urgencia de su modernización.** En el apartado anterior ya adelanté cómo Costa, desde su juventud, tiene conciencia del enorme atraso de la agricultura española. Para Costa, la agricultura española es de escasa productividad y menor rentabilidad, con un exceso de trabajo y de pobres resultados porque no se «*invierte*» en inteligencia que pueda redundar en mayor beneficio de la actividad agrícola:

«Se trabaja como ciento en el campo para lograr fruto como diez, arañando sin cesar la tierra y sembrando plantas agotadoras, en vez de trabajar como diez fuera del campo para cosechar fruto como cien (...). El arado consume en esfuerzos estériles el sudor que debiera consagrarse al cultivo de la inteligencia...»(...), mientras que «la tierra cuenta los grados de su producción por los de inteligencia y de trabajo del que la cultiva» [1877] (1911 :10)

Esta visión se mantiene en el Costa maduro, el cual, en 1901, sigue diagnosticando a la agricultura española como rutinaria, irreflexiva, con tecnología rudimentaria, extensiva, disociada de las ciencias que le son útiles (y a cuya relación de males el Costa radical y antisistema le suma ahora los males sociales derivados de la estructura caciquil):

«La agricultura española es todavía agricultura del siglo XV: Agricultura del sistema de año y vez, por falta de abonos minerales; de la rogativa, por falta de riego artificial; del transporte a lomo, por falta de caminos vecinales; agricultura del arado romano, del gañan analfabeto, del dinero al 12 por 100, de la bárbara contribución de consumos, de la

mezquina cosecha del cinco o seis siemientes por cada una enterrada, del cosechero hambriento, inmueble, rutinario, siervo de la hipoteca y del cacique...»[1901](1911:108).

El problema pues, que se plantea a la agricultura española es el derivado de su limitada capacidad de oferta que se agudiza ante las exigencias que impone la economía moderna: «Nuestra agricultura produce a la antigua y tiene que pagar a la moderna» (1868:34)

Se puede resumir el inventario que hace Costa de los «males» del campo español que son expresiones de su atraso, y, por lo tanto, han de ser (por superación) los objetivos de la modernización agrícola.

La escasa fertilidad del suelo por falta de abonos y por prácticas, cultivos y terrenos inapropiados; el predominio de la agricultura de secano y cerealista protagonizado por el cultivo del trigo; el divorcio entre agricultura y ganadería, la deforestación y olvido del arbolado, con las consiguientes alteraciones del clima y la desertización; una tecnología primitiva; falta de caminos para vehículos de ruedas; fraccionamiento de la propiedad; falta de capital. Pero también los males son sociales: divorcio entre capital e inteligencia; analfabetismo; escasez de población; impuestos abusivos; usura; escasa atención a las ciencias y subordinación política del campesinado.

Ante esta situación, Costa, ya maduro, sigue llamando a la modernización de la agricultura:

«Urge, pues, que se europeice, que se haga agricultura de su tiempo: dando un salto gigantesco de cuatro siglos, hasta duplicar y triplicar su producción actual

por unidad de área o por unidad de trabajo; y para ello que el Estado ayude, resolviendo sumarisimamente, entre otros, el problema de la primera enseñanza y de las escuelas prácticas de cultivo, el problema de los caminos vecinales, el problema del crédito agrícola y territorial; el problema del aumento de riegos, de los pastos de regadío y de secano, el problema de las economías en los gastos públicos improductivos, el problema del servicio militar obligatorio...» [1901] (1911:108).

ii) **El alcance o contenido de la modernización.** Pero la modernización de la agricultura en Costa no se reduce a la introducción o adopción de los «adelantos» o «progresos» científicos y técnicos. Costa no es un propagandista acrítico de los adelantos que muestran las naciones más avanzadas, cuyo trasplante al campo español se reclama sin más. La modernización para él significa también cambios estructurales y de infraestructura, cambios en hábitos y prácticas culturales (estas mediante la formación y la educación), los cuales se presentan como condiciones previas para que los demás adelantos puedan ser realmente útiles a los agricultores españoles. Encontramos en él una posición crítica del reduccionismo de los que ven en la mecanización la expresión máxima de la modernización de una agricultura y la fuente del progreso agrario, «el todo de la agricultura»:

«Querer fundar sencillamente el progreso agrícola sobre cimientos de máquinas es como si se construyeran pirámides sobre las dunas» (1868:41)

Así pues, para el joven Costa la condición primera del progreso agrícola es la instrucción del agricultor español. La

modernización de la agricultura debe empezar por la modernización de los agricultores, de sus mentalidades y de sus conocimientos profesionales, esto es, por su formación y capacitación<sup>13</sup>. Los altos índices de analfabetismo existentes en España

«hacen imposible todo progreso e inútil hablar de innovaciones que tengan por base el consentimiento y apoyo de las masas» (1868:13)

Todas las demás medidas deberían estar sometidas a la educación:

«...inútiles las máquinas, inútiles los inventos, inútiles los sistemas, inútiles las libertades y protecciones aduaneras: instruid a la agricultura, y las máquinas y los inventos se vendrán naturalmente atraídos como po un imán». (1868)

Y esta opinión, aunque matizada y con ciertas variaciones en cuanto a las prioridades, sigue presente en el Costa maduro y regeneracionista:

«El siglo XX está llamado a ser el siglo de las crisis agrícolas como no se organice el trabajo, y con el trabajo la propiedad, de modo distinto a como se halla organizado al presente».(...)«Ocioso es decir que padecerán menos tales crisis los pueblos flexibles y mejor dispuestos para la adaptación, o dicho de otro modo, los más cultivados, los que hayan adquirido una mejor preparación por el estudio intenso y persistente de las ciencias físicas y de las ciencias sociológicas» [1901](1911:110)

Pero además del método de enseñanza, de difusión o aceptación de la inno-

vación, Costa señala también la necesidad de proceder simultáneamente a la remoción de determinados obstáculos que dificultan o impiden la adopción de las innovaciones. Por un lado, la difusión de las mejoras y adelantos exige todo un entramado institucional, unos medios y unos métodos que Costa define con gran detalle (en 1864 y 1868), por otro, son necesarias acciones paralelas y concomitantes a la difusión de los adelantos orientadas a remover los «inconvenientes agrícolas» (u obstáculos). Al entramado institucional me referiré brevemente más adelante. Respecto a los medios y métodos, además de los relativos a la enseñanza, Costa señala la necesidad de una previa adaptación de la maquinaria moderna a las peculiares condiciones de las explotaciones agrícolas y de las necesidades y condiciones socioeconómicas y culturales de los pequeños campesinos,

«ya que las nuevas máquinas son incompatibles con la agricultura de los pequeños y medianos agricultores (...), en donde la agricultura es un oficio y no una práctica especulativa, que no obtiene renta suficiente para adquirirla (...) y como no podemos ni debemos matar la pequeña explotación rural, habrá que buscar los medios materiales de adquirir aquellos aparatos, perfeccionando el cultivo para cuadruplicar los intereses actuales» (1869:42) Por lo tanto, «los perfeccionamientos hay que recibirlos siempre que no haya incompatibilidad con el orden de cosas existente» (idem)

Por lo tanto, son las máquinas las que deben ser adaptadas a las condiciones de esas explotaciones y no éstas a aquellas (esto en todo caso debería suceder

en un momento posterior del proceso modernizador). Este es un rasgo más del populismo (pero también del carácter conservador del joven Costa). Y esa adaptación significa que las máquinas han de abarataarse y simplificarse (y eso tiene que ser obra de los artesanos locales), convirtiéndolas en útiles y asequibles para el agricultor, así

«perderán toda su aristocracia y su brillo y serán el eslabón de enlace entre la máquina de ayer y la de mañana». (1869:42)

En definitiva, las máquinas han de «democratizarse». Y además son necesarios caminos de ruedas, crear una infraestructura de caminos vecinales, de comunicaciones que permitan que las máquinas lleguen con rapidez y economía. Sin comunicaciones de nada sirven aquellas. Las traídas de Inglaterra o de Estados Unidos, por barco o ferrocarril, acabarán oxidándose en las estaciones por la falta de caminos para llevarlas hasta los pueblos (1869). Pero ante la falta de capital, además de abaratar las máquinas, y ante la excesiva extensión de muchas explotaciones, insta a la intensificación de la explotación, para lo cual, en unos casos, se debería vender la superficie sobrante y con el capital obtenido invertirlo en tecnología nueva, sobre todo en regadío; en otros casos, considera necesario una reforma de la propiedad de la tierra, especialmente por permutas y por la concentración parcelaria. En 1880-81, sigue manteniendo la misma opinión sobre las dificultades prácticas para la utilización de la maquinaria agrícola moderna:

«Nuestra agricultura carece de capital para la primera adquisición de esa ma-

quinaria, de carbón barato para surtirla, de talleres para recomponerla, y hasta de caminos para transportarla»(...)»todavía no es esto lo más grave. El pueblo español carece de tradiciones mecánicas, mientras que el americano ha nacido con ellas (...)al paso que aquí es un producto exótico, y para aclimatarse, ha menester un período de tiempo mucho más largo del que consienten como tregua y espera el grave problema que estamos discutiendo: sería contrario a las más rudimentarias reglas de la lógica pretender que una nación pueda saltar repentinamente desde la mula y el arado y el trillo egipcios, a la locomóvil de vapor, al arado de Howar y a la trilladora Ransomes. En los estados Unidos de América, las industrias del hierro y del carbón viven íntimamente hermanadas con la agricultura; pero en España no podemos aguardar nada semejante en mucho tiempo» (1880/81:143-144)

Una muestra del realismo del análisis de Costa y que muestra claramente la naturaleza de su método sobre la modernización de la agricultura.

iii) **El método.** Ya dije más arriba que las preocupaciones agrarias (y en particular las relativas a la modernización de la agricultura) de Costa están impelidas por un sentido común y pragmático (y rigurosamente fundamentado en los hechos) que hunde sus raíces en su origen pequeño-campesino. Este sentido común se impone a cualquier tentación académica.

Costa está dominado por la tensión de la acción, por la viabilidad práctica de sus propuestas (de modo que la praxis es en él categoría epistemológica y finalidad de conocimiento), por lo que, una y otra vez, vierte feroces críticas de

las soluciones abstractas, formales, «importadas», las cuales considera la mayor parte de las veces ineficaces e ignorantes de la situación real de la agricultura y de los campesinos españoles. Igualmente desconfía y critica el excesivo legalismo y el politicismo de las acciones gubernamentales y parlamentarias, que hacen estériles cualesquiera soluciones.

El método de Costa, combinación armónica de sentido común, experiencia práctica y conocimiento científico, está presente en toda su obra y es fundamental para comprender su posición sobre la modernización de la agricultura y la introducción de los «adelantos» o «progresos» técnicos.

Este método teórico-práctico está apuntado ya en 1861 y en 1868. En 1868/9, en «*De re rustica nova*»<sup>14</sup>, manifiesta su deseo (común a todos sus proyectos) de hacer un tratado cuyo

«objetivo era quitar a la rutina su arma, hablando su lenguaje, y a la ciencia sus pretensiones y sus vuelos icáricos, traduciendo sus fórmulas al lenguaje vulgar (...). La primera condición de esta obra era el método no nimamente (sic)(?) científico como en Gasparín, sino científicamente agrícola, científicamente práctico». (1869)

Pero es en una serie de artículos publicados en «*Revista de España*» (1877) (es decir, finalizados sus estudios universitarios, y asimilada ya la doble influencia Krausista-positivista, de la que hablé anteriormente), donde hace un detenido y gráfico desarrollo del método que debe guiar la actividad económico-agrícola. En estos trabajos, el hecho y la costumbre constituyen ya las dos herramientas fundamentales de su análisis.

En el segundo de estos artículos, con gran claridad y precisión conceptual y expresiva, Costa describe las dos formas que reviste la actividad económico-agrícola:

«La actividad común, espontánea, irreflexiva, inconscia, popular; y la actividad científica, reflexiva, consciente, razonada y teórica» [1877](1911:36)

En estas páginas, que en realidad son de teoría del conocimiento, del conocimiento espontáneo o sentido común y del conocimiento científico, aplicados a la actividad económico-agrícola, se exponen las ventajas y limitaciones de ambas formas de conocer.

En el «sentido común agrícola, que es eminentemente práctico, encarna la verdad en forma de hechos, de usos, de utensilios y de máximas consuetudinarias, flotantes de la tradición oral: es en un mismo punto conocimiento y acción.(...) nacido de la observación y consagrado por la experiencia» [1877](1911:36).

Costa encuentra un «tesoro del saber precientífico consuetudinario de los labradores» que ha guiado la actividad agrícola tradicional.

Este saber es una muestra de capacidad y eficacia adaptativa y, como tal, una demostración irrefutable de inteligencia. Utilizando un paradigma biológico, organicista, evolutivo y positivista (muy de la sociología y antropología de su tiempo), Costa entiende el sentido común que orienta la práctica de los labradores como un proceder lento pero seguro que, como todos los comportamientos más comprometidos con la su-

pervivencia del individuo o del grupo no es tanto responsabilidad de la voluntad individual, sino que se impone a ella, de ahí su eficacia e infalibilidad. Por la misma razón, este saber es conservador, cauto hacia las novedades.

Tal confianza hacia el saber popular, el sentido común, hacia la experiencia práctica y en su utilidad es la misma que encontramos cuando Costa habla de las instituciones rurales tradicionales que componen la economía y el derecho consuetudinario. Es más, éstas deben su permanencia a esa sabiduría popular que las anima y por ella y en ella radica la razón y la legitimidad de su conservación<sup>15</sup>.

Pero junto a esas virtudes, Costa reconoce en el sentido común no pequeños vicios: es también vago, ambiguo y nebuloso; localista, aislado y fragmentado; formalmente carente de sistema, inorgánico; carece de la certidumbre; no pocas veces deviene en rutinario, ciego y por lo tanto «extraño en ocasiones a lo que las leyes naturales de la producción exigen» (1877). En estas ocasiones, su «espíritu se petrifica, su saber se enmohece» y acaba siendo fatal.

Por el contrario, la ciencia pone orden, claridad en el organismo del saber popular. Convierte al hecho en idea esencial. Generaliza lo accidental. Sanciona con la verificación sistemática y controlada las prácticas correctas, haciéndolas ciertas, y desautoriza las erróneas. Descubre las causas y formula leyes. Convierte el saber de sólo verdadero, en verdadero y cierto. Así mismo, la ciencia (la agricultura-ciencia) tiene sus límites:

«...el agrónomo tiene que moverse entre leyes de la vida natural por una parte

te, y por otra, el saber común de la generalidad dedicada al cultivo de la tierra» [1877] (1911:44)

Mas allá de esos límites, el saber científico se precipita en el idealismo, en fantasías que resultan perturbadoras para la vida. Costa recela de lo que llama «vuelos icáricos» de la ciencia y ve en el sentido común un antídoto contra «la agricultura lírico-bucólica de gabinete». Esta exigencia es pareja de la responsabilidad de la «agricultura ciencia», mayor que las otras ramas del saber, ya que la agricultura:

«es un género de trabajo al cual no es lícito equivocarse ni ser inconsecuente: su responsabilidad es infinita, como que de faltar sus auxilios se origina el único mal absoluto que cabe en la vida humana, la muerte» [1877] (1911:46).

Por lo tanto, no puede dar pasos en falso.

Hay en todo esto una llamada a la cautela, a la prudencia frente a los cambios técnicos no suficientemente contrastados; frente a las innovaciones irreflexivas, «caprichosas», que se presentan con los únicos avales de la modernidad, la complejidad o lo foráneo.

Para Costa, pues, no se trata de oponer el sentido común al conocimiento científico, sino hacerlos compatibles. Sin hacer, como él dice, causa de la rutina, reivindica para el sentido común histórico de los labradores una voz en la vida del pensamiento, y un lugar en la transformación de la agricultura. E intenta la síntesis. Para él, la «ciencia agraria» ha de ser la resultante del encuentro entre ambos saberes y su misión será:

«Quilatar el mérito y el valor de aquellas constumbres seculares; sellarlas con el sello de su autoridad en aquella parte que reconozca por hija legítima de la razón; **generalizarlas**, convirtiéndolas de práctica local en regla sabida y aceptada por la universalidad de los labradores; **tomarlas como punto de partida** para divulgar sus nuevos descubrimientos y doctrinas; no empeñarse en ingerir de una vez en el sentido común principios exóticos sin una previa aclimatación; no contentarse con saber que una novedad es racional, sino exigir además que tal novedad sea juiciosa...» [1877](1911:59)

En este párrafo está condensada toda la teoría de Costa sobre el progreso científico-técnico aplicado a la agricultura, sobre la modernización de la agricultura, sobre lo que se llamaría en los años sesenta y setenta «difusión de innovaciones». Como puede verse, Costa intenta conciliar en esta cuestión tradición y modernidad, cultura (y saber) local y cultura (y saber) universal, experiencia práctica y saber teórico, costumbre y cambio, adaptación local y validez general, arraigo (o identidad) cultural y aculturación. La misma posición (no exenta de contradicciones y siempre difícil de conciliar) que en otros campos sobre los que dirige su reflexión y su estudio (derecho consuetudinario popular, poesía popular, instituciones domésticas y economía popular tradicionales, etc.).

En la teoría de Costa, el labrador (y por extensión la agricultura y la sociedad rural) no deben ser meros receptores de las mejoras técnicas, de los adelantos que vienen de fuera de su medio, de su sociedad, de su experiencia. No deben ser sujetos pasivos del cambio tecnológico. Por el contrario, ellos tienen

tanto que aportar como recibir. El desarrollo agrícola, la modernización de la agricultura será pues, el resultado del encuentro de la iniciativa local, de la experiencia propia, de la tradición cultural autóctona, y de lo mejor de la ciencia y de la técnica (y de sus consecuencias, la industria y el transporte) modernas. Así, el saber popular, el sentido común será contrastado, autorizado y generalizado por la agricultura-ciencia. A su vez, ésta ha de ser controlada, «aclimatada», cribada por el sentido común.

Como puede verse, esta perspectiva coincide ampliamente (sólo que Costa se adelanta cien años) con los postulados de las perspectivas teóricas del **Local Knowledge** y del **Knowledge Interfaces**<sup>16</sup> y con ciertas orientaciones del **desarrollo sustentable**.

Y Costa, al igual que los investigadores que se mueven en el marco de esas orientaciones teóricas, indaga él mismo en el estudio de algunas prácticas agrícolas tradicionales, en España o en el extranjero (si bien a través de lecturas), las recoge y las divulga, de la misma manera que muchos de los adelantos técnicos de su época<sup>17</sup>, y siempre busca aquellas experiencias o novedades que pueden adaptarse bien a las condiciones físicas, económicas, sociales y culturales de los campesinos y sus explotaciones sobre todo. En este aspecto, la orientación populista de Costa queda claramente de manifiesto pues no busca la modernización en sí sino la de crear condiciones materiales para lograr la autonomía material (y con ella la política) del campesinado.

Pero además de estudiar las prácticas, costumbres, instituciones tradicionales agrícolas y rurales con esta finalidad, Costa se interesa por el folklore (el refranero, la poesía popular, etc) como fuente

del saber popular<sup>18</sup>, mostrando una concepción antropológica moderna de la cultura y una correcta y moderna utilización del método antropológico, al superar el enfoque meramente «folclórico» y utilizar esas expresiones culturales para analizar otros aspectos de la cultura y la sociedad.

Pero el método de Costa comprende también otros aspectos, coherentes con lo expuesto hasta ahora y que resaltan su concepción sociológica o antropológica de la modernización. Para él la introducción de los cambios o innovaciones técnicas ha de hacerse de acuerdo con determinadas condiciones. Así, recomienda un proceder *gradual* y que *se tengan en cuenta* las circunstancias (económicas, sociales y culturales) del receptor:

«No todos los progresos que concibe la ciencia, puede hacerlos suyos desde el primer instante la Agricultura práctica de un país: su poder asimilativo es limitado, y el límite se determina por el estado mismo de la costumbre. El pueblo solamente puede andar con los andadores de la tradición, y la ciencia tiene que tomarla, no sólo como **medida**, sino además como **vehículo** para intentar con alguna fortuna sus reformas» (1868)

La costumbre, la tradición, es decir, la cultura popular, la cultura rural, las instituciones sociales, no sólo determinan la capacidad receptora, la actitud hacia el cambio sino que éste ha de introducirse de su mano, aprovechando sus cauces, «servirse de sus mismos inmediatos órganos como medio de comunicación», Otra vez, pues, la referencia al lenguaje que ha de emplear la divulgación técnica y científica y al papel activo, protagonista, que han de jugar los «labradores



especialistas en cada género de cultivo». En la introducción de una «industria nueva» ha de seguirse el método tradicional, según el cual el labrador aprende su trabajo: «el pueblo aprende de la misma forma que enseña», esto es, por el lenguaje práctico, por la experimentación, por lo que ve y resulta positivo. De ahí la importancia pedagógica de los «oficiales experimentados». Este es el sentido de su «agricultura práctica», del sentido de su no culminado proyecto juvenil de realizar una «Tratado de Agricultura Práctica».

Y para llevar a cabo esta tarea, Costa elabora todo un programa de enseñanza de la agricultura y propone diversos medios propios de la cultura popular (y aquí, a veces, el joven Costa sobre todo demuestra cierta ingenuidad), como semanarios de agricultura, las cartillas o catecismos de agricultura (tan en boga desde finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX), la utilización de romances de ciego, las granjas-escuelas, escuelas nocturnas para adultos con métodos especiales —él mismo idea algunos de esos métodos—<sup>19</sup>, huertos escolares, cátedras ambulantes, creación de sociedades populares de fomento de la educación popular, etc.<sup>20</sup>. Este es el camino que ha de seguirse, según Costa, para que el progre-

so agrario discorra por camino seguro. Un método que suscribirían las orientaciones más avanzadas del extensionismo moderno y la antropología aplicada.

### Conclusión

Son cada vez más los autores que reconocen a Costa como legítimo pionero (y en algún caso fundador) de la sociología y la antropología social españolas. Son también numerosos los que reconocen la importancia científica de sus aportaciones a distintos campos de la ciencia social que han sido objeto de frecuente atención por sociólogos y antropólogos. Pero pienso que la obra de Costa contiene aún muchas páginas útiles (y sin embargo prácticamente desconocidas) para el antropólogo y el sociólogo y no sólo como hitos en nuestras respectivas historiografías. También (y cuanto más profundizo en la obra de Costa me reafirmo más en esta idea) algunas de sus aportaciones adquieren hoy una inesperada actualidad realmente sorprendente. Creo que estas páginas son un ejemplo de ese caudal de pensamiento que espera una nueva lectura (o puede que una primera). Espero haber sido capaz de incitar al lector a realizarla.

### Notas

1. Profesor de Sociología Rural y de Ecología Humana del Departamento de Sociología II, Facultad de CC. PP. y Sociología, UNED, Senda del Rey, s/n. Ciudad Universitaria, Madrid, 28040. Tfono. (91) 398 70 49; Fax (91) 398 66 89.

2. Sobre la aportación de Costa al estudio de las instituciones económicas y sociales tradicionales de la sociedad rural y su papel en el desarrollo de la sociedad rural véase

también los trabajos de Giménez, C. (1990a y 1990b) y Sevilla Guzmán, E. (1986).

3. La determinación de estas etapas y el análisis de su contenido y significado se encuentran en Gómez Benito, C. y Ortí Benlloch, A., 1995.

4. Costa no emplea la palabra «modernización» sino «europeización», y entiende ésta como el acceso de España a los «avances»

o «progresos» o «adelantos» científicos y técnicos (en lo material) de su tiempo. Aquí pues, utilizaré modernización y europeización indistintamente.

5. Sobre este tema de la vocación de Costa por la agricultura (como profesión y como objeto de estudio y divulgación, véase Gómez Benito, C. y Ortí Benlloch, A. 1993:97-108). También, Cheyne G. (1972) y Fernández Clemente, E. (1989).

6. En París Costa será testigo presencial y privilegiado de los últimos adelantos científicos y técnicos de los principales países europeos y donde percibirá dramática y dolorosamente el gran atraso de la ciencia y la técnica españolas y, en particular, de la agricultura española, atraso que la mantiene anclada al pasado, empleando instrumentos y técnicas apenas diferentes de las utilizadas por los romanos.

7. El libro *Ideas apuntadas en la Exposición Universal de 1867 para España y para Huesca* fue su primer libro publicado y el texto más importante de su juventud, en el que se encuentran ya claramente esbozadas las ideas básicas de lo que serán su ideario y programa agrario, ideas que con los años irá madurando y matizando.

8. Sobre el tema de la enseñanza de la agricultura en Costa, véase Fernández Clemente, E. (1989:129-137)

9. El querido proyecto de Costa de escribir un gran tratado de agricultura (tantas veces empezado y abandonado) se materializa en parte con la elaboración de multitud de textos de divulgación agronómica (bastantes de ellos perdidos, sobre todo los escritos entre 1864 y 1867), cuya denominación y crítica textual se puede encontrar en Gómez Benito, C. y Ortí Benlloch, A., 1995, y en su mayor parte también en Cheyne, 1981. En cuanto a su actividad de fomento de la educación popular, hay que mencionar su participación destacada en la fundación del Ateneo Oscen-

se, en 1865 (tiene entonces 19 años) y en sus actividades, donde se encarga de la enseñanza de la agricultura. Será en ese centro donde pronunciará su primer discurso.

10. Para la obra agraria de este periodo, ver también Gómez Benito, C. y Ortí Benlloch, A., 1995.

11. Como dicen Maurice, J. y Serrano, C., en el método de Costa el hecho es a la vez método y objeto de conocimiento, siendo los hechos los retratos positivos del ser de las cosas y el único medio de llegar a conocerlas (1977:117). El método costiano está expuesto de forma más completa en su libro *Teoría del Hecho Jurídico, individual y social* (1880), pero ya está anunciado y esbozado en *La vida del Derecho. Ensayo sobre el derecho consuetudinario*, (1876). En relación al conocimiento común agrícola está expuesto en 1877.

12. Ambos aspectos son bien visibles en sus estudios agrarios, especialmente en sus estudios sobre el derecho consuetudinario y la economía popular de España y en sus escritos sobre la modernización de la agricultura, como se verá seguidamente.

13. En este sentido es interesante comparar la posición de Costa con las teorías de Schultz sobre el papel de la formación en el desarrollo económico de la agricultura.

14. Se trata de tres páginas manuscritas en las que expone de nuevo su viejo plan de hacer un tratado de agricultura, que, como él mismo anota en este manuscrito, fue ideado en Huesca en 1864. Desde entonces elabora sucesivos índices. En relación a este proyecto hay que considerar sus manuscritos «Tratado práctico de agricultura aplicado a las artes, industria y comercio», «Las bases del cultivo práctico. Boceto», «Ensayo de filosofía agrícola», «Lógica agrícola (complemento de la filosofía agrícola?)», además de la propia «De re rustica nova». También hay que considerar como partes de este proyecto buena parte de sus escritos agronómicos de ju-

ventud, los cuales serían redacciones parciales de su proyectado tratado. (Sobre este tema véase Gómez Benito, C. y Orti Benlloch, A., 1993:97-186; en este trabajo se publican por primera vez los manuscritos (hasta entonces inéditos) citados.

15. En 1877 (1911:43) él mismo compara el arte agrícola tradicional popular con el derecho consuetudinario y la literatura popular en cuanto a su naturaleza y valor.

16. Para los cuales, el conocimiento local, autóctono, de los campesinos y pueblos indígenas, la tradición de las culturas locales, encierran un tesoro de conocimientos, saberes (en nuestro caso, acerca de la naturaleza, de los procesos bilógicos que intervienen en la producción agrícola, forestal y ganadera, de las plantas y especies animales, de los recursos naturales, del territorio y, en general, del medio agroclimático) que es preciso rescatar y conservar, antes que desaparezcan y activarlos en procesos de desarrollo local más interactivos, multidireccionales y participativos. (Sobre este tema, véase Gómez Benito, C. 1994).

17. Entre las primeras, el cultivo en arenas sueltas, cultivos flotantes, el cultivo en navazos, etc.; entre las segundas: la segadoras Ramsones, el método Rogers de ensilaje de forraje verde, el arado de vapor, etc. (Para ver algunos de estos textos, consúltese el BILE. Una relación completa de los mismos, con su crítica textual, se encuentra en Gómez Benito, C. y Orti Benlloch, A., 1995). Los mismos ejemplos que cita en la segunda parte de *La Agricultura Expectante* (1877) son un buen ejemplo de ello.

18. Por ejemplo sus trabajos sobre *Refranes meteorológicos del Alto Aragón* (1883), la influencia del arbolado en la sabiduría popular (1878), etc.

19. Véase su Ensayo sobre Fomento de la Educación popular (1871), manuscrito (inédito) de la memoria presentada a la Sociedad Económica Matritense de Amigos del País. (A.H.P. de Huesca, Sección Costa, Caja 112, carpeta 109.33)

20. Sobre todas estas iniciativas, véase, Costa, 1864; 1868.

### Bibliografía

COSTA, J. 1864. «Proyecto de reforma de la enseñanza de la agricultura, (balduecos)», en —(1916) *Maestro, Escuela y Patria*, Biblioteca Costa, Madrid, pp.1-29.

—1868. *Ideas apuntadas en la Exposición Universal de 1867 para España y para Huesca*, Huesca: Imprenta de Antonio Arizón.

—1877. «La agricultura expectante y la agricultura popular», en COSTA, J. (1911) *La Fórmula de la Agricultura Española*, Biblioteca Costa, Madrid, t. I, pp. 5-88

—1901. «Agricultores, ¡A europeizar-se!», en COSTA, J. (1911) *La Fórmula de la Agricultura Española*, Biblioteca Costa, Madrid, t. I, pp. 108-110.

CHEYNE, G. J. G. 1972. *Joaquín Costa, el gran desconocido*, Barcelona: Ariel.

CHEYNE, G. J. G. 1981. *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa (1846-1911)*. Zaragoza, Guara Editorial.

FERNÁNDEZ CLEMENTE, E. 1989. *Estudios sobre Joaquín Costa*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

—1989. «La enseñanza de la agricultura», en FERNÁNDEZ CLEMENTE, E. ob. cit., pp. 129-141.

GIMÉNEZ, C. 1990a. «La polémica europea sobre la comunidad aldeana», en *Agricultura y Sociedad*, 55:9-64.

—1990b. «El pensamiento agrario de Joaquín Costa a la luz del debate europeo sobre el campesinado», en *Agricultura y Sociedad*, 56:9-78

GÓMEZ BENITO, C. 1994. «Joaquín Costa resituado: Populismo, tradición

campesina y materialismo hidráulico como definidores de su pensamiento social agrario. (El pensamiento y la obra de J. Costa en la revista «Agricultura y Sociedad»), en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 11:7-22.

GÓMEZ BENITO, C. Y ORTÍ BENLLOCH, A. 1992. *La fundación de la Cámara Agrícola del Alto Aragón en el proyecto de desarrollo agrario nacional de Joaquín Costa*, Huesca: Fundación «Joaquín Costa» y Cámara Agraria Provincial del Alto Aragón.

—1993. «Manuscritos inéditos de Costa sobre un proyecto de Tratado Práctico de Agricultura», en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 10:97-186.

—1995. *Estudio crítico, reconstrucción y sistematización del corpus agrario de Joaquín Costa*. Huesca, Fundación «Joaquín Costa» - Instituto de Estudios Altoaragoneses. (mimeo).

MAURICE, J. Y SERRANO, C. 1977. *J. Costa: Crisis de la Restauración y populismo (1875-1911)*, Madrid: Siglo XXI de España.

ORTÍ BENLLOCH, A. 1976: «Orígenes de la política hidráulica: la polémica del cereal español en la crisis agraria de los años 1880 (introducción a la reedición crítica de los *Dictámenes y discursos de Joaquín Costa en los Congresos de Agricultores y Ganaderos de 1880 y 1881*)», en *Agricultura y Sociedad*, 1: 209-236.

—1984. «Política hidráulica y cuestión social: orígenes, etapas y significados del regeneracionismo hidráulico de Joaquín Costa», en *Agricultura y Sociedad*, 32:11-117.

SEVILLA GUZMÁN, E. 1986. «Joaquín Costa como precursor de los estudios campesinos», en *Agricultura y Sociedad*, 40:125-148.



# TELESFORO DE ARANZADI: UN ANTROPÓLOGO VASCO EN LA CATALUÑA DE PRINCIPIOS DE SIGLO

F. XAVIER MEDINA

Institut Català de la Mediterrània  
d'Estudis i Cooperació (ICM) Barcelona

La revisión de la figura y de la obra de Telesforo de Aranzadi más de cincuenta años después de su muerte —acaecida en Barcelona en 1945— no es una tarea de fácil realización.

Caro Baroja (1991: 25-26) señalaba hace unos años en una breve publicación, refiriéndose al mismo Aranzadi, la ruptura con el pasado inmediato que se lleva a cabo en la vida académica española a partir de 1940 —tras la guerra, muy especialmente—, relegando al ostracismo y al olvido a buena parte de sus antecesores, y que en buena medida, casi por inercia, llega hasta nuestros días.<sup>1</sup> Según el mismo autor (*ibid.*):

«Aranzadi pertenece a una generación que dio a España eruditos y hombres de ciencia muy destacados, pero que, en conjunto, no ha sido bien estudiada: la de los que nacen entre 1850 y 1860. A ellos pertenecen don Santiago Ramón y Cajal, don Ignacio Bolívar y otros médicos y naturalistas, dejando aparte a hombres insignes que cultivan ramas de las humanidades, como Menéndez Pelayo».

Podemos decir, sin embargo, que, si bien por una parte la obra de

Aranzadi<sup>2</sup>, como expresa Caro Baroja, no ha sido suficientemente valorada y estudiada, por otra, cuando este estudio se ha llevado a cabo, no ha sido siempre de manera no partidista ni exenta de parcialidad. «Maestro de maestros», como se le ha llamado en numerosas ocasiones, su obra antropológica ha sido frecuentemente citada y utilizada, a pesar de lo cual podemos señalar un par de líneas argumentales críticas que marcan algunas carencias en este sentido: por un lado, su obra ha sido utilizada indiscriminada y parcialmente desde determinados ámbitos políticos; por otro, y salvo en alguna muy contada excepción (Calvo, 1993, y, en parte, Goicoechea, 1985), no se ha tenido en cuenta la aportación y la importante labor que llevó a cabo desde y en referencia a Cataluña. No podemos olvidar, en este sentido, que Aranzadi residió en Barcelona desde 1899 hasta el año de su muerte, en 1945; un nada despreciable periodo de alrededor de cuarenta y seis años.

A través de esta muy breve aportación pretendemos situar la labor de Aranzadi en esta etapa, pero, sobre todo, situar su trayectoria personal, por un lado, dentro del marco del movimiento

migratorio vasco hacia la capital catalana en la primera mitad del presente siglo y, por otro, revisar tanto su labor como el papel que se le ha concedido dentro de la historia de la antropología en nuestro país, especialmente desde la elaborada en Cataluña y en el País Vasco.

### La obra de Aranzadi: entre la crítica, la adhesión y la manipulación

«Católico practicante, vasco entusiasta de su tierra, naturalista enamorado de su profesión (...)». De esta manera definía Caro Baroja (1986:251) al que fuera uno de sus más importantes y admirados maestros. Su obra, tanto en lo que respecta a la antropología física como a la etnología y etnografía, fue pionera en su campo<sup>3</sup>. Sin embargo, y precisamente como obra pionera, ha tenido tanto sus adeptos —incondicionales muchos de ellos— como sus críticos. Entre los comentarios en referencia a su obra —y hay que señalar que, más que a él mismo, en algunos casos dichas observaciones se dirigen más a José Miguel de Barandiarán y a sus seguidores actuales— podemos destacar el de haber suscrito los planteamientos de la escuela de los círculos culturales —Escuela de Viena—, aplicándolos a Euskal Herria, y según los cuales la etnia vasca habría permanecido estática e inmutable a través de los siglos, encontrándose aún su esencia más prístina y original en el mundo rural, en el pueblo (Azcona, 1981.1984). En este sentido, Caro Baroja (1986:259) dirá que «Aranzadi creía firmemente que el genio vasco, el genio de la raza, estaba y está en el pueblo, en la masa rural y no en las ciudades».

Su obra, asimismo, ha servido en multitud de ocasiones tanto de excusa como de punto de apoyo a determinados intereses que han ido más allá de lo estrictamente *científico*. En —polémicas— palabras de Azcona (1984:105), referidas a Julio Caro Baroja y José Miguel de Barandiarán, y en las que incluimos también, premeditadamente, a Aranzadi, si les preguntásemos a estos mismos investigadores la relación existente entre la antropología que ellos practican y la política, dirían que es nula. Menciona en este sentido Azcona que «Caro Baroja ha manifestado en repetidas ocasiones su disgusto por esa clase política que manosea los datos de la ciencia y los emplea en su provecho». El mismo autor (*ibíd.*:107) expresa que «estas reconocidas autoridades del vasquismo son reclamadas de un lado a otro de la geografía del país; sus mensajes colman espacios ya llenos, pero sus oyentes les piden que hablen de aquello que quieren escuchar porque lo conocen de antemano, pero les agrada volver a recordarlo de labios tan autorizados».

No hay duda de que, al igual que las de Barandiarán o Caro Baroja, la obra de Aranzadi va mucho más allá de cualquier clasificación. Igualmente, su campo de acción fue también bastante más amplio de lo que habitualmente recordamos y, al mismo tiempo, y al igual que otros varios miles de personas, Aranzadi fue un vasco de la diáspora; un vasco residente en Cataluña.

### Aranzadi en el contexto de la inmigración vasca en la Cataluña de principios de siglo

Barcelona vive entre los años 1911 y 1930 un importante auge demográfico y

económico, provocado en buena parte por la expansión iniciada con la primera Guerra Mundial. Las primeras —todavía cautas— oleadas migratorias numéricamente importantes comienzan a llegar a la ciudad.

Con anterioridad al inicio de la Guerra Civil, la ciudad de Barcelona se había convertido ya en el lugar de residencia de un cierto número de vascos. En su biografía de Telesforo de Aranzadi —ya residente vasco en Barcelona—, Ángel Goicoechea (*op.cit.*:67) nos dice que «Dada la importancia económica de la ciudad, a menudo se encuentra (Aranzadi) con antiguos amigos y compañeros de Bilbao que trabajan allí (en Barcelona) o que están de paso en la misma». La ciudad se amplía y se moderniza. Las construcciones se multiplican y la red de comunicaciones se extiende poco a poco por la geografía urbana.

(...) «Pasé bastante tiempo trabajando en el metro. Te hablo que era yo joven, unos veinte o veintiún años, fíjate. Y entré porque un amigo (vasco) que tenía mi padre estaba trabajando allí, en la obra, y mi padre le dijo que si tenía algo para mí, y le dijo que sí, que me fuera por allí y que ya veríamos, y así fue como entré». (Varón. Vizcaíno, 78 años)<sup>4</sup>.

Barcelona se convierte en un importante eje económico y comercial, pero también intelectual, artístico y universitario. En referencia a Telesforo de Aranzadi, Goicoechea (*op.cit.*:112) nos dice que «Como otros muchos vascos, (Aranzadi) había vivido en su propia carne la experiencia de tener que salir fuera del país para estudiar una carrera universitaria, ya que ninguna de las capitales vascas tenía implantada este tipo de enseñanza, a

pesar de haberlo solicitado de la administración repetidas veces». Madrid principalmente —como es el caso de Aranzadi en su época de estudiante—, y Barcelona, se convierten en el lugar de acogida de jóvenes universitarios vascos y navarros que se ven obligados a salir de Euskadi para estudiar una carrera. Nuevamente Goicoechea (*op.cit.*:67), nos dice que «Durante los tres primeros años (en que Aranzadi reside en Barcelona) recorre varias casas de huéspedes y fondas, en la mayoría de las cuales los comensales son chicos de Bilbao que están estudiando en Barcelona». La Ciudad Condal se convertirá, de este modo, en un pequeño núcleo de acción y de residencia vascas.

Existía en este momento en la capital catalana un local vasco: el *Solar Vasco-Navarro*, con sede en el céntrico *passatge d'Escudillers*. Una declaración publicada (Mendiola. 1980:4-6) de don Jesús Altube, destacado miembro de la colonia vasca barcelonesa —recientemente fallecido— y residente en la ciudad desde el año 1923, arroja algo de luz sobre la escasez de datos disponibles a cerca de dicho local social:

«El año 1923 (...) existía un centro basco en el pasaje Escudillers, con el nombre de "Solar Vasco-Navarro". Allí se reunía casi toda la colonia vasca de Barcelona<sup>5</sup>. Era un local muy grande y tenía un salón de actos donde se celebraban banquetes, bailes vascos con txistularis, dulzainas y actuaba un coro, por cierto muy bueno; además había un salón de billar y mesas para jugar al mus, también tenía un equipo de fútbol llamado "Laurak Bat"».

El Solar Vasco-navarro agrupará en parte —pequeña, aunque activa— a la



«colonia vasca» instalada en Barcelona, e intentará mantener a través de sus miembros, así como a partir de sus contactos con otras instituciones —como Eusko Ikaskuntza, la Sociedad de Estudios Vascos— un cierto nivel de actividad cultural y social grupal. El movimiento en el local era, sin embargo, significativamente más importante que lo que se reduce a los propios socios, dado que Barcelona era ya en la época un importante puerto comercial en el Mediterráneo, y los marinos mercantes —así como otros visitantes— que recalaban ocasionalmente la ciudad encontraban en el «Solar» tanto la compañía de gente de su mismo origen como diversos contactos en la ciudad durante su estancia.

En el año 1923, Eusko Ikaskuntza, la Sociedad de Estudios Vascos, consigue que en el local del Solar Vasco-navarro<sup>6</sup> de Barcelona funcione una clase de euskara, que correrá a cargo del capuchino Mikel de Alzo<sup>7</sup>. Ángel de Apraiz, secretario general de la Sociedad de Estudios Vascos y desde 1920, catedrático, como Aranzadi, de la Universidad de Barcelona, reseñará, en la «Memoria de la Sociedad» de 1922-1924<sup>8</sup>, que «Han continuado funcionando nuestras cátedras de lengua vasca en el Ateneo de Madrid (y) se inició otra en el Solar Vasco-navarro de Barcelona (...)» (Apraiz. 1924: 6).

### La labor de Aranzadi en Barcelona y su relación con la antropología catalana

En 1922, entre los días 16 y 30 de marzo, se imparte en el *Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya* un curso de estudios sobre el pueblo vasco y su cultura. Dictaron las conferencias don Telesforo de Aranzadi: «El pueblo vasco: Antro-

pología y Etnografía» (los días 16 y 23 de marzo de 1922); y don Ángel de Apraiz: «Arte popular vasco» (el 30 de marzo de 1922)<sup>9</sup>. Es destacable el magisterio que tanto Aranzadi como Apraiz ejercían ya en estos años desde sus respectivas cátedras en la Universidad de Barcelona. Estornés Zubizarreta (1983:228) señala que para 1922 era ya notable «El trabajo que realizaban los estudiantes con José Miguel de Barandiarán en el seminario de Vitoria y con Ángel de Apraiz en la Universidad de Barcelona».

Aunque el grueso de las publicaciones y de las conferencias de Aranzadi tuviesen el País Vasco como centro, sus intereses jamás se redujeron únicamente a este territorio. Como señala Calvo (1989:474, 1993:43), aunque la dedicación al estudio del País Vasco ocupase la mayor parte de su interés, no por ello se desligó de Cataluña o de sus instituciones. Así, en 1922, Aranzadi colabora en la fundación, junto a Carreras i Artau, Batista i Roca, y Bosch Gimpera, entre otros, de la *Associació Catalana d'Antropologia, Etnologia i Prehistòria*, de la cual fue presidente (cf. Calvo.1989:469). Asimismo, Tomàs Carreras i Artau organizaba en 1923 en Barcelona, en el *Centre Excursionista de Catalunya*, una exposición etnográfica bajo el patrocinio del *Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya*, dentro de la cual se encontraba una sección vasca en la cual se exponían publicaciones y fotografías del material existente en el Museo etnográfico de San Sebastián. Telesforo de Aranzadi y Ángel de Apraiz —ambos miembros de la Junta de Eusko Ikaskuntza-SEV desde 1918, año de su fundación— dieron sendas conferencias en los actos que se celebraron (cf. Goicoechea. 1985:77).

La colaboración, especialmente de Telesforo de Aranzadi, con el *Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya* (AEFC) fue intensa y continuada a lo largo de estos años. Además de las actividades puntuales expuestas, Aranzadi contribuyó también a la campaña en favor de la creación de un Museo de Etnografía de Cataluña<sup>10</sup>. Del mismo modo, encontramos su nombre como autor de algunos de los cuestionarios pertenecientes a la encuesta etnográfica promovida por el AEFC en la década de 1920, junto a algunos otros de los miembros del AEFC, como son Tomàs Carreras i Artau y Josep Maria Batista i Roca ( Cf. Calvo, 1990). Es destacable igualmente la redacción del capítulo titulado «Secció antropològica» del *Manual per a Recerques d'Etnografia de Catalunya*, que el AEFC publicó en el año 1922<sup>11</sup>.

Una labor aún poco reconocida de la actividad de Aranzadi, especialmente en Barcelona, fue su trabajo como traductor. Aranzadi tradujo y anotó en los años veinte dos importantes obras para la barcelonesa editorial Labor: la *Antropología* de E. Frizzi, y la *Etnografía* de Haberlandt (Cf. Haberlandt, 1929). Junto a otras traducciones menores, también tradujo y anotó (Madrid, 1924) *Las razas humanas y su distribución*, de A.C. Haddon.

Pero a pesar de su residencia en Cataluña y su trabajo en la Universidad de Barcelona y en el resto de instituciones científicas en las cuales colaboró, la relación de Aranzadi con Euskadi y los estudios vascos continuará siendo, sin embargo, central en su obra. Aranzadi será designado presidente de la sede de Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos (SEV) en Barcelona desde su fundación.

### La Sociedad de Estudios Vascos (SEV) en Barcelona

En 1925, una circular de Eusko Ikaskuntza<sup>12</sup> insta a la creación de las diferentes Delegaciones, tanto dentro como fuera del País Vasco. Tras la sede de Álava —en Vitoria—, serían creadas casi al mismo tiempo la de Barcelona<sup>13</sup> (20 de enero de 1925) y la de Guipúzcoa (7 de abril); la primera presidida por Telesforo de Aranzadi y la segunda por Aguirre, director del Museo arqueológico, etnológico y etnográfico de San Sebastián. Posteriormente se crearían el resto de sedes: Madrid en 1926; Vizcaya —Bilbao— y Gernika en 1930; Argentina —Buenos Aires— en 1931; México —en el D.F.— en 1934; y Navarra —Pamplona— en 1935. Existirá también una sede en Aragón-Zaragoza. (Estornés Zubizarreta. 1983:246).

En 1920 tan solo encontramos dos socios de número de Eusko Ikaskuntza residentes en Barcelona: Telesforo de Aranzadi, socio fundador, y José María Fuertes Boira<sup>14</sup>. Años más tarde, como señala Estornés Zubizarreta (ob.cit.:56), en Barcelona encontramos un total de veinte socios, con lo que se convierte en la tercera zona fuera de Euskadi con un mayor número de ellos, tras Madrid con 43 y Aragón con 27. «Como es natural, la mayor parte de los miembros de Eusko Ikaskuntza en Barcelona eran vascos u oriundos<sup>15</sup>, muchos de los cuales pertenecían también al Solar Vasco-Navarro» (Goicoechea. ob.cit.:75-76. Estornés Zubizarreta. ob.cit.:56).

En 1925, y presidida por Aranzadi, la sede barcelonesa de Eusko Ikaskuntza, que dirigía su actividad hacia el estudio de las Ciencias Naturales y la creación de un fichero de arte, y que promulgaba

una cátedra de euskara a cargo de Mikel de Alzo<sup>16</sup>, se encontrará, al poco de su fundación, con el problema añadido de tener que buscar nuevas instalaciones alternativas, tras la disolución por orden gubernativa de Primo de Rivera, del Solar Vasco-navarro. Como uno de nuestros informantes expresaba:

«En una dictadura (la de Primo de Rivera) no se podía permitir que un centro como aquél, que tenía mucha gente que era nacionalista y que quería a Euskadi siguiera abierto. No tenían motivo porque cerrarlo, porque allí no se hacía nada “subversivo” ni malo, pero es lo que se dice, que “quien evita la ocasión, evita el peligro”, ¿Verdad?» (Varón. Vizcaíno, 78 años).

Otras diversas instituciones sufren en estos mismos años, con la llegada de la dictadura de Primo de Rivera, diversos avatares. Este es el caso del *Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya*, con el cual colaboraba Aranzadi y que «Aproximadamente (en) 1923, (...) con la llegada de la dictadura de Primo de Rivera, la entidad empezó a tener serios problemas de funcionamiento» (Calvo. 1989:476). Lo mismo debe señalarse para la *Associació Catalana d'Antropologia, Etnografia i Prehistòria*, de la que, como hemos visto líneas atrás, Aranzadi era presidente, y para la cual «La dictadura de Primo de Rivera supuso el fin de la citada asociación, que sólo pudo funcionar hasta 1927» (Calvo. *ibid.*: 478. Cf. Huera. 1993:160).

A falta de local, la Delegación de la SEV en Barcelona, con Aranzadi a la cabeza, se bandeará con un seminario en la facultad de Letras, dirigido por Odón de Apraiz, que en 1932 inicia un estudio bibliográfico vasco y la organización de di-

versas conferencias. El 30 de noviembre de 1930 la delegación de Eusko Ikaskuntza en Barcelona inaugura en la Universidad una cátedra de lengua vasca<sup>17</sup>, con dos cursos, uno de lengua y otro de relaciones euskara-romance, a cargo de Odón de Apráiz, a quien, tras su marcha a Madrid en 1934, sustituye Ángel de Apráiz. Al año siguiente, sin embargo, el mismo Ángel de Apraiz (1935:6) señalaba ya que la cátedra de lengua vasca que la SEV estaba manteniendo en la Universidad de Barcelona «últimamente ha debido de transformarse en un curso de traducción de textos del Seminario de Estudios Vascos por dicha Universidad acogido».

Durante el mes de abril de 1934 se efectuarán diversos actos de aproximación vasco-catalana en los que Eusko Ikaskuntza participará activamente. Dichos actos serán celebrados en el Centre de Lectura de Reus, en el Ateneo Barcelonés y en la Universidad de Barcelona<sup>18</sup> (Estornés Zubizarreta. ob.cit.: 44).

Con el inicio de la Guerra Civil, la SEV verá cerrar sus puertas, tanto en el País Vasco como en el exterior. El conflicto bélico sorprende a Aranzadi trabajando en Euskadi y, tras su rápido regreso a Barcelona, seguirá trabajando después de la Guerra y hasta su muerte, aunque en unas condiciones sensiblemente diferentes que afectaron, al igual que a él, a buena parte del mundo intelectual español de la época.

La obra de Aranzadi, más de cincuenta años después de su muerte, continúa sin ser valorada suficientemente y, en muchos de sus aspectos, sigue siendo una gran desconocida para la mayoría, incluyendo a buena parte de los estudiosos que, ya sea consciente o inconscientemente, hemos seguido un camino que él contribuyó a despejar.

## Notas

1. Una crítica en este mismo sentido puede encontrarse en Cardín (1991).

2. No me entretendré en estas páginas, puesto que no tiene demasiado sentido, en esbozar una biografía de Telesforo de Aranzadi. Aunque publicada hace ya bastantes años, es referencia obligada la obra de Ángel Goicoechea Marcaida (1985), *Telesforo de Aranzadi. Su vida y obra*. Otras obras de interés al respecto son también las del recientemente fallecido Julio Caro Baroja (1986), que aportan el interés que conlleva el conocimiento personal del maestro, con quien trabajó y estuvo en contacto directo desde principios de la década de 1930 y hasta poco antes de su muerte.

3. Por ejemplo *El pueblo euskalduna. Estudio de antropología* (1889); *Un avance a la antropología de España* (1892), escrito conjuntamente con Luis de Hoyos; o los cuatro volúmenes de *Lecciones de Antropología* (1898-1900), también en colaboración con Hoyos. Caro Baroja caracterizará *El pueblo euskalduna* como la primera obra sólida de antropología física publicada en España y debida a un español; de *Un avance a la antropología de España*, dirá que «constituye la primera investigación de conjunto sobre nuestro país en este orden» (Caro Baroja, 1986:253-254).

4. Esta declaración, así como la anterior expuesta perteneciente al mismo informante, fue tomada en el mes de septiembre de 1989. Nuestro informante murió en el año 1991; la edad referenciada en la cita corresponde a la fecha en que fue recogida la declaración citada.

5. Es interesante a nivel valorativo la afirmación realizada por Altube, al expresar que en el Solar Vasco-Navarro se reunía «casi toda» la colonia vasca de Barcelona, cuando el número de socios de esta entidad, y aunque desconocemos la cifra exacta, sí sabemos que muy difícilmente llegó a superar las cien per-

sonas, mientras que los residentes vascos en la ciudad contaban ya en la época más del millar. La «colonia vasca» a la que Jesús Altube se refiere es, en este caso, y a mi entender, el núcleo asociativamente activo de entre los inmigrantes vascos en la ciudad, y en mi opinión, habría que distinguirlo del total de los residentes de este origen.

6. A partir de los primeros años de la década de los veinte, la historia del Solar Vasco-Navarro se solapa con la de la Delegación Correspondiente de Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos en Barcelona, dirigida por Telesforo de Aranzadi. Diversas referencias conjuntas pertenecientes a estos años serán observadas, en consecuencia, en las líneas que siguen.

7. Boletín de la Sociedad de Estudios Vascos (en adelante, BSEV), núm. 17, 1923. pág. 42.

8. Firmada en Vitoria a 2 de septiembre de 1924.

9. BSEV, 1922, 1er. trimestre. Pp. 24-26. Ver también a este respecto Calvo (1990:191-192 —referencias 585 y 586—. 1989). Imparte Aranzadi otras conferencias y cursos en el AEFC, tales como «Cosas y palabras», el 15 de mayo de 1920, y «Estudis de Folklore material», durante el curso 1920-1921 (cf. Calvo. 1989:476-477).

10. En 1916, Aranzadi presentaba, junto con Carreras i Artau, un *Pla per a un Museu d'Etnografia i Folklore de Catalunya*, en el local social del Centre Excursionista de Catalunya. Véase a este respecto Calvo (1989:475. 1990:206), referencia 687; Llopart (1993:66-70).

11. Una reedición facsímil del mismo fue publicada por la *Institució Milà i Fontanals* del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Barcelona, en 1992.

12. BSEV, n° 25, 1925, pp. 12-15.

13. La constitución de la Sociedad de Estudios Vascos (SEV) en Barcelona se encuentra reseñada en el BSEV, nº 25, pp. 16-18.

14. *Memoria de la Sociedad. Lista de Socios 1918-1920*, pp. 19-32.

15. Aunque cabe señalar destacadas excepciones, como es el caso del político catalán y dirigente catalanista Francesc Cambó.

16. Seudónimo de Aniceto Olano Galarraga.

17. BSEV, nº 48. 1930, p. 41.

18. BSEV, nº 53, 1932, p. 30; BSEV, nº 54, 1932, p. 7. En referencia a los actos de aproximación vasco-catalana, ver BSEV, nº 62, 1934, pp. 16-18.

### Bibliografía

APRAIZ, ÁNGEL DE. 1924. «Memoria de la Sociedad leída y aprobada en la Junta General celebrada en Vitoria el 7 de septiembre de 1924», en *Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos. Memoria de la Sociedad. Estado de cuentas. Títulos y cargos. Lista de socios. 1922-1924*. Donostia, Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa.

—1935. «Memoria de la Sociedad leída y aprobada en la Junta General celebrada en Bilbao el 16 de septiembre de 1934», en *Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos. Memoria de la Sociedad. Estado de cuentas. Títulos y cargos. Lista de socios. 1932-1934*. Donostia, Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa.

ARANZADI, TELESFORO DE; BARANDIARÁN, JOSÉ MIGUEL DE; ETCHEVERRY, MIGUEL ÁNGEL. 1963. *La raza vasca*. Donostia: Auñamendi.

AZCONA, JESUS. 1981. «Notas para una historia de la antropología vasca: Telesforo de Aranzadi y José Miguel de Barandiarán», en *Ethnica*, 17. Barcelona.

—1984. *Etnia y nacionalismo vasco. Una aproximación desde la antropología*. Barcelona: Anthropos.

CALVO, LLUIS. 1989. *La Antropología en Cataluña (1915-1970)*. Departament d'Antropologia Social i Història d'Amèrica i Àfrica, Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona. Tesis doctoral. Barcelona.

—1990. *Catàleg de materials etnogràfics de l'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya*. Consell Superior d'Investigacions Científiques, Institució Milà i Fontanals, Barcelona.

—1993. «La obra de Telesforo de Aranzadi en Barcelona», en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, T. XXXVIII, 2.

CARDÍN, ALBERTO. 1991. «Increíbles cegueras y descuidos», en CÁTEDRA, MARIA (ed) *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid: Júcar.

CARO BAROJA, JULIO. 1986. *Del país: familia y maestros*. Donostia: Txertoa.

—1991. «Don Telesforo de Aranzadi y su significado en la historia de la antropología de España», en CÁTEDRA, MARIA (ed) *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid: Júcar.

ESTORNÉS ZUBIZARRETA, IDOIA. 1983. *La Sociedad de Estudios Vascos. Aportaciones de Eusko Ikaskuntza a la cultura vasca (1918-1936)*. Eusko Ikaskuntza. San Sebastián.

EUSKO IKASKUNTZA-SOCIEDAD DE ESTUDIOS VASCOS. 1920. «Lista de Socios 1918-1920», en *Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos. Memoria de la Sociedad. Estado de cuentas. Títulos y cargos. Lista de socios. 1918-1920*. Donostia, Imprenta «San Ignacio de Loyola».

GOICOECHEA, ÁNGEL. 1985. *Teles-*

*foro de Aranzadi. Su vida y su obra.* Donostia: Sociedad de Ciencias Aranzadi/Aranzadi Zientzi Elkartea.

HABERLANDT, MICHAEL. 1929. *Etnografía. Estudio general de las razas.* Barcelona: Labor (2ª edición. 1ª edición de 1926). Traducción y anotaciones de Telesforo de Aranzadi.

HUERA, CARMEN. 1993. «El Museu etnològic de Barcelona», en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 3. Barcelona, julio.

LLOPART, DOLORS. 1993. «Les arrels del Museu d'Arts, Indústries i Tradicions Populars: L'Arxiu d'Etnogra-

fia i Folklore de Catalunya en la gènesi d'un projecte museogràfic», en CALVO, LLUIS (ed) *Aportacions a la història de l'Antropologia catalana i hispànica.* Barcelona, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya.

MEDINA, F. XAVIER. 1992. «La migració basca cap a Barcelona durant la Guerra Civil. Antropologia i Història a la memòria del lehendakari Aguirre», en *Generació*, 4. Barcelona.

MENDIOLA, LUIS. 1980. «Barzelona'ko Batzokia», en *Euzkadi*, 18 de diciembre.



# LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA EN EL PRIMER TERCIO DEL SIGLO XX: LÍNEAS DE CONTINUIDAD Y RUPTURAS

CARMEN ORTIZ GARCÍA

Departamento de Antropología, CSIC, Madrid

## Introducción

En la relativamente abundante bibliografía dedicada a la historia de la antropología española (Prat, 1991) aparecen una serie de rasgos que podrían ponerse en relación con su procedencia de autores que son, en su mayor parte, profesionales de la antropología y no de la historia de la ciencia o la historiografía. Los intereses de la profesión, y tal vez también de las estructuras académicas, se reflejan en el conocimiento histórico de nuestra disciplina en un ámbito nacional. Este sesgo, que por supuesto no es exclusivo de la labor historiográfica, puede verse en la elección de temas, momentos cronológicos, relevancia otorgada a personajes históricos, etc. Y, en suma, produce una imagen desequilibrada y fragmentada de lo que ha podido ser la investigación en el terreno de las ciencias antropológicas en nuestro pasado<sup>1</sup>.

La dependencia de la visión histórica respecto a la práctica actual puede, así, explicar, en parte, la falta de análisis sobre aspectos muy importantes. Uno de los casos que sirve de ejemplo a este respecto es la valoración de la labor antropológica española en relación a su peso específico como potencia colonial muy menor y del efecto causal que esta au-

sencia o escasa pujanza del colonialismo español ha podido tener en una paralela escasa antropología hecha sobre culturas exóticas, dirigida desde el estado y sus medios universitarios y académicos (Del Pino, 1975; Sánchez, 1987).

Frente a ausencias como la que se acaba de citar, aparecen, por otro lado, reiteraciones, por ejemplo, la insistencia en el estudio histórico de las escuelas regionales de folklore, que nos hacen también pensar en los condicionantes circunstanciales y metodológicos que han llevado a los antropólogos a un proceso en el que, una vez distanciados del folklore como materia de escaso valor científico, nula academización y claramente distinta en sus objetivos de estudio a la «antropología», (una disciplina universitaria, es decir, dotada de unos estudios que proporcionan una capacitación profesional en una materia científica), han comenzado a valorar, eso sí, históricamente, el surgimiento del folklore en el siglo XIX como una especie de germen o raíz de la «moderna» antropología en España.

Se buscan así continuidades, o más bien orígenes que se remontan al siglo XIX. Pero, a la vez, estos lazos se llevan como mucho al primer tercio del siglo XX y se da por hecho que la guerra de



1936 supone una ruptura total con lo de antes, y que lo de después comienza gracias a la formación en México y en Gran Bretaña de los que serán primeros catedráticos de antropología cultural y social, que acceden al escalafón en los años setenta. Queda sin explicar qué pasa en la etapa anterior, uniformizada en su larga duración por el régimen franquista y no se explica tampoco bien qué sucede en los años veinte y treinta de este siglo.

Se produce, en suma, una historia que relaciona, por un lado cosas distintas (la antropología y el folklore) que, no obstante, no tienen posibilidad de confundirse, ya que un lapsus temporal suficientemente grande (último cuarto del s. XIX - último cuarto del S. XX) las separa. Se trata a los Machado, Milà i Fontanals y demás eximios folkloristas decimonónicos como «fundadores» de la antropología; se establece una cierta línea genealógica, una falsa continuidad. Pero, a la vez, se hace hincapié en la ruptura, tanto cronológica (la guerra - el franquismo) como epistemológica (folklore - antropología). Se necesitan «refundadores» para la antropología, y estos ya no es necesario buscarlos en una línea de continuidad diacrónica. No es posible, por tanto, hacer un relato histórico común ni continuo. La historia de nuestra disciplina hecha por nosotros mismos no resulta más que en cuadros, a veces retratos, de diferentes tipos de conocimiento y épocas, cortados por otros lapsus en que nada «historiable» puede aparecer.

En relación con estos problemas, uno de los momentos menos conocidos, pero más importantes para poder establecer las verdaderas características del desarrollo de la investigación antropológica española, es el que se unifica bajo el

nombre de franquismo. En su relativo olvido por la investigación que nos ocupa pueden influir razones de interés metodológico, aunque a la vez es evidente el peso de la reticencia a estudiar la producción intelectual de la postguerra, ante su escaso nivel científico, su falta de originalidad y su obediencia a los dogmas del nacionalcatolicismo (o incluso del nacionalsocialismo). Verdaderamente, entrar en la lectura del discurso académico, político y científico que, en un principio, sobre todo en los años cuarenta y en parte cincuenta, tenía como máximo objetivo la justificación de determinadas «verdades universales» de tipo fascista no es nada atrayente. Pero, a pesar de ello, hay varios puntos de interés para la historia de la antropología, entre los cuales puede señalarse el de ser un momento privilegiado para el estudio de las relaciones entre política y antropología.

Desde un punto de vista exclusivamente historiográfico, el conocimiento del periodo de postguerra y las fases posteriores del franquismo es necesario para valorar adecuadamente hasta qué punto se produce una ruptura en un supuesto desarrollo ininterrumpido de la investigación antropológica desde el siglo XIX que se frustra, antes de llegar a buen término, por la guerra civil.

Sería ridículo negar que la guerra supuso una ruptura en todos los ámbitos, incluido el de la investigación. Es cierto que muchos de los antropólogos españoles más conocidos fueron exiliados (o que se formaron como tales profesionales en el exilio). Es cierto que la vida de ciertas instituciones dedicadas a nuestros estudios se vio truncada. Pero el problema parece que fuera más profundo. Ya en los años veinte puede apre-

ciarse que el desarrollo que habían iniciado en el siglo XIX, de forma conjunta, la antropología física, la prehistoria y la etnología, se ralentiza bastante en el caso de la última, mientras que las otras dos siguen un camino de mayor avance. Por otro lado, también es cierto que en la postguerra se crean instituciones de investigación dedicadas a la etnología y que hay estudiosos que desempeñan una labor, adaptándose mejor o peor al opresivo ambiente del franquismo. Existen publicaciones, cursos, trabajos de campo, proyectos, y esta labor exige un conocimiento algo mayor del que se tiene cuando se la juzga, a veces de forma tónica, por ser precedente inmediato de la antropología actual.

### Antropología, antropologías

En primer lugar es necesario insistir en qué es a lo que llamamos antropología cuando nos referimos a estos momentos históricos. En este sentido conviene comenzar diciendo que, aunque hay ejemplos de expediciones y trabajos llevados a cabo entre otras culturas, en América, África y Asia, debidos a misioneros, militares, historiadores, naturalistas, etc., el grueso de la antropología nacional se centra en el hombre hispano. Se trata de una investigación interna y no ligada al hecho colonial —como es el caso de otras antropologías consideradas clásicas y predominantes, como por ejemplo, la inglesa—. Hecha, por tanto, sobre sociedades complejas, fundamentalmente campesinas y no sobre grupos diferentes al de procedencia del observador, ni primitivos. Si juzgamos sobre este punto —que no hemos de olvidar que es fundamental en la definición de

la disciplina antropológica— obtenemos una primera señal de identidad para nuestra antropología: tanto la histórica como la actual se hace sobre el mismo terreno, la propia cultura, el propio país (Prat, 1992). Las diferencias, por tanto, entre una y otra (la del pasado y la de hoy), dependerán no del objeto de estudio, sino de los enfoques teóricos, métodos y requisitos técnicos empleados.

Otro aspecto que interesa destacar es que el concepto de antropología que se maneja en los momentos a que nos estamos refiriendo no se corresponde con el de materia especializada que, con el nombre de antropología social y cultural, se conoce hoy en día. En el siglo XIX y también en el primer tercio del XX se tiende a un concepto de antropología general como estudio del hombre y de la variación de los grupos humanos, tanto sincrónica como diacrónicamente, y tanto en sus variedades físicas como culturales. Esto supone una íntima relación entre tres disciplinas: prehistoria, antropología física y etnología, que se consideran no solo como la base de las otras disciplinas sociales y humanas —como la historia, la sociología, la psicología, etc.—, sino a la vez como el nexo entre éstas y las ciencias naturales, a las cuales la antropología se acerca por su carácter propiamente científico (en el sentido positivista) y por seguir los mismos métodos (de clasificación, experimentación, técnicas empleadas, etc.). El folklore surge en España, muy ligado, como las disciplinas anteriores, al evolucionismo, formando parte del mismo discurso antropológico y buscando, con los mismos esquemas usados para estudiar las culturas «primitivas», los rasgos sobrevivientes de los estadios de evolución anteriores por los que habrían pasado las

sociedades occidentales más desarrolladas.

De esta manera, las ciencias antropológicas se acercaban a un concepto de antropología integral como estudio completo de los grupos humanos, sin discriminar en principio (otra cuestión es qué rasgos físicos o culturales se considerarían más importantes) ni un periodo concreto de desarrollo —o sea, el primitivismo, porque el folklore era la etnología de los propios occidentales— ni un momento de observación —es decir, la sincronía de las culturas vivas y observables—, porque, a través del método comparativo o la teoría difusionista y de la antropología prehistórica, se pensaba que era posible el estudio de cualquier grupo desde su etnogénesis hasta la actualidad. Este era un planteamiento general, otra cosa es lo que luego folkloristas, etnólogos o arqueólogos consiguieran plasmar en sus trabajos concretos.

Partir de este tipo de concepto generalizador nos sirve para el análisis de las posibles líneas de continuidad y ruptura. En buena medida la posibilidad del mantenimiento de esta visión científica, que incluía dentro de ella la coexistencia de distintas disciplinas particulares, puede ser un factor importante que explique el fracaso relativo de las materias centradas en los aspectos culturales y sociales sincrónicos y el mayor desarrollo alcanzado por las que se ocupan de los rasgos físicos y de los materiales prehistóricos.

En realidad lo que no logra llegar a mantenerse es una concepción unitaria de las ciencias antropológicas, frente al empuje diferente que consiguen unas y otras disciplinas. Es decir, se impone un modelo de especialización y separación

disciplinaria en el cual la etnología (y el folklore) no llega a alcanzar un peso específico equivalente respecto a las otras materias. Esta hipótesis puede ser útil en el examen histórico de varios casos que afectan al desarrollo institucional de las ciencias antropológicas en España; por ejemplo, el estudio de la primera cátedra universitaria dedicada a la antropología y el posterior desenvolvimiento de esa materia en la Universidad española en el periodo anterior a la guerra civil.

### Antropología física: cátedras y manuales

Tras varios intentos infructuosos, en 1892 se consigue crear la primera cátedra de antropología, que se adscribe a la Facultad de Ciencias de la Universidad Central de Madrid y es ocupada por Manuel Antón y Ferrándiz en 1893 (Calleja, 1892). Aunque su inclusión en la Facultad de Ciencias y la formación como naturalista de Antón podrían hacer pensar en una docencia dirigida exclusivamente a la antropología física, no fue exactamente éste el sentido, sino que la concepción de la antropología que guiaba sus enseñanzas obedecía a ese carácter amplio a que nos referimos antes. Así aparece tanto en el *Programa razonado de Antropología* que publica el catedrático en 1897, como, sobre todo, en el manual especializado que redactan quienes eran sus ayudantes, Telesforo de Aranzadi y Luis de Hoyos, obedeciendo al tipo de antropología preconizada por la escuela positivista liderada en Francia por Paul Broca, en la cual se habían formado tanto Antón como Hoyos.

El manual al que se ha hecho referencia es una obra en cuatro volúmenes (la

primera edición, de 1893-94, firmada conjuntamente, constaba solo de dos, «Antropología general» y «Etnología», titulada *Lecciones de Antropología* (1899-1900) y que puede valorarse como equiparable a las coetáneas que se utilizaban para el mismo fin en otros países de Europa y América. Además de reproducir los títulos de las lecciones obligatorias para la asignatura, contiene todas las cuestiones que pueden considerarse incluidas en un tratado de antropología general: el origen del hombre, la paleontología humana, la variación racial, métodos antropométricos, etc. (tomo I); pero también los temas fundamentales de la etnología, familia, parentesco, sistemas políticos, religión, técnicas, etc., es decir, el análisis de la cultura en todos sus aspectos y desde un punto de vista comparativo (tomo II); mas unos principios de prehistoria y la descripción de las características físicas y culturales de los diferentes pueblos del mundo, divididos por troncos raciales, es decir, una etnografía completa (tomos III y IV) (Ortiz, 1988: 587-91).

La calidad y el nivel de información que ofrecen las *Lecciones* nos hablan de una profesionalidad como antropólogos indiscutible en los autores. El titular de la cátedra también había comenzado, a finales de siglo, a elaborar su propio manual, del que sólo llegó a publicar un primer tomo titulado *Antropología o Historia Natural del Hombre* (1912) que expone los aspectos definitorios y más generales de la disciplina, centrándose, como el título indica, en el aspecto biológico.

A la jubilación de Antón, en 1919, ocupa la cátedra uno de sus alumnos, Francisco de las Barras de Aragón, que mantiene el mismo carácter integral de las enseñanzas antropológicas. En su

manual *Notas para un curso de antropología* (1927) (ya había publicado otras *Notas de Antropología* en 1925) tanto se incluye el estudio de los caracteres biológicos (a cargo de la antropología física), como de los rasgos propios de la cultura (de que se ocupa la etnología y, como auxiliar suya, la etnografía, encargada de la descripción y clasificación de los distintos pueblos). Sigue, igualmente, incluyendo dentro de la antropología, no sólo las cuestiones relativas al origen del hombre, su antigüedad y los principios de diferenciación racial, sino también la prehistoria, como estudio de las sucesivas culturas del pasado. La obra es un compendio, no excesivamente original, pero sí de considerable amplitud, en que están correctamente tratados todos los temas importantes (Ortiz, 1994).

La cátedra cambia de titular de nuevo en 1941, pasando a ser ocupada por José Pérez de Barradas que ya era profesor encargado desde 1939, en que se había jubilado a de las Barras. En cierto sentido, la configuración de la enseñanza dentro de una antropología general que acoge antropología biológica, etnología y prehistoria parece mantenerse, si se tiene en cuenta la dedicación investigadora de Pérez de Barradas (Sánchez, 1994). Sin embargo, en el texto que escribe para los alumnos de su cátedra, *Manual de Antropología* (1946) se advierte un cambio radical.

A pesar de una inicial declaración de intenciones, donde se expresa que «La Antropología ha salido de su letargo dispuesta a emprender el estudio unitario del hombre, tanto en su aspecto biológico como cultural, y tanto en el pasado, como en el presente, como en el futuro» (Pérez de Barradas, 1946: 29), el contenido del libro no se ajusta a este

programa. La materia se divide en cuatro partes: Antropología física, Antropología fisiológica, Paleontología humana y Raciología o Antropología descriptiva. Es decir que se ha abandonado el antiguo esquema tripartito y más o menos equilibrado en la importancia otorgada a rasgos biológicos, culturales y orígenes y evolución del hombre prehistórico, en favor de un concepto de antropología como estudio biológico de los grupos humanos. La última parte del libro es significativa, en principio por su menor extensión frente a las anteriores, y también porque se elige el criterio de división racial, y no las características culturales, como en los manuales anteriores, para exponer la distribución geográfica de la variabilidad de grupos humanos que pueblan la Tierra. El Manual de Pérez de Barradas, a pesar de ser poco original, muestra cómo en este momento ya la antropología física discurría por los caminos abiertos por los nuevos paradigmas biológicos y se había alejado totalmente de las ciencias sociales y el estudio de la cultura.

Tras la cátedra de Madrid, se crea en 1920, en la Facultad de Medicina de la Universidad de Barcelona, otra que desempeña Telesforo de Aranzadi. A pesar de la personalidad conocida de Aranzadi (Goicoetxea, 1985), su formación y sus contribuciones como investigador a la etnología, el carácter de su cátedra fue desde el principio especializado exclusivamente en los aspectos biológicos. Aparte de las *Lecciones de Antropología* de 1899-1900, Aranzadi solo escribe luego un pequeño manual de *Antropometría* (1903) y traduce textos con ese carácter como la *Antropología* de Frizzi (1923) y *Las razas humanas y su distribución* de Haddon (1924). La continuidad de la cá-

tedra de Barcelona es una realidad a través de Santiago Alcobé, único discípulo universitario de Aranzadi, que, tras la jubilación del maestro en 1931, se ocupa de su docencia hasta que es nombrado catedrático en 1941, y que consolida su disciplina con la formación, ya después de la guerra, en ese departamento, de la que se conoce como «Escuela de antropología de Barcelona», formada por sus alumnos Fusté, Pons, Prevosti y, más tarde, Valls (Calvo, 1990).

De lo aquí expuesto puede obtenerse como conclusión que, al menos hasta la década de los veinte, se mantiene vigente el concepto unitario de las ciencias antropológicas. En este sentido y entre otros muchos datos que podrían aportarse, un hecho que coincide con lo expuesto para el ámbito universitario, es la fundación de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria, en Madrid, y la *Associació Catalana d'Antropologia, Etnologia i Prehistòria*, en Barcelona, en 1921 y 1922, respectivamente. En ambas instituciones el criterio unitario servirá de impulso creador, pero no durará. En la *Associació Catalana*, de muy corta vida, prácticamente desde el principio el dominio lo ejerce la prehistoria, de la mano de Bosch Gimpera y Pericot (Pericot, 1975). En la más duradera Sociedad Española, el equilibrio se mantiene hasta la guerra civil, gracias a la actividad de algunos socios y dirigentes activos en cada una de las disciplinas que acogía: Hernández Pacheco, Obermaier o Cabré en prehistoria; de las Barras o Sánchez en antropología física y Hoyos en etnografía. Sin embargo, poco a poco, y de forma ya definitiva después de la guerra, la antropología física y luego la prehistoria conseguirán un dominio absoluto en la

Sociedad y en la publicación de sus *Actas y Memorias* (Sánchez, 1990).

Así pues, resulta claro que, con todos los condicionantes que supone el escaso desarrollo, en general, de las ciencias en España, la antropología biológica llega a encontrar un lugar académico respetable, capaz de producir una formación profesional especializada y un lugar, por pequeño que sea, para la investigación científica, y que este despegue se consolida ya en los años cuarenta. En contraste, la etnología, y todavía más el folclore, no consigue introducir un proyecto de estudios independiente de otras materias, aunque sí pueden encontrarse numerosos intentos en este sentido.

#### Etnología: seminarios y cuestionarios

En la Universidad de Barcelona, a partir de la creación de la Mancomunitat (1914) y con el movimiento de renovación cultural conocido como noucentisme, se produce un momento de gran movimiento y creatividad que también llega a afectar a las ciencias antropológicas, donde son figuras destacadas Pere Bosch Gimpera, que organiza toda una reestructuración institucional y científica de la arqueología catalana, y Tomàs Carreras i Artau, catedrático de ética (Calvo, 1994).

Carreras, junto con su discípulo y colaborador Josep Maria Batista i Roca, constituye dentro de su cátedra, en 1915, el Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya, cuyo objetivo era recoger y sistematizar las manifestaciones populares «reveladoras de la psicología moral del pueblo catalán en sus relaciones con los demás pueblos ibéricos». La labor prioritaria era organizar un archivo de

datos sobre etnografía catalana, para lo cual se cuenta con los estudiantes de la cátedra y otros colaboradores aficionados, a los que se dirige mediante la redacción y edición de cuestionarios monográficos sobre los distintos temas, llegando a editarse veintidós. Con el mismo objetivo metodológico el Arxiu publica en 1922 un *Manual per a recerques d'Etnografia de Catalunya* y como órgano de difusión de sus investigaciones comienza a editar una revista, *Estudis i Materials*, que no pudo tener continuidad y de la que sólo salieron dos números entre 1916 y 1918. Pero, el proyecto de Carreras también tenía un aspecto institucional, como demuestran sus propuestas para la creación de un Museu d'Etnografia de Catalunya, y su presencia fundamental en la fundación de la Associació Catalana d'Antropologia, Etnologia i Prehistòria en 1922.

En cuanto al tipo de concepción que guiaba el trabajo del Arxiu, es destacable su no dedicación exclusiva al ámbito catalán, al menos en el proyecto teórico de Carreras —sobre todo interesado en las manifestaciones de la mentalidad colectiva y que perseguía un método «psicoetnográfico»— que afectaba, en círculos sucesivos a la cultura catalanohablante, ibérica y general. También la apertura a una serie de temáticas poco practicadas por el folclore anterior, incluyendo nuevas técnicas de documentación, como la fotografía (Calvo, 1994a).

Hasta 1927 el trabajo de acopio del Arxiu y su proyección universitaria fue considerable, pero después la actividad se limitó al ámbito de la cátedra. Tras la guerra, Carreras reorganiza los fondos, que se incorporan en 1945 al Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pero no consigue que el centro mantenga

una vida plena en ningún momento (Calvo, 1991).

Un seminario, en gran parte paralelo al que se organiza en Barcelona, parecido en cuanto que se ubica en un centro docente en principio no dotado con cátedra de antropología, es el que crea Luis de Hoyos Sáinz en la Escuela de Estudios Superiores del Magisterio de Madrid —dentro de su cátedra de Fisiología, donde también establece otro Seminario de Antropología Biológica— llamado Seminario de Etnografía, Folklore y Artes Populares, en 1914. Este seminario, que tuvo continuidad hasta 1936, trasladándose en 1932 a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, realiza toda una obra de recopilación de datos y estudio sobre algunos temas fundamentales de la etnografía nacional: fiestas populares, traje regional, medios de transporte, alimentación, arquitectura, etc. Hoyos, mediante sus enseñanzas directas y los cuestionarios especialmente redactados, dirigirá una gran cantidad de trabajos de investigación a las sucesivas promociones de estudiantes de la escuela y reunirá un fondo documental considerable sobre estos temas. A pesar de que los alumnos de Hoyos se dedicaron, como es lógico, a la pedagogía, con algunas excepciones como Vicente Risco o Juan Comas, algunos de ellos publicaron contribuciones relativamente importantes. El Seminario consigue mantenerse activo y alcanza incluso cierta proyección, por ejemplo en la Exposición del Traje Regional en 1925, el Congreso Internacional de Artes Populares celebrado en Praga en 1928 y finalmente, en la creación del Museo del Pueblo Español en 1934 (Ortiz, 1987). La separación del servicio público, en su cátedra y en el mu-

seo, de Hoyos después de la guerra no interrumpe su investigación personal, pero acaba con la continuidad del Seminario y los materiales acumulados no son utilizados más que muy fragmentariamente.

Tras esta somera exposición de las actividades etnográficas y etnológicas llevadas a cabo en la universidad española en el primer tercio de siglo, resulta claro que la continuidad en gran medida llega a la fecha de 1936 y lo que existe tras la guerra pueden considerarse actuaciones epigonales. Pero, es igualmente evidente que ya antes la etnología se mantenía relegada en los medios universitarios y que los proyectos que existían lo hacían al amparo de otras disciplinas. En el caso de la antropología biológica —que ya hemos visto que evoluciona a un ritmo más constante—, como producto de una concepción de las ciencias antropológicas con sentido unitario, que existe en muchos otros países en el siglo XIX, pero que fracasa en la mayor parte ya en las primeras décadas del XX. En el caso de la psicología y la filosofía, como subproducto de una psicología étnica o una antropología filosófica que no consigue desarrollar un proyecto teórico independiente para la etnología y se refugia, por tanto, en la etnografía. Por último, en el caso de la pedagogía, solo como un lugar de acogida para la labor de un profesional, como Hoyos, que no pudo ocupar nunca un puesto docente en la materia en la que estaba especializado y a la que dedicaba su investigación. Por tanto, no sólo es cierto que estas instituciones apenas sobreviven en la postguerra, sino que también lo es que, a la vista de lo que ocurre en los años veinte y treinta, quizá no hubieran sido el camino por el que hubiera podido desenvol-

verse una antropología dedicada a la sociedad y la cultura, e independiente de otras disciplinas naturales, sociales o humanísticas.

Así, la continuidad no se encuentra tanto en las instituciones y las personas, cuya vida, por otro lado y lógicamente, tampoco es cortada de forma súbita por el franquismo, consiguiendo mantenerse muchas de ellas. De hecho es esta situación de dependencia lo que continúa después de la guerra civil, ligándose la etnología, en los nuevos planes de estudio, a la arqueología y la prehistoria (cátedra de historia primitiva del hombre, antropología americana), la lingüística (cátedras de dialectología), la historia de la literatura (folklore y romancística derivados de la escuela de Menéndez Pidal), la filosofía (vigencia en los planes de estudio de la antropología como disciplina filosófica), etc. (Esteva, 1969). Finalmente, es de alguno de estos núcleos de donde surge el despegue académico de la antropología cultural y social, como una transición más que como una gran ruptura, en los años setenta. La in-

vestigación antropológica de hoy en día es, así, una consecuencia de esta ruptura sólo relativa y sus características, temáticas, avatares académicos y hasta la identidad de los más potentes grupos de trabajo (Prat, 1992), dependen en gran medida de la situación previa en la que se origina la renovación disciplinar y pueden explicarse en función de ella.

En suma, y aun teniendo en cuenta los factores externos a la propia ciencia, es decir los condicionantes políticos, sociales y económicos, que contribuyen mucho a impedir un desarrollo mínimo de la etnología en España, no pueden éstos ser antepuestos a los problemas internos de una antropología centrada únicamente en el propio país como territorio de estudio, con dificultades de definición epistemológica y sin una función social reconocida. Cómo y en qué medida se han superado estas cuestiones básicas durante la «transición» a una antropología profesional y científica que ocurre a partir de los setenta es otro tema de trabajo y, sobre todo, de reflexión<sup>2</sup>.

### Notas

1. Las diferentes posturas defendidas por historiadores de la antropología y antrólogos historiográficos están bien representadas respectivamente por Stocking (1965) y Kuper (1991). Análisis al respecto en Del Pino (1994).

2. Este trabajo se ha desarrollado dentro del Proyecto «Antropología, política y colonialismo en los Estados franquista y salazarista», subvencionado por la DGICYT (PS93-0001).

### Bibliografía

ARANZADI, T. y DE HOYOS, L. 1899-1900. *Lecciones de Antropología*. Madrid: Romo y Füssell, 4 vols.

CALLEJA, J. 1892. *Necesidad de proteger los estudios antropológicos en nuestro país*. Madrid.

CALVO, L. 1990. «La antropología biológica en Cataluña». *Llull*, 13: 321-348.

—1991. *El «Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya» y la antropología catalana*. Barcelona: CSIC.



—1994. *Tomàs Carreras i Artau o el tremp de l'etnologia catalana*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

—1994a. *Catàleg de l'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya. Materials gràfics*. Barcelona: CSIC/Generalitat de Catalunya.

DEL PINO, F. 1975. «Antropología y colonialismo: anotaciones para el caso español». *Revista Española de la Opinión Pública*, 42: 145-155.

—1994. «Por una historia antropológica de la antropología». En SANMARTIN (Ed.): *Antropología sin fronteras. Ensayos en honor a Carmelo Lisón*. Madrid: CIS, pp. 561-578.

ESTEVA, C. 1969. «La etnología española y sus problemas». En *Etnología y Tradiciones Populares (I Congreso de Artes y Costumbres Populares)*. Zaragoza: Institución «Fernando El Católico», pp. 1-40.

GOICOETXEA, A. 1985. *Telesforo de Aranzadi. Vida y obra*. San Sebastián: Sociedad de Ciencias Aranzadi.

KUPER, A. 1991. «Anthropologists and the History of Anthropology». *Critique of Anthropology*, 11 (2): 125-142.

ORTIZ, C. 1987. *Luis de Hoyos Sáinz y la antropología española*. Madrid: CSIC.

—1988. *Historia del pensamiento antropológico en España: Luis de Hoyos Sáinz*. Madrid: Universidad Complutense.

—1994. «Barras de Aragón, Francisco de las». En ORTIZ Y SÁNCHEZ (Eds.): *Diccionario histórico de la antropología española*. Madrid: CSIC, pp. 139-142.

PÉREZ DE BARRADAS, J. M. 1946. *Manual de Antropología*. Madrid: Cultura Clásica y Moderna.

PERICOT, L. 1975. «Un episodio en la historia de la Etnología en España. L'Associació Catalana d'Antropologia, Etnologia i Prehistòria». *Revista de la Universitat Complutense*, XXIV (97): 13-21.

PRAT, J. 1991. «Historia. Estudio introductorio». En PRAT, MARTÍNEZ, CONTRERAS Y MORENO (Eds.): *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus, pp. 13-32.

—1992. *Antropología y Etnología*. Vol 2 de Reyes (Ed.): *Las Ciencias Sociales en España. Historia inmediata, crítica y perspectivas*. Madrid: U. Complutense/ Caja de Ahorros de Madrid.

SÁNCHEZ, L. A. 1987. «La etnografía de Filipinas desde la Administración colonial española (1874-1898)». *Revista de Indias*, XLVII (179): 157-185.

—1990. «La Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLV: 61-87.

—1994. «Pérez de Barradas y Álvarez de Eulate, José María». En ORTIZ Y SÁNCHEZ (Eds.): *Diccionario histórico de la antropología española*. Madrid: CSIC, pp. 548-551.

STOCKING, G. W. 1965. «On the limits of presentism and historicism in the historiography of the Behavioural Sciences». *Journal of the History of Behavioural Sciences*, 1: 211-218.

# LA PRÁCTICA DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESPAÑA



# DE LA PRÁCTICA ETNOGRÁFICA A LA PRÁCTICA CLÍNICA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO CONTEMPORÁNEO EN ESPAÑA\*

JOSEP M. COMELLES  
Universitat Rovira i Virgili  
Tarragona

## Discursos expertos y homogeneización cultural

Se dice que el proceso de secularización de las sociedades occidentales — que ha conducido al desarrollo de la llamada sociedad civil y del estado democrático—, se construyó sobre las ruinas de una sociedad estructurada en torno a la religión. Tras siglos de oscurantismo, la luz y la racionalidad se habrían impuesto sobre los hombres merced, en buena parte, a la obra de científicos y filósofos. Este lugar común ha sido revisado críticamente y hoy sabemos cuál fue su papel en el contexto de su tarea. Sabemos también que ese proceso de secularización no ha sido el único. En la ciudad antigua hubo otro similar, en que el discurso científico-médico, jugó también un papel decisivo en la legitimación de una nueva práctica política. La hegemonía del Cristianismo se construyó sobre ese substrato secularizado. En ambos procesos, de desacralización-secularización y de sacralización-desacralización, respectivamente, el papel de intelectuales o científicos, de civiles o de religiosos fue tan indiscutible como en la actualidad.

Pensar así el problema permite encarar de otro modo el significado político de los discursos expertos. No es posible pensar en su práctica sólo como en una tarea aplicada, sino también como en una pugna por su hegemonía frente a otros como discursos orgánicos que tratan de situarse como mediadores entre los saberes populares y las clases dirigentes. Aunque sostengan paradigmas universales científicos, filosóficos o religiosos, en la medida en que se proyectan en contextos históricos idiosincráticos —como sucede con la medicalización—, legitiman *formas específicas y particulares* de consenso social y político. Por ello los intelectuales orgánicos no son un colectivo ilustrado sin fronteras, sino grupos corporados locales que comparten ciertas señas de identidad y algunos objetivos comunes, pero cuyas estrategias —en la *polis*, la región o el Estado—, pueden ser divergentes, cuando no contradictorias.

La imagen universal que tratan de proyectar los discursos científicos, filosóficos y religiosos en las sociedades occidentales tienen su correspondencia en las expectativas de universalidad y hegemonía del cristianismo, del pensa-

miento científico, del capitalismo y del estado liberal y democrático. La teoría afirma que el desarrollo de estos últimos conduciría a una sociedad civil integrada cultural, social y lingüísticamente. La realidad ha sido la construcción de un mosaico de estados-nación que recuerda al *cuius regio, cuius religio* y que ha supuesto la hegemonía de unos modelos de práctica social y cultural y la coerción, raras veces la tolerancia, de las disidencias comportamentales y de las culturas minoritarias. El discurso jacobino se ha construido sobre la base de la prioridad en la lucha contra las desigualdades y las prácticas feudales y en pro de los derechos fundamentales de los ciudadanos. En este contexto la gestión de las diferencias culturales fue un problema secundario frente a la necesidad de luchar contra el hambre, la pobreza y la opresión feudal. Escoger esta alternativa era quizás indispensable para que la mayoría de la sociedad aceptase una nueva utopía económica y política y asegurase el consenso necesario para apuntalar la idea del estado-nación. Ir hacia la democracia implicaba elegir entre luchar contra las diferencias sociales o respetar las culturas minoritarias, pero no se planteó casi nunca la posibilidad de avanzar en ambos. En los estados en que este proceso pudo llevarse a cabo, como en Francia, o el Reino Unido, la integración lingüística y cultural fue un hecho. En países como España donde se produjo imperfectamente, el proyecto jacobino puso en evidencia sus limitaciones.

La legitimación de las prácticas políticas se fundamentó en discursos científico-naturales y filosóficos pero topó, inmediatamente con su propia utopía.

¿Igualdad, libertad, fraternidad, racionalidad para quién y hasta dónde? Los filósofos formularon los principios; los científicos, médicos, psiquiatras, criminólogos, antropólogos construyeron sus límites culturales. Excluyeron primero a los considerados irracionales, a los locos y a los delincuentes, más tarde a los considerados salvajes y a los disidentes mediante la noción de libertino o de perverso. Finalmente construyeron un modelo para excluir quiénes quedaban fuera de una sociedad cosmopolita e ilustrada puesto que seguían creyendo en la superstición, el error y la magia.

Algunas minorías culturales, lingüísticas o religiosas, irlandeses, catalanes o vascos, judíos o noruegos, eslavos resistieron a la integración cultural y lingüística en Europa. Algunos de estos colectivos en algunos territorios también habían hecho la revolución industrial y la transición al capitalismo ante ellos, la práctica política del jacobinismo oscila entre la coerción y formas de consenso. Por ello no puede hablarse de pluralización cultural como de un hecho nuevo. Es una constante histórica. Lo nuevo es considerar el derecho a la diferencia de las minorías como un derecho fundamental.

Mi intención en este texto es explorar el papel de los expertos en la construcción del estado jacobino desde la perspectiva de la etnografía. La amplitud de registros de ésta me impide considerarla en su conjunto. Por esto voy a limitarme a las razones por las cuales la medicina, pese a que construye parte de su dimensión orgánica sobre ella, la abandona precisamente cuando emergen una antropología profesionalizada que la toma como bandera.

## Medicina y Antropología

La medicalización suele describirse como un proceso histórico que se inicia en Europa a fines de la Edad Media y que culmina en el s. XIX con la configuración del *modelo médico* (Menéndez 1978), estructurado en torno a un modelo específico de profesionalización.

La historiografía de la Antropología la presenta como una disciplina que se constituye durante la Ilustración y que habla del hombre y de la diferencia, pero que no se profesionaliza hasta el s. XX. Se configura como un modelo de práctica, el modelo *antropológico clásico* caracterizado por una identidad profesional basada en la aproximación personalizada a los problemas y sujetos de investigación mediante una larga estancia de campo; la negación a aceptar la división entre el investigador que obtiene la información y el que lo analiza, el desarrollo de la investigación sobre «otros» culturales (Menéndez 1976, 1991:22), todo ello en un marco rígidamente académico.

Frente a la solidez que representa, para la medicina, una genealogía que remite su modelo de referencia profesional (y no sólo el discurso), a la medicina griega; los orígenes de la Antropología como disciplina son inespecíficos, confusos, y están lejos de ser contextualizados adecuadamente. Su historia «profesional», en cambio, está simplemente por hacer. La historiografía antropológica no parece tener otro objetivo, salvo raras excepciones, que legitimar al modelo antropológico clásico —una opción profesional entre otras posible—, vinculándola a la ciencia positiva y tratando de construir su papel orgánico desarrollando un discus-

ros democrático y liberal sobre la tolerancia y el respeto a la diferencia cultural. La construcción *ex post facto* de una genealogía al modelo antropológico clásico ha significado buscar en el pasado ilustraciones de esa práctica positiva y de ese discurso y convertirlas en una serie de peldaños que conducían *naturalmente* al modelo de profesión actualmente hegemónico.

Mi intención es distinta. Voy a partir de la idea que la práctica etnográfica, aunque haya sido apropiada como rasgo identitario por el modelo antropológico clásico, no fue nunca su patrimonio exclusivo. La etnografía ha sido también fundamental en la elaboración del soporte factual de otras disciplinas, especialmente de la medicina. El proyecto de disciplina antropológica que emerge en el siglo XVIII, como un discurso de vocación científico natural sobre la Humanidad, fue mayoritariamente apropiado, como un discurso y una práctica subalterna, por médicos, juristas, teólogos, psiquiatras y *philosophes*. En torno a un discurso sobre el hombre y sobre los límites entre la naturaleza, la cultura y la trascendencia dirimieron sus pugnas por la hegemonía como intelectuales orgánicos en la crisis del Antiguo Régimen sobre un aparato factual construido sobre la etnografía y la anatomía.

Esto era posible porque la etnografía, como veremos se había convertido en un instrumento de descripción de la realidad que compartían médicos, científicos, pero también religiosos. He aquí como lo expresa un jesuita anónimo que describe las comunidades cristianas de rito no latino en Oriente Próximo y justifica los límites de sus precisiones histórico-etnográficas:

«Acaso los que las lean echarán de menos más prolixa individualidad y extensión; pero háganse cargo que nuestra profesión es de misioneros y no de historiadores. Si San Pablo decía de sí y de los demás Apóstoles, que no era justo abandonar el ministerio de la predicación por atender a las necesidades de la mesa; no nos autorizará su ejemplo para decir con él, en sentido poco diferente del suyo, que no es razón omitamos los Ministerios Evangélicos en las Misiones por ir a hacer averiguaciones que no han de tener más fruto, que el de satisfacer la curiosidad de un número corto de personas?» (Cartas Edificantes y Curiosas 1754:2).

El texto muestra que sabe más que dice. No dice cómo se establece su relación con el sujeto de observación, ni cómo repercute en él su práctica misional. La opacidad de tales escritos, reducidos a un género literario convencional, no nos permite ver su lógica profunda, instrumental. Por eso solemos afirmar que esos etnógrafos son *amateurs* y sus escritos anecdóticos o curiosos, ajenos al rigor académico. No nos preguntamos por su rigor en relación a sus intereses profesionales, ni por su significado en sus disciplinas y prácticas. No nos preguntamos por qué dejan de utilizar esas técnicas, por qué la etnografía sólo se profesionaliza como antropología en un sólo país y se atrinchera en el estudio de los aborígenes norteamericanos, ni por qué en Europa deja de ser utilizada para explorar la realidad inmediata y se reserva, marginalmente, para explorar la lejana.

### Los fundamentos de la práctica etnográfica

La práctica etnográfica es una técnica

de observación de la realidad que se basa en la mirada en el campo durante largo tiempo, orientada por una teoría y una metodología, y que concluye con una narrativa. Estas características, que definen a la antropología actual, están ya presentes en el texto hipocrático *Los aires, las aguas y los lugares*, escrito alrededor del 400 AC (Trat. hipoc. 1986), destinado a orientar a médicos prácticos, respecto a cómo debían organizar y sistematizar sus observaciones sobre el medio, la conducta y el temperamento de las ciudades y pueblos. Ofrece claves de interpretación basados en una teoría ambientalista y una metodología comparativa que permitía avanzar un pronóstico. A diferencia de la etnografía actual, el tratado hipocrático se inscribe en una transformación de la práctica curadora que implica un compromiso directo del médico y su técnica, con el paciente y la colectividad, y una revisión del aprendizaje del médico a partir del trabajo con el maestro, el estudio de los textos y la experiencia a la cabecera del enfermo (Laín Entralgo 1964:33-100).

Como informe de campo se nutre de observaciones minuciosas sobre el terreno: geográficas, climatológicas, faunísticas y botánicas, pero también alimentarias y culturales, y de la observación sobre enfermos particulares. Sobre éstos combina técnicas de observación, con el interrogatorio que da lugar a la historia clínica. Ambas miradas, la general y la particular sustentan su práctica sobre los enfermos: la mirada holística y minuciosa sobre el entorno microsociedad, junto a la experiencia representada por el trabajo junto al enfermo (Trat. Hipoc. 1989).

La difusión de este texto en la antigüedad, y su articulación con otros tratados hipocráticos (López Férez 1986:

14-15) se explica por hegemonía política, social y cultural de la práctica hipocrática que se había constituido como discurso orgánico al naturalizar la etiología de las desgracias y las pestilencias. En este discurso la responsabilidad del paciente sobre su salud se transporta a la del ciudadano sobre sus actos y a la incipiente del gobernante sobre la salud de los más desfavorecidos y que culmina con la institucionalización del médico público.

El discurso hipocrático conecta la práctica etnográfica con la política, y sitúa al médico como mediador entre los saberes técnicos y los saberes populares. Herodoto hizo algo parecido con el discurso sobre la identidad helénica. El primero remite a las condiciones materiales, el segundo a las culturales pero ambos comparten parcialmente la técnica y la metodología (Hartog 1980). En ambos textos lo visto, y lo escuchado — la anamnesis es también una forma de escucha—, constituyen el fundamento del saber, e implican una *presencia* del observador en el terreno que no es accidental, sino sistemática.

Hodgen (1964) considera antecedentes de la Antropología, compilaciones como la *Historia Naturalis* de Plinio, tan frecuentes durante la Edad Media y el Renacimiento. Entre éstas, y los textos hipocráticos, la diferencia reside en la distancia del autor con el objeto: entre quienes parten de observaciones directas y prolongadas sobre el terreno abonadas por una larga experiencia, y quienes se limitan a compilar datos de otros. En ambos el compromiso personal y el político son distintos. Los hipocráticos se proyectan en la práctica médica y política; los compilaciones se construyen una identidad de eruditos.

### Práctica etnográfica y práctica política en la Europa Moderna

El Renacimiento recuperó la etnografía como instrumento para la práctica política. En la España renacentista y barroca —uno de los primeros experimentos de estado moderno centralizado en torno a una burocracia—, las órdenes religiosas la usaron en sus políticas de evangelización, el Estado como instrumento de gobierno. William Christian (1981) ha explorado la información sobre la práctica religiosa contenida en las *Relaciones Geográficas*, y López Piñero (1989: 17-21), ha destacado las influencias del hipocratismo en bastantes de las preguntas de los cuestionarios. Su uso cualitativo, no significa la inexistencia de informes más profundos y sistemáticos. Indica la voluntad de integración de los datos que estaba presente en la mentalidad holística del hipocratismo, y en la idea que la presencia del observador aseguraba la fiabilidad de los datos:

«El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo [sin] que primero conozca de qué humor, o de qué causa procede la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria [y porque] los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene [que] tengan experiencia de las enfermedades espirituales: el predicador de los vicios de la república, para enderezar con ellos su doctrina; y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dijese tocante a su oficio,



conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios (...) Para predicar contra estas cosas [la idolatría y los ritos idolátricos y supersticiones idolátricas], y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas, sin que entendamos; y dicen algunos, excusándonos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para que se los preguntan, ni aun lo entenderían aunque se lo digan». (Bernardino de Sahagún *Historia General de las Cosas de Nueva España* en Palerm 1982:159)

La apropiación de la práctica etnográfica por religiosos y políticos, muestra la influencia de la filosofía natural en política de ambos, y su apropiación de las técnicas del médico:

«Entendiendo lo que importa al servicio de S.M. orden y asiento y conservación de estos reinos del Perú, y para que con más facilidad se pueda plantar la doctrina cristiana y luz evangélica en los naturales de ellos, y para la buena gobernación de sus repúblicas y mirar la orden que se podría dar... demás de ir proveyendo el que esta visita general que voy haciendo en todas las provincias de él hasta llegar a la ciudad de Cuzco, mandé hacer y se ha hecho una Información con número de cien testigos de estos naturales, de los más viejos y ancianos de mejor entendimiento que se han podido hallar». (Francisco de Toledo, *Informaciones acerca del Señorío... de los Incas* en Palerm 1982:230)

Los médicos emplean la mirada sistemática, fría y objetivadora para poner a prueba sus hipótesis, pero no sólo emplean la clínica, sino sobre todo la práctica etnográfica. El género más característico a que da lugar la literatura etnográfica hecha por médicos en la *topografía médica*, monografías de pueblos o ciudades, en las que sus autores reúnen el conjunto de los rasgos característicos del lugar: geología, geografía, flora, fauna, clima recursos, la descripción de la vida material, de las prácticas alimentarias, de los modos de vestir, de los modos de nacer, vivir y morir. Tratan de relacionar lo material con lo social y cultural, el viento y el temperamento. Ofrecen una mirada densa, holística, sobre la realidad que exige un profundo conocimiento local, largo tiempo de observación, una teoría que sustente y estructure los datos. Como en la Grecia clásica el observador combina observaciones generales y comprensivas con la experiencia en la cabecera de los pacientes:

«Un hombre de tino, echa una ojeada sobre todo lo que le rodea, al instante lo reúne bajo un solo punto de vista, nada le escapa, y comprendiendo luego el encajamiento de las partes que componen el todo, deduce de ello incontestables verdades y consecuencias». (Porta 1845:10-11)

Todo ello era útil para situar al médico en un contexto cultural distinto al suyo, y contribuía a afianzar su papel de educador, su compromiso social y político en un proceso de transformación social. Este compromiso personal era inevitable en una profesión conocedora de

los límites de su práctica que estaba construyendo su identidad y buscaba ampliar su espacio profesional en concurrencia con otros curadores (Comelles 1993, 1994). Hasta la presencia masiva de los medios de comunicación social, su hegemonía derivaba de la implantación de prácticas, pedagógico-educativas, basadas en la interacción directa entre el médico y la población, en la larga experiencia compartida:

«Es por la naturaleza de esta relación, que la confianza en el médico es lenta y de crecimiento gradual. No hay duda que la experiencia es esencial para la excelencia; pero independientemente de ello, un largo intercurso personal es necesario para dar a los pacientes el pleno alivio» (Ware 1849:14)

Experiencia intercultural que debe resolver las contradicciones que plantea la distancia cultural y social derivada de la condición de *autoridad* que obliga al observador a algo más:

«Un médico ilustrado puede hacer mucho por promover la religión, la moral y la causa de la educación. Con su ejemplo, y el de su familia, debe ayudar a desarrollar el nivel mental y moral, allá donde esté, y contribuir a la mejora general del gusto y de las artes». (Ware 1849:34).

El experto ha de tomar conciencia de su condición de «distinto» en un mundo de iguales, de anormal en un contexto de normales; de su liminalidad, de la contaminación que supone para los suyos que esté atrapado en otro mundo. Tiene a su favor, frente al antropólogo, que su tarea remite a la vida cotidiana

de los sujetos observados a través de la relación asistencial:

«Debemos volar a nuestros pacientes cuando la mano de la muerte está sobre ellos; no porque podamos resolver sus sufrimientos, sino porque nuestra presencia sirva de apoyo y soporte a sus amigos». (Ware 1849:12).

El paciente o el pecador son interrogados y hablan, el médico y el cura miran, preguntan y escuchan, pero proyectan sobre ellos saberes específicos. Ni el enfermo ni el pecador salen de su medio puesto que el médico o el cura, aunque sean inicialmente extraños acaban formando parte de su vida. La práctica etnográfica une ambos mundos; la distancia crítica emerge de la escritura. Se escribe para que le vean escribir, y para que aprendan de él los que vendrán detrás (Ware 1949). Su carisma de autoridad se construye sobre la base de la hegemonía de lo escrito frente a lo dicho. La etnografía densa permite una mirada más sistemática que la visita puntual o el cuestionario.

La práctica etnográfica fue una práctica subalterna en la actividad cotidiana de unos médicos que se debían a sus enfermos, pero juega un papel decisivo en su compromiso político y reformador. Sobre ella se construye una teoría sobre las relaciones de la enfermedad con la pobreza y las lacras sociales:

«El trabajo es inseparable de la vida de las gentes que tienen a su cargo la noble tarea de cultivar la tierra. En sí mismo dista mucho de ser perjudicial para la salud (...) Cuando los campesinos pueden disponer de alguna propiedad y disfrute de bienes y cuando reciben una

compensación por su trabajo que le permite mantener a su familia, la salud del pueblo florece tanto como la tierra que cultiva (...) Antes que amanezca, después de comer un poco del mismo pan sin fermentar que siempre aplaca a medias su hambre, el campesino está dispuesto para el trabajo. Con su agotado organismo labra bajo los ardientes rayos del sol un suelo que no es suyo, y cultiva una viña que no le ofrece ninguna recompensa». (Frank 1790, en López Piñero 1971).

y se apuntala un discurso político que ofrece la felicidad y el bienestar a partir de la satisfacción de las necesidades materiales: *la población esclava es una población caquéctica* y:

«La pobreza es, en la mayoría de los casos, la causa fundamental de su ignorancia, de su falta de orden e incluso de su libertinaje e intemperancia». (Meyne 1865 *Topographie Médicale de la Belgique*, en Rosen 1984:102)

que sólo la educación y la medicina pueden redimir:

«El estado democrático desea el bienestar de todos los ciudadanos, pues reconoce los mismos derechos a todos. Dado que los mismos derechos generales conducen al autogobierno, el estado tiene el derecho de esperar que todo el mundo, dentro del margen de las leyes establecidas por el pueblo mismo, sepa concebir una situación de bienestar por su propio trabajo. Como las condiciones básicas de bienestar son la salud y la educación, el Estado tiene la tarea de facilitar los medios para mantener y fomentar en lo posible la salud y la educa-

ción mediante la higiene pública y la enseñanza oficial». (Virchow, R. 1848 *Die öffenlichte Gesundheitspflege* en Rosen 1984:215)

La prioridad del estado no es la diversidad, sino la desigualdad.

### Los que bailan con lobos

Los historiadores de la antropología no se han interesado ni por las topografías ni por la práctica etnográfica de los médicos. Han buscado, en su intento de construir una genealogía a la disciplina, textos que puedan presentarse como eslabones de una cadena de la que sólo se conocerían fragmentos. Un buen ejemplo son los informes de la expedición Baudin, organizada en 1893 por la *Société des Observateurs de l'Homme* (Copans y Jamin 1978). Entre ellos hay dos guías para la recogida de datos sobre aborígenes. Uno es el celeberrimo texto de Gérand, que propone a Baudin una nueva metodología de recogida de datos destinada a corregir los errores de la literatura anterior:

«Le premier moyen pur connaitre les sauvages est de devenir en quelque sorte comme l'un d'eux, et c'est en apprenant leur langue qu'on devient leur concitoyen». (Gérand 1978:138)

y que implica unos objetivos específicos:

«O vous qui, portés par un généreux dévouement sur ces rives lointaines, approchez bientôt de leurs huttes solitaires, apparaissez auprès d'eux comme les députés de l'humanité tout entière! (...)

*Portez-leur nos arts, et non nôtre corruption, le code de notre morale et non l'exemple de nos vices, nos sciences, et non pas n'ôtre scepticisme, les avantages de la civilisation et non pas ces abus (...) Assis auprès d'eux, au milieu de leurs f'ôrets désertes et sur leurs rivages ignorés ne leur parlez que de paix, d'union, de travaux utiles; dites leur que, dans ces empires inconnus d'eux, que vous avez quittés pour les visiter, il est des hommes qui forment des voeux pour leur bonheur, qui les saluent comme des frères, et qui s'associent de toute leur âme aux intentions généreuses qui vous amènent au milieu d'eux». (Gérando 1978:132)*

François Péron escribió otra propuesta para el mismo viaje:

*«Une grande expédition se prépare... Des savants de toute espèce vont aller au delà du Tropique du Capricorne, dans des climats presque entièrement inconnus encore, recueillir une ample moisson d'observations utiles. Ce groupe respectable de savants, toutes les sciences ont concouru a le former... La médecine seule, pour une exclusion non moins injurieuse pour elle que funeste à la société (...) n' est point appelée au partage des dangers et des succès d'une si noble entreprise (...) ayons le courage de le dire, serait il moins beau, serait t'il moins utile a la société, d'associer aux naturalistes, chargés de ces recherches importantes, quelques jeunes médecins spécialement destinés a l'étude de l'homme, a recueillir tout ce que les peuples divers peuvent présenter d'intéressant dans leurs rapports physiques et moraux avec le climat qu'ils habitent, leurs mœurs, leurs habitudes, leurs maladies tant externes qu'internes, et les moyens de les prévenir et de les soulager». (Péron 1978:177).*

Solo un médico puede:

*«Déterminer la nature physique du climat, rechercher et préciser son influence sur la constitution organique des peuples qui l'habitent, ainsi que sur le développement de leurs facultés morales et intellectuelles, étudier leurs passions domiantes, en rechercher la cause, décrire leurs occupations, leurs travaux, leurs excercises, détailler en fin tout ce qui peut avoir rapport a leur hygiène». (Péron 1978:178)*

y esa tarea tiene una funcionalidad:

*«Ne serait-il pas utile par exemple de chercher a déterminer à quelle cause ou plutôt a quel concours de circonstances physiques et morales on peut attribuer la santé presque inaltérable et la longévité presque miraculeuse dont jouissent les peuples sauvages ou plutôt les nations qui s'éloignent le plus de la civilisation européenne» (Péron 1978:182)*

El propósito de la etnografía es disponer de una base empírica para la comparación, que pueda emplearse para establecer las relaciones de causalidad que existen entre la civilización y ciertas costumbres y estados de ánimo:

*«En effet, quelle cohorte effroyable de maladies de toute espèce qui n'ont d'autre source que les progrès mêmes de nôtre civilisation...! Délivrez l'humanité de toutes celles qui ne dépendent que de l'entassement des hommes dans des cités trop populeuses; de toutes celles produites par les différents travaux dans les arts; de toutes celles que traîne a sa suite l'étude des sciences elles mêmes...» (Péron 1978:183)*

Concluye solicitando la presencia de *anthropologistes* en la expedición. Péron embarcó con Baudin. El mismo año, Thomas Jefferson escribía, asesorado por Benjamin Rush, las siguientes instrucciones a Lewis y Clark acerca de qué debían observar de los aborígenes:

*«The extent and limits of their possessions; their relation with other tribes and nations; Their language, traditions and monuments; the ordinary occupations in agriculture (...); their food (...); their diseases prevalent among them and the remedies they use (...) and considering the interest which every nation has in extending and strengthening the authority of reason and justice among the people around them, it will be useful to acquire what knowledge you can of the state of morality, religion an information about them; as it may better enable those who may endeavor to civilize and instruct them, to adapt their mesures to the existing motions and practices on those on whom they are to operate».* (En Pearce 1988:106-107, n)

En ambos proyectos la etnografía hipocrática es la garantía para obtener datos fiables. No hay ruptura, sólo continuidad con una práctica bien probada. Interesan los hechos, no el significado de las palabras como proponía Gérando. La mirada fría del naturalista frente a la subjetividad del viajero. El lenguaje sólo es un instrumento destinado a asegurar la penetración de la práctica en el pueblo:

*«a la campagne il doit jargonner le dialecte du canton ou il habite, parce que la mojtirté des paysans n'entendent rien à la langue de leur nation, et avec ceux qui la savent mais qui refusent de la parler, il faut absolument*

*du patois, pur les apprivoiser»* (Munaret 1840:37).

o para asegurar el registro fidedigno de los datos:

*«Tradizioni e pratiche ho riferite quasi colle stesse parole delle donnicciuole e di quanti le credono, le ripetono e le proclamano: spoglie di ornamenti, che accusino l'intervento del raccoglitore. Di questo metodo ho stato scrupolosissimo, memore che siffate materie aut sint ut sunt, aut non sint. Spero frattantoche non si atribuiranno a me principi ed assioni popolari che non mi appartengono».* (Pitré 1896: XIV).

El lenguaje es instrumento de indagación, no objeto de la misma. Los observadores no debían cruzar la barrera simbólica que proponía un Gérando influido por el historicismo cultural y que contemplaba a los otros como una forma de ser nosotros. El científico naturalista y el médico miran una realidad que pretenden no es la suya, para mantener así una identidad profesional que es la base de su carisma. Péron y Jefferson, son conscientes del significado político de su actividad.

Incluso el enfoque ético de la etnografía hipocrática no puede ser ajeno al sufrimiento y al drama cotidiano. El médico rural o en el que trabaja en los suburbios ha de compartir, la experiencia dramática de la enfermedad con sus pacientes, y no puede permanecer ajeno a sus desgracias cuando describe minuciosamente sus condiciones de vida. Por eso muy pronto algunos empiezan a sustituir las interpretaciones miasmáticas por otras teorías que no remiten al substrato natural, al clima o a los vientos, sino a las heridas de la civilización,

a la miseria de los barrios obreros, a la explotación del obrero en la fábrica, a la fatiga derivada de ritmos de trabajo inhumanos y que les lleva a alinearse con los movimientos revolucionarios, o les conduce a militar en partidos obreros (Rosen 1984).

El compromiso del etnógrafo con sus sujetos de observación emerge de otro modo en Norteamérica. La práctica etnográfica sobre los indios tenía inicialmente un sentido específico en la configuración de su identidad como estado-nación:

*«I have tried to recount how it was and what it meant for civilized men to believe that in the savage and his destiny there was manifest all they had long grown away from and yet still had to overcome. Civilized men, of course, believed in themselves; they could survive so they knew, only if they believed in themselves. In America before the 1850's that belief was most often defined negatively—in terms of the savage Indians who, as stubborn obstacles to progress, forced Americans to consider and to reconsider what it was to be civilized and what it took to build a civilization. Studying the savage, trying to civilize him, destroying him, in the end they had only studied themselves, strengthened their own civilization, and given those who were coming after them an enlarged certitude of another, even happier destiny—that manifest in the progress of American civilization over all obstacles»* (Pearce 1988:XVII).

Para esto hacían falta hechos:

*«The idea of savagism was at best and hypothesis which called for proof. Proof required first-hand observation and the close analysis, classification, and summing-up of*

*what had been observed. Facts were collected first-hand, recorded, analysed and conclusions come to. In the end the hypothesis was proved in fact; the savage proved savagism: a symbol bodied forth an idea»* (Pearce 1988:105).

El rigor metodológico en las observaciones lleva a los etnógrafos a trabajar durante años o décadas entre los aborígenes y eso les obliga a compartir las experiencias que derivan de su sometimiento, de su deportación, de sus crisis de desarraigo y desintegración culturales. La mirada fría y distante es posible durante un corto periodo de tiempo. Es imposible cuando se producen relaciones de amistad, de entendimiento mutuo. Morgan, Burke, Cushing y tantos otros desde un punto de partida inicial centrado en la observación objetiva de los hechos acaban adquiriendo un compromiso personal e intelectual con aquellos que inicialmente no eran sino un objeto de estudio y acaban cuestionando los objetivos iniciales de su tarea. Los fríos objetivos estratégicos de Jefferson abren paso a actitudes muy distintas. La biografía de John Gregory Bourke expresa mejor que ninguna la contradicción del etnógrafo, cómo él, un militar comprometido en las guerras indias, construye su compromiso intelectual y personal con sus informantes indios y camina hacia un conciencia de su misión que le aleja de su carrera militar, y que le conduce a la crítica de la política india de Washington (Porter 1986). Pero Bourke, como Cushing o Morgan, son una minoría de observadores de campo. Boas convertirá su actitud en el fundamento de una profesión destinada a explicar orgánicamente la diferencia. La diferencia, entre Estados Unidos y Europa es

que los campesinos y los obreros europeos eran blancos simples, ignorantes y sucios, no negros ni aborígenes.

### La clínica de salón

El abandono de las técnicas etnográficas por los médicos fue paralelo a la hegemonía del método anátomo-clínico durante la segunda mitad del s. XIX. Representa el desplazamiento de la mirada y de la práctica médica de la colectividad al cuerpo individual y su acantonamiento en el hospital. En él adquiere valor la disección, la clínica, la estadística, más tarde el laboratorio. En él disminuye, hasta desaparecer, el compromiso personal con el drama social de la enfermedad.

El método anátomo clínico se construye sobre individuos segregados de su contexto social y cultural. El hipocrático observaba la naturaleza, la cultura, la sociedad y el enfermo; el clínico arranca a su sujeto de observación de la sociedad, y lo sitúa en su espacio profesional. En el modelo clínico, el sujeto observado es un intruso en el espacio del observador. El observador pretende carecer de subjetividad, y no le interesa la de su sujeto. La práctica clínica, y su correlato el modelo médico, deshistorizan la enfermedad, la remiten al subtrato biológico y permiten el apuntalamiento de una práctica política que se basa en la educación individualizada o en la corrección terapéutica de cada caso individual.

La mutación de una actitud a otra puede explicarse en Europa por la posición que médicos, psiquiatras y criminólogos ocupan en la nueva sociedad y por las condiciones en que se ejercen su pa-

pel en un estado ya consolidado en el que ya no son los autores de discursos inespecíficos y generales, sino mediadores en la gestión de problemas sociales. Su papel ideológico se traslada a las sociedades científicas, a la prensa profesional.

El perfil profesional del médico de prestigio empieza a no ser el del médico rural montado a caballo acudiendo al domicilio del enfermo, sino el del profesional urbano, universitario, que controla un servicio hospitalario y puede ser socio de las sociedades antropológicas o animador de las tertulias intelectuales. Estos *clínicos de salón*, también son *antropólogos de salón*.

Se ha caracterizado este modelo de práctica en torno al primitivo y al evolucionismo. Prefiero vincularlo al papel que juega en la construcción del estado la institucionalización académica y universitaria y en la que la academia se constituye en el espacio de reflexión «civil», frente al espacio de reflexión religiosa. Al palacio y a la catedral, el estado moderno opone la Universidad, el Hospital y los museos. En ellos se da la hegemonía de los teóricos y de la práctica institucional, y la condición subalterna de la práctica de terreno. Hay una ruptura entre el intelectual y el científico de institución, hospital o Facultad, y el *practitioner* o el etnógrafo de campo.

La sociedad, la cultura, la vida dejan de ser un espacio en el que se elaboran los conocimientos. En el mejor de los casos se proyectan sobre ella los conocimientos adquiridos en las instituciones. El cuerpo biológico ocupa el espacio del drama doméstico en torno a la enfermedad. El compilador gana la partida al etnógrafo; la pericia del erudito construida sobre la acumulación de

conocimientos sobre la experiencia de la práctica.

La etnografía deja de reflejar el compromiso transformador de los médicos con la sociedad. Se convierte en una tarea marginal con la que algunos médicos de pueblo logran acceder a los premios anuales de la Academia de Medicina aprovechando su afición a escribir (Larrea 1994:75 y ss.) Adquiere un aura de amateurismo mediante la cual misioneros, militares, médicos, juristas o viajeros entretienen sus tiempos de ocio en países exóticos o en la propia Europa. El deber de los académicos consiste en remitir a esos aficionados cuestionarios que encierren los saberes en las preguntas indispensables para completar la información que necesitan para sostener sus argumentaciones con datos comparables. Los rellenan párrocos, maestros o corresponsales y sirven para que intelectuales como Salillas, escriban síntesis.

La ruptura entre quien obtiene los datos y quien los elabora construye una barrera que protege al compilador de contemplación de la realidad, disuelve la consciencia crítica y el compromiso que emergía de la vivencia de la práctica etnográfica. Entre ambos hay la distancia entre la vida y la clínica. El clínico y el criminólogo reifican el sufrimiento mediante la semiótica clínica, la metáfora biológica y modelos de categorización individualizados, y con ello el compromiso se desvanece.

La evolución descrita hacia la práctica de salón se produjo también en España, con cierto retraso. En la segunda mitad del s. XIX se introdujeron en España, del brazo de las disputas acerca del evolucionismo, las ideas antropológicas. El mejor balance crítico de las mismas está

contenido en un vitriólico ensayo de Eulalia Ronzón (1991) en el que pone de manifiesto la condición de disputa sobre el sexo de los ángeles de la antropología académica del XIX, cultivada por médicos, anatomistas y zoólogos. Esta disputa formaba parte del amplio terreno de confrontación ideológica y política en un Estado confesional en el que la Iglesia tenía una posición hegemónica en la enseñanza. La antropología evolucionista era un discurso óptimo, de la mano de la intelectualidad progresista, y republicana porque al final rediculizaba las teorías sobre el origen del mundo de los textos sagrados y los desautorizaba. Pero el acantonamiento de las disputas antropológicas en torno a disquisiciones teóricas sobre el monogenismo y el poligenismo encerró a la antropología en un ghetto, del que nunca llegó a salir. Prueba de ello es que sólo se creó una única cátedra de antropología física en el conjunto de la Universidad española. La antropología de salón fue en la España del XIX apenas una anécdota cultural.

Los obstáculos que impidieron este desarrollo, los atribuí a la confesionalidad del Estado, al papel ideológico-político y militante de la Iglesia durante la Restauración (1876-1931), a la ausencia de una verdadera política colonial, a la militancia republicana de la mayor parte de antropólogos de salón del XIX español, y a las depuraciones ideológicas de la universidad (Comelles 1984). Eran argumentos parciales. Entre 1875 y 1936 la ciencia española asumió completamente los paradigmas derivados de las teorías degeneracionistas, el modelo anátomo-clínico, la criminología lombrosiana, el kraepelinismo. La ciencia española, como la europea de su tiempo mira al cuerpo, no a la sociedad.



El fracaso de la institucionalización de la antropología en España debe relativizarse, puesto que sólo se refiere a la implantación del modelo antropológico clásico. Lo consideré un particularismo histórico (Comelles 1984). Hoy tiendo a pensar que el verdadero particularismo fue el desarrollo del modelo clásico en los Estados Unidos de la mano de Boas y los boasianos. En Europa el modelo clásico fue siempre un modelo subalterno si lo contemplamos desde la perspectiva del desarrollo general de las ciencias y de las universidades. En la España de los años veinte hay quizás media docena de sedicentes antropólogos profesionales; en Inglaterra o Francia quizás un par de docenas a lo sumo. Entre ellos son más frecuentes los Frazer, los Broca o los Mauss que los Malinowski y los Radcliffe-Brown. Los profesionales de la antropología europea están en las facultades de medicina o de ciencias naturales, en gabinetes de dialectología, en departamentos de prehistoria y arqueología. Los folkloristas no cuentan, son aficionados.

La diferencia entre España, y Francia o la Gran Bretaña y España es que los escasos antropólogos franceses y británicos se acaban integrando mejor o peor en un proyecto disciplinar relativamente común en cuanto comparten un objeto de estudio, las sociedades primitivas y asumen la teoría antropológica o recuperan a Durkheim como punto de partida para una antropología funcionalista y positivista. Los españoles formados mayoritariamente en el historicismo cultural alemán o en arqueología no contemplarán ni conocerán esa evolución teórica. Por ello, si consideramos la antropología de salón como un modelo de práctica podemos comprender como

conduce a un modelo de institucionalización específico, pero que tiene una proyección distinta a la que tuvo la antropología clásica, centrada sobre el primitivo, y que en el debate entre la cultura y la biología, optó por la cultura. En Europa, hizo lo contrario para asegurarse una posición universitaria en un contexto en el que se discuten las raíces biológicas y hereditarias de la conducta delincuente, de la locura o de la afiliación política.

### El nacimiento de la etnografía clínica

La hegemonía del cuerpo y de la clínica no significó la desaparición de la etnografía en Europa. Se identifica con el folklore, cuyo objeto de estudio definía Amades en 1959 como:

«...la ciencia que se ocupa de recoger y estudiar la tradición popular y de investigar y catalogar el saber del pueblo y establecer la cultura de los ignorantes, de los analfabetos y de las personas que no han cursado estudios superiores» (Amades 1980:1263)

La educación es la frontera entre la sociedad civil y la sociedad tradicional, es la frontera entre la igualdad y la desigualdad que deben ser vencidas por la educación y el progreso. Pero esta frontera no es nítida:

«A pesar (...) de los avances de nuestra cultura, de las convulsiones sociales, de los modernos descubrimientos de la medicina y de las graves consecuencias que las prácticas supersticiosas acarrearán, no sólo a los individuos sino también a familias enteras no podemos comprender cómo,

en los tiempos presentes, vegeten en los campos de la psicología gallega, los árboles de la superstición y las plantas del curanderismo» (Lis Quibén 1949:18).

Lis Quibén no puede comprender la resistencia a la civilización pero entiende que existe un espacio de contacto, puesto que subsiste un fondo de racionalismo en algunas prácticas. Sin embargo el deber del etnógrafo no es juzgar sino:

«Recoger cuantos datos llegaron a mis manos relacionados con el tema y enunciado del mismo, conservando la pureza con que fueron recogidos, evitando sus mixtificaciones y alejándome de un modo general de críticas y censuras sobre supersticiones por entender que es cometido que incumbe, en primer lugar, a la Iglesia, aun cuando ésta y la Medicina lucharon siempre hermanadas contra ellas» (Lis Quibén 1949:XIII).

Los límites de la civilización moderna no son sólo supersticiones o prácticas mágicas. El etnógrafo delimita su espacio y sugiere a la Iglesia que lo haga con el suyo.

La metodología positivista de Lis Quibén es heredera de Pitre (1896), también médico rural y folklorista y durante cuarenta años uno de los grandes compiladores del folklore italiano, tarea que fundamentó en un trabajo de campo intensivo:

«Por esto estimo que mis treinta años de ejercicio médico han servido para algo y me han puesto en la situación ventajosa de saber qué piensa, qué hace el vulgo en las enfermedades que lo afectan y de que debe considerarse como de

importación reciente de la informe masa de hechos que constituyen el patrimonio médico de las familias (...) primeros apuntes se iniciaron en 1870, y no hubo día sin recoger algun dato, opinión, remedio, etc...» (Pitre 1896: VIII)

El problema que se le plantea, al tratar de ordenar esa masa de datos es que entre ellos se encuentran «supersticiones», pero también prácticas, técnicas o saberes racionales que pueden ser incorporados a la medicina moderna:

«Los recolectores del folklore médico en Italia han sido pocos y se han limitado a recoger remedios comunes a algunas enfermedades comunes. La terapéutica ha sido siempre la preferida y de esa la Materia Médica (la farmacología). Pero ninguno pensó que la terapéutica es una parte de la patología, como esta lo es de la Medicina. El remedio reclama a la enfermedad, y esta reclama a la salud, la cual representa el estado normal, las condiciones fisiológicas». (Pitre 1896:VIII)

Sólo un médico es capaz de discernir la paja del grano:

«*ma sarà malagevole, a mio avviso, il farsi per le pratiche e le credenze mediche da chi non sia medico (...) E la ragione è questa: che in ordine a medicina è difficile ai non medici il distinguere ciò che si considera come pregiudizio da ciò che è scienza, le pratiche d'oggi dalle pratiche di ieri, quella che fu da quella che è superstizione*» (Pitre 1896:VII)

y ello exige un criterio ordenador:

«*senza una classificazione ordinata no si saprebbe concepire una raccolta buona per folkloristi non meno que per medici, i quale*

—nessuno se lo dissimula— non devono dispreziare quel que trovano nelle famiglie popolari, frutto di esperienza per quanto pieno di pregiudizii» (Pitré 1896:IX).

que es fundamentalmente el de la medicina positiva:

«La convivencia de algunos epígrafes parecerá discutible a los médicos y a los no médicos, a unos porque, guardando algunas apariencias presumirán encontrarse frente a doctrinas científicas tratadas de forma más modesta; otros porque imaginarán elevado al lenguaje y rigor científico. Pero todo ese material no puede ir desordenado, y para clasificarlo no puede prescindirse de los criterios de los tratadistas (...). El problema es que a menudo no es posible distinguir, en los términos de una mujeruca, la anatomía de la fisiología y de la fisiognomía, ni es posible distinguir las delimitaciones de esta de las de aquella. Las cosas más disparatadas para nosotros se aproximan para el vulgo de un modo extraño y forman a nuestros ojos una amalgama oscura e irreconocible. Luego, como comparar los pronósticos, los presagios, las adivinaciones, y los juicios que se traen de un órgano dado al mismo órgano. Estas clasificaciones no existen en la naturaleza, las hacemos nosotros» (Pitré 1896: XI)

Pero al mismo tiempo la larga experiencia de campo le hace relativizar el rigor de algunas clasificaciones, y le hace encarar un esfuerzo de comprensión:

«De los hechos patológicos o fisiológicos doy siempre el nombre dialectal siciliano o especial de las islas. Lo ilustro

con palabras, proverbios, fórmulas y con cuanto concurra a aclarar el pensamiento del pueblo en relación a los hechos. Nada es superfluo y nada es descuidado. Una frase incluso sin sentido es un documento vivo de un uso. La frase misma es el recuerdo mismo, reliquia de una vida física y moral de la que nace y en la que participó. Estas frases son de apariencia modesta, a veces demasiado modestas, pero cuántas de ellas pueden hacer nacer las ocasiones de la esperanza o reflejar las pasiones de la vida» (Pitré 1896: XIII-XIV)

La empatía del folklorista con sus sujetos de observación que observamos de forma parecida en Lis Quibén no implica un compromiso específico de denuncia o de hostilidad. El conocimiento etnográfico, la contemplación objetivizada forma parte de un intento de construir *patterns* culturales que permitan establecer unos límites culturales nítidos entre la medicina popular y el modelo médico. Este patrón cultural se presenta como una realidad que desafía al tiempo, que carece de historia y que el avance del proceso de medicalización cuartea y degrada. En este proceso la condición subalterna de estas prácticas se hace más evidente, y los escasos rasgos de significado se desvanecen. Construido en base a un empirismo radical, y limitada su teoría al taxonomismo postivista, su práctica quedaba abierta a cualquiera que tuviese curiosidad, paciencia e interés por ir acumulando ficha tras ficha, hecho tras hecho, y estuviese dispuesto a reunirlos. El folklore pierde su dimensión histórica y dialéctica, la diversidad cultural no es ya una realidad interpretable sino la reificación de la práctica de los ignorantes.

### Gather ye rosebuds while you may

Con la etnografía positivista que renuncia a constituirse en discurso orgánico sobre la diversidad cultural, se cierra la posibilidad de una profesionalización de la antropología como disciplina autónoma en Europa. Lo hace en parte allá donde sustenta un discurso sobre la identidad étnica que permita apuntalar el derecho a la autodeterminación de los pueblos: en el mundo eslavo, en los Balcanes sometidos a las administraciones imperiales. En los viejos estados jacobinos cuyas raíces burocráticas se hundieron en el Antiguo Régimen, la práctica etnográfica fue necesaria para apuntalar políticas en torno a la desigualdad social entendida como el fruto de la pobreza y la ignorancia. Constituida la práctica política en torno a dispositivos complejos de protección social que se inspiran sistemáticamente en los modelos clínicos, no hacen falta etnógrafos holistas que pongan en evidencia las contradicciones sociales, basta clínicos que detecten casos y establezcan terapéuticas adecuadas, o etnógrafos que se limiten a establecer los límites culturales de los procesos que conducen a la sociedad civil. Sólo en sus márgenes algunos etnógrafos podían contemplar salvajes en colonias lejanas desde ghettos académicos.

Contemplo este panorama que nos ha conducido desde las epidemias de la antigüedad pasando por el itinerario iniciático de Bourke o de Cushing, hasta llegar a Pitiré para tratar de comprender cómo la antropología que cuestiona el modelo clásico puede llegar a reformular su práctica en torno al nosotros, si es que podemos pensar realmente que alguna vez ha hablado realmente de los otros. La planetarización de la econo-

mía, las autopistas de la información hacen real la aldea global. ¿Qué debemos mirar de ella? Resulta difícil aceptar que nuestros modelos de práctica profesional no han nacido tanto del rechazo a los excesos de algunos postulados de las escuelas materialistas, como de la necesidad de domesticar la fuerza expresiva y revolucionaria del testimonio etnográfico, de eliminar de él la subjetividad de la experiencia que crea la conciencia sobre uno mismo, y construir una distancia artificial entre el observador y sus sujetos de observación. La Antropología que pudo profesionalizarse eligió un camino entre varios, pero no se planteó las razones que la movieron en ese sentido. Unos se negaron a ver la reserva aborigen en la que describían a los internados a la fuerza; los otros, se negaron a explicar por qué suplantaron la etnografía por la práctica clínica.

Podía haber terminado aquí este papel, cuando removiendo papeles encontré un documento que a mi juicio explica muy bien esas renunciadas. Lo escribió en 1916, mientras Malinowski estaba en las Trobriand convirtiéndose en el Conrad de la Antropología y Boas imperaba en Columbia, Sanchís Banús un neuropsiquiatra kraepeliniano vinculado a la escuela de Ramón y Cajal y militante socialista. Quería comprender y explicar a la sociedad las causas de un hecho banal, cotidiano, en cualquier tiempo, en cualquier ciudad, en cualquier país:

«El abandono de un niño puede revestir multitud de formas distintas entre sí. Hay en primer lugar la orfandad. El hogar del obrero, que tiene como base económica única el trabajo del padre, se deshace muchas veces a la muerte de aquel. La mujer de la clase baja no está

capacitada casi nunca para hacer frente a las necesidades imperiosas del sostenimiento de la familia. Cuando valerosamente quiere luchar con las circunstancias, encuéntrase constreñida a trabajar en las condiciones ominosas, que a pesar de las leyes protectoras, la industria moderna impone a las obreras. Casi empuja a la mujer a extremar su esfuerzo y su propia debilidad orgánica le opone un infranqueable límite, ella pierde la vida arrebatada por cualquiera de esos morbos patrimonio de la depauperación orgánica. Y entonces los niños, no auxiliados por una beneficencia pública jamás basada en el derecho, sino en el más descarado de los favoritismos, hállanse abandonados a merced de toda acción

adversa del ambiente social. Tienen hambre y para satisfacerla procuran casi siempre recurrir a los medios lícitos; cuando estos son ineficaces, todo el inmenso campo del delito ábrese ante ellos. Harto hará, si orientados sus impulsos en el sentido socialmente menos dañino, pasea sus andrajos por la ciudad, rebelde e independiente, porque la vida le enseñó que sólo de su personal esfuerzo debe esperar la satisfacción de sus necesidades» (Sanchís Banús 1916:182).

Los etnógrafos eligieron el laboratorio primitivo y los médicos la clínica porque así no había que soportar lo que veían de su propia sociedad.

### Notas

\* Esta comunicación es una versión reducida, en la que se ha eliminado casi por completo, por imperativos editoria-

les, el apartado crítico, de un texto que será publicado próximamente (Comelles 1996).

### Bibliografía

AMADES, JOAN, 1980. *Folklore de Catalunya. Costums i creences*. Barcelona. Selecta.

CARTAS EDIFICANTES..., 1754. *Y curiosas escritas de las Misiones extranjeras de Levante por algunos misioneros de la Compañía de Jesús, traducidas del idioma francés por el Padre Diego Gavin de la misma Compañía. Tomo Cuarto*. En Madrid, En la Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Consejo Supremo de la Inquisición.

CHRISTIAN, WILLIAM, 1981. *Local Religion in Sixteenth Century Spain*. Princeton, N.J.; Princeton University Press.

COMELLES, JOSEP M., 1984. *Antropología sin Colonialismo*. III Congreso de Antropología. Donosti. Mimeografiado.

—1994. «Fe, carismas y milagros. La sacralización de la práctica médica en la sociedad contemporánea». In: GONZÁLEZ ALCANTUD, A. Y S. RODRÍGUEZ BECERRA (eds.) *Creer y Curar*, Granada, C.I.E. Ángel Ganivet (en prensa).

COPANS, J; JAMIN, J. (Eds.), 1978. *Aux Origines de l'Anthropologie Française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*. Paris, Le Sycomore.

GÉRANDO, JOSEPH MARIE DE, 1978. «Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages» [1803]. In: COPANS ET JAMIN: *Aux origines de l'Anthropologie française*, pp: 127-170.

HARTOG, FRANÇOIS, 1980. *Le miroir d'Herodote. Essai sur la representation de l'autre*. Paris, Gallimard.

HODGEN, MARGARET, 1964. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. University of Pennsylvania Press.

LAÍN ENTRALGO, PEDRO, 1964. *La relación médico-enfermo. Historia y Teoría*. Madrid, Revista de Occidente.

LARREA KILLINGER, CRISTINA, 1994. *Los Miasmas; antropología histórica de un concepto médico*. Tesis de Doctorat, Universitat de Barcelona.

LIS QUIBEN, VÍCTOR, 1949. *La medicina popular en Galicia*. Pontevedra, Gráficas Torres.

LÓPEZ FÉREZ, J. A., 1986. «Introducción a Los Aires, las Aguas y los Lugares». *Tratados hipocráticos II*: 9-38. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.

LÓPEZ PIÑERO, JOSÉ MARÍA (ed.), 1971. *Medicina, Historia, Sociedad*. Barcelona, Ariel.

—1989 *Los orígenes en España de los estudios sobre Salud Pública*. Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo.

MENÉNDEZ, EDUARDO L., 1977. «Nuevos» objetos de estudio de la Antropología». In: *Actas de la XV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, (México), pp. 75-82.

—1978 «El modelo médico y la salud de los trabajadores». In: *BASAGLIA ET ALII: La salud de los trabajadores*, México, Nueva Imagen, pp. 11-53.

—1991 «Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes». *Alteridades* (México) 1(1):21-32.

MUNARET, 1840. *Du Medecin des villes et du medecin de campagne. Moeurs et Science, par le Docteur...* Paris, Germer-Bailliere, Libraire Editeur.

PALERM, ÁNGEL (ed.), 1982. *Historia*

*de la Etnología 1. Los Precursores*. México, Alhambra.

PEARCE, ROY HARVEY, 1988. *Savagism and Civilization. A Study of the Indian in the American Mind*. Berkeley, University of California Press. (1st Edition 1953).

PITRE, GIUSEPPE, 1896. *Medicina Popolare Siciliana*. Torino, Carlo Clausen.

PORTA, IGNACIO, 1845. «*Del verdadero tino práctico. Discurso Inaugural*». Real Academia de Medicina y Cirugía de Barcelona.

PORTER, JOSEPH C., 1989. *Paper Medicine Man*. John Gregory Bourke and His American West. Norman, University of Oklahoma Press.

ROSEN, GEORGE, 1984. «Análisis Histórico del concepto de Medicina Social». En: LESKY, E. (ed.) *Medicina Social. Estudios y Testimonios Históricos*. Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo, pp: 211-271. (First Pub: 1947 *Bull. Hist. Med.* 21:674-733).

SALILLAS, RAFAEL, 1905. *La Fascinación en España. Estudio hecho con la Información promovida por la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid*. Madrid, Imprenta a cargo de Eduardo Arias.

SANCHÍS BANUS, JOSÉ, 1916. «Estudio médico social del niño golfo». In: REY, ANTONIO (ed.) 1990 *Estudios Médico-sociales sobre marginados en la España del siglo XIX*. Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo, pp: 173-195.

TRATADOS HIPOCRÁTICOS, 1986. *Sobre los aires, las Aguas y los Lugares*, II. Madrid, Gredos.

—1989 *Epidemias*, V. Madrid, Gredos.

WARE, JOHN M. D., 1849. *Duties and Qualifications of Physicians. An Introductory Lecture*. New York, John Henry Parker.



# ESTUDIARNOS A NOSOTROS MISMOS: UN PROBLEMA FALSO Y UNA IDEOLOGÍA COERCITIVA

DAVYDD J. GREENWOOD

Department of Anthropology  
Cornell University, USA.

## Introducción

Un número importante de los antropólogos residentes en el Estado Español han llevado a cabo una parte o todo su trabajo de campo en España. Han producido un cuerpo importante de publicaciones, muy loables en el nivel de conocimiento del antropólogo con la región estudiada, su historia, y su complejidad. Los antropólogos extranjeros en España, en conjunto, han estado limitados por sus financiaciones y sus respectivos empleos fuera del país para llevar a cabo trabajos de campo menos frecuentes, pero de una duración bastante larga (un año o más). Sería absurdo para mí, negar la alta calidad de algunos de los trabajos extranjeros, pero deseo expresar mi constante sorpresa, frente a la incertidumbre expresada por muchos colegas y estudiantes doctorales en España sobre la legitimidad «científica» de «estudiarnos a nosotros mismos.»

Anticipando mi argumento, sostengo que el «estudiarnos a nosotros mismos,» (aunque no exclusivamente), lejos de ser una desviación de la trayectoria antropológica, ha sido central al desarrollo global, tanto teórico como metodológico de antropología. Trataré estos temas me-

dante el desarrollo de una modesta crítica filosófica de algunas de las nociones falsas de la ciencia, que se encuentran a menudo entre los científicos sociales. A continuación, vinculo este argumento filosófico al análisis de la desmovilización de la antropología como fuerza social en los Estados Unidos, desmovilización que fue una consecuencia directa de la adopción de un modelo falaz de ciencia, al tiempo que, brevemente intento perfilar las fuerzas que han actuando en la antropología en España en actualidad. Finalmente, trataré de problematizar los significados de «nosotros mismos» en la frase «estudiar a nosotros mismos» para aclarar que el referente de «nosotros mismos» es equívoco socialmente y políticamente.

## Crítica filosófica

Se nos dice que en la ciencia, la objetividad, el uso de muestras, los experimentos controlados, las hipótesis nulas, las pruebas estadísticas, etc. son la muralla que nos separa de nuestra tendencia para creer cualquier cosa que queramos sobre el mundo. Aproximarse demasiado al «sujeto» se presenta como una rece-



ta para el desastre científico, porque se supone que inmediatamente tendemos a sumirnos en prejuicios, en creencias injustificables, y en ambigüedades fruto de nuestras ideologías. O sea, que nosotros, los seres humanos, nos prestamos inherentemente al prejuicio y, por lo tanto, tenemos que desarrollar mecanismos complejos para engañarnos, de manera que podamos ser «científicos.». Tales presupuestos nos sugiere una analogía al mismo pecado original.

Intersubjetividad: No es ninguna novedad que la conducta humana sea estudiada por los seres humanos. Sin embargo, una gran parte del discurso sobre la ciencia social durante los últimos 70 años encubre este hecho tan básico. Sabemos que las relaciones entre seres humanos (incluyendo entre los investigadores y sus sujetos) se basan en la intersubjetividad. Sólo puede persistir si todos los participantes se entregan a la interpretación mutua. También sabemos que este proceso interpretativo está fuertemente condicionado por los contextos históricos y de conducta. Estos hechos ni siquiera fueron nuevos en el tiempo de Aristóteles, así que sumir la investigación social en un misterio, fenómeno que envuelve a las ciencias sociales entre los años 30 y los finales de los años 70, es un problema que, en sí, requiere una explicación.

El rigor/la relevancia: A pesar de su credibilidad aparente y la falta general de críticas capaces de cambiar los comportamientos de la mayoría de los que practican la ciencia social, no veo ninguna base racional que me obligue a creer que, en las investigaciones sociales, el rigor se consigue por medio del distanciamiento y la objetificación del sujeto o bien, entregándose a la negación del ca-

rácter complejo de la relaciones humanas entre el investigador y el investigado. La verdad es que la práctica central de la investigación antropológica, la investigación participante, requiere un tipo de proximidad al sujeto que la sociología, la ciencia política y, la ciencia económica abandonaron hace mucho tiempo. La riqueza de la «thick description» y de la comprensión del tono moral de las ideas complejas que tiene la gente sobre sus vidas ha sido la marca de calidad de la antropología a lo largo de este siglo, apartándonos de las otras ciencias sociales de una manera definitiva.

Hacer investigación que sea «relevante» se considera particularmente peligroso porque nos compromete como seres humanos y no sólo como científicos sociales. Este compromiso nos hace llegar a apetecer un resultado específico al proceso social que observamos. Puede que caigamos en la tentación de intervenir en aquella situación para aumentar la probabilidad del resultado que preferimos. Así que, nos aconsejan cambiar la relevancia por el rigor, porque la búsqueda de la relevancia nos hace actuar de forma irracional. Nos animan a ser científicos más que a estudiar lo cercano, aquello que es directamente relevante a nuestra condición como miembros de la sociedad. Debemos cambiar la acción por la reflexión, porque actuar sobre una situación es alterarla y eso, tal y como se nos señala, es incompatible con el método científico.

No es este el lugar para desarrollar la historia de la distinción entre relevancia y rigor, pero es un aspecto fundamental de la vida en las ciencias sociales académicas. En el área del estudio social aplicado, provoca la negación entre los pro-

fesionales de su propia capacidad de hacer teorización significativa y productiva. Tales argumentos han sido admirablemente desarrollados en los trabajos de Donald Schön (1983, 1991) y Chris Argyris (1985).

Entre las muchas consecuencias lógicas de esta posición se encuentra la que es central para esta presentación: los científicos sociales supuestamente no pueden estudiarse eficazmente a sí mismos o, a su propia sociedad, porque estarán coartados por predisposiciones que le son propias. Una consecuencia lógica de esta creencia es que los antropólogos estadounidenses —y otros extranjeros— que trabajen en España son, por definición, más científicos que sus colegas españoles, dado que, estos últimos, generalmente, estudian la sociedad propia, mientras que los extranjeros han salido de la suya, para llevar a cabo sus investigaciones. De tal manera que la ciencia llega a ser el resultado directo de la distancia viajada para hacer el trabajo de campo. La nulidad de esta visión es evidente para cualquiera de los que hemos tenido la buena fortuna de colaborar con aquellos antropólogos españoles que han hecho trabajo de campo, a largo plazo, dentro del Estado Español (tales como: Julio Caro Baroja, Carmelo Lisón, José Antonio Fernández de Rota, y muchos otros).

Otra razón para no creer que la relevancia compromete el rigor se deriva de mi propia experiencia en la investigación-acción participativa (Greenwood, González, et al, 1992). Cuando la relevancia significa que el investigador se plantea aplicar los resultados de la investigación a su práctica personal en situaciones reales, experimentará directamente la validez de los resultados en su

propia persona y, en las vidas de aquellos cuya situación está siendo transformada. Así, los que hacen la investigación-acción participativa se mantienen, quizás más atentos, a las consecuencias de la calidad de sus datos, que aquellos que hacen sus investigaciones con el objeto de publicar y comunicar sus resultados a otros colegas académicos. Porque, si alguien va a actuar sobre los resultados de su investigación y animar a otros a hacerlo, ¿no tendrá un compromiso más fuerte con el «rigor» de sus datos?

Otra manera de revelar la falacia de esta visión del rigor y la pertinencia es mediante el repaso de las prácticas de los científicos y los mismos técnicos (véase Latour y Woolgar, 1986; Traweek, 1988; Zabusky, 1995). Para ellos, la ciencia es un tipo de la acción, no un tipo de pura intelectualización. El método científico es un comportamiento que requiere el uso de una variedad de instrumentos, entre ellos, los seres humanos. Este método es, esencialmente, un ciclo continuo de acciones que se dirigen hacia la definición de problemas, el desarrollo de hipótesis, la generación de los datos, y la comparación de los mismos y de las hipótesis.

La mayoría de los científicos y los técnicos no son intelectualmente pasivos. El método experimental es en sí mismo una forma sistemática de acción/intervención diseñada para ayudarnos a comprender mejor el funcionamiento de nuestro mundo. (Este argumento está siendo actualmente desarrollado en un libro sobre la investigación de acción por Davydd Greenwood y Morten Levin).

Lo que proporciona la diferencia en el estudio de los seres humanos no es que la ciencia deba dejar de ser una forma de

acción disciplinada, sino que hay muchos más tipos de cadenas de causalidad en las situaciones humanas. La combinación de las causalidades físico-químicas, biológicas, sociales, y culturales las hace más complejas. Sin embargo, estas diferencias no requieren el despliegue de una metodología de investigación que abandone a la ciencia. Las situaciones humanas no son las de los experimentos; son mundos vividos, que tienen unas consecuencias humanas.

Hasta cierto punto, la antropología ha sido consciente del problema, porque ha seguido defendiendo la observación participante como método de investigación, cuando todas las restantes ciencias sociales la habían abandonado (aunque los sociólogos y politólogos la han vuelto a descubrir en años recientes, a causa de la crítica pública hacia la irrelevancia de su trabajo).

Vale afirmar que la observación participante en sí es una forma, aunque limitada, de intervención social. En general, por medio de una ligera perturbación de una situación local con la presencia a largo plazo de un forastero, la observación participante ha producido resultados etnográficos inmensamente ricos, incluyendo muchas visiones contraintuitivas que sólo fueron posibles mediante este proceso de contextualización del comportamiento humano. Es justificable decir que el escudo de honor de la antropología es su negación rotunda a la idea que el rigor se consigue por medio de la descontextualización del comportamiento humano.

La investigación-acción participativa, que incluye algunas formas de la antropología aplicada, sencillamente lleva esta perspectiva más allá, partiendo de la observación participante y llegando a la

acción directa en los procesos de cambio social democrático. Este tipo de actividad rinde resultados etnográficos también, pero lo hace en una forma diferente de conocimientos sociales: "phronesis" o, conocimiento clínico (Toulmin, en prensa). "Phronesis" es el conocimiento social conseguido mediante y, con el propósito directo, de cambiar la situación estudiada. El conocimiento fronético forma la base de la medicina, la psicoterapia, el derecho, y muchas otras actividades, en la cuales, esta forma de conocimiento clínico, el conocimiento para la intervención, predomina.

Un aspecto fascinante del compromiso de la antropología con la observación participante es que la participación siempre está al borde de trasladar al antropólogo al compromiso fronético, de reformar la situación estudiada. El tono, abiertamente moral, de muchas defensas antropológicas de la integridad de las culturas locales, de la «racionalidad» de comportamientos aparentemente irracionales, etc. se explica por medio de esta dimensión fronética.

### **La economía política de ciencia social académica en los EE.UU:**

Cabe preguntarse ¿por qué no predomina el conocimiento fronético en la ciencia social académica si las ciencias sociales se fundaron primariamente para fomentar la comprensión útil de la sociedad? Aparte del deseo loable de vincular intereses locales a las tradiciones internacionales teóricas y filosóficas, creo que la respuesta la hallamos en la economía política de poder, característica en las sociedades industriales avanzadas. De hecho, el enlace íntimo entre la

observación participante y el conocimiento fronético hace a la investigación antropológica, a la vez sospechosa, potencial y socialmente inquietante, dándole a esta relación unas cualidades particularmente problemáticas en nuestra disciplina.

La separación de la ciencia social académica del conocimiento fronético es una construcción social, creada a lo largo de este siglo. No es producto del proceso necesario del desarrollo «científico» de las ciencias sociales. A fin de cuentas, las ciencias sociales se iniciaron en el análisis social dirigido a la reforma del funcionamiento de la sociedad (Greenwood y Levin, en preparación).

La ciencia social, aún en sus incarnaciones decimonónicas, se construyó sobre la base de una postura crítica. Entre otras cosas, documentó las desigualdades sociales y los fracasos de las instituciones públicas. Propuso ideas para mejorar el funcionamiento de esas instituciones y, un segmento importante de las comunidades de economistas, sociólogos, y antropólogos se comprometieron en los procesos de cambio. Pero en el decenio de 1930, la mayor parte de esta actividad se empezó a minar y estas disciplinas experimentaron una bifurcación entre la actividad de estudiar algo con el objeto de comprenderlo versus con el objeto de cambiarlo. Esta transición del conocimiento fronético a la teorización abstracta llegó a ser la piedra angular de las ciencias sociales contemporáneas. Así que los investigadores, anteponiendo la disciplina a este proceso. Necesitados de fondos públicos para sus investigaciones y, dependientes de la tolerancia pública de sus actividades, terminaron por creer que sus visiones teóricas no aplicadas se difundirían por

la sociedad en base a las verdades que encerraban, sin necesidad de que ellos mismos se preocuparan en la aplicación de sus propios conocimientos. En lugar de asumir la responsabilidad de configurar este conocimiento en términos fronéticos, se desarrolló el énfasis de entrenar expertos, de mantener la distancia social de los «temas» investigados, de mantener la «objetividad» y la replicabilidad de los resultados. De estos elementos se conformó lo que vino a ser la visión hegemónica de las ciencias sociales que, se institucionalizó académicamente, con el enorme crecimiento de la universidad moderna en los Estados Unidos y en Europa.

Dentro de algunos espacios limitados, el modelo de la investigación social, dirigida hacia la reforma siguió subsistiendo. Estos profesionales continuaron, pensando que tenían un deber profesional en intentar mejorar la sociedad. Sin embargo, con pocas excepciones (p. ej. John Dewey, Kurt Lewin, Eric Trist), aceptaron esta división de trabajo entre el generador de los conocimientos y el que los aplicaba y, aceptaron definirse como obreros que aplicaban los conocimientos producidos por los «intelectuales». No desarrollaron una tradición robusta propia de teoría y método hasta tiempos recientes y, aceptaron una división, en la cual se colocaron como participantes muy inferiores, mantenidos en su papel mediante su compromiso con el valor moral de su trabajo y su antipatía a la vida universitaria.

¿Qué intereses servían esta complicada división del trabajo académico? Al aislar a las ciencias sociales, académicamente respetables, del foro de la crítica social y de los proyectos de cambio social y al darle fondos que reforzaban

una visión de la ciencia que se fundaba en la separación del rigor de la relevancia social, las sociedades industriales occidentales pudieron emprender una masiva expansión de la investigación social, sin tener que preocuparse por el afloramiento de proyectos de cambio provenientes de los mismos investigadores. A cambio de ello, la aplicación llegó a ser la extensión y la traducción del "saber puro" al "mundo impuro". Y, la información del mundo impuro rara vez llegaría a la academia, para influir en su agenda de investigación.

El que sea necesario, a estas alturas, recontar aquí estos hechos es producto directo de que las ofuscaciones de la historia de la investigación social son tan masivas, como para realmente dejarle a uno atónito. A pesar de algunos excelentes trabajos de George Stocking y otros, la narración propia de los antropólogos sobre su historia disciplinaria parece más bien haber sido producida a través de unos ejercicios de fantasía, que por la investigación en los archivos. Por ejemplo, en el número de Diciembre, 1995 del *American Anthropologist*, mi colega John Borneman crea una historia de la antropología estadounidense que coloca su origen único en la filología internacional, ignorando por completo el trabajo doméstico y reformista de la antropología, como si fuera un pequeño cuento trivial dentro de una narrativa maestra sobre el lenguaje y la cultura, como base de la apoteosis de una escuela contemporánea particular. Tales mistificaciones son más frecuentes que los estudios serios.

Otro mito común es que los antropólogos estadounidenses comenzaron por estudiar sociedades primitivas y cuando estas desaparecieron, pasaron a estudiar

las sociedades campesinas y, ahora, se han visto forzados a estudiar el mundo urbano como consecuencia del fin del campesinado. Tales narrativas fantásticas se toman bastante en serio por gente que tiene la obligación de aprender algo más de la historia de su propio quehacer.

¿Qué papel tiene el estudiarnos a «nosotros mismos» dentro de este contexto? La noción de que no estudiarnos a nosotros mismos sea una dimensión esencial de la consecución de una «ciencia social» forma parte de esta historia. Encarna la extensión lógica de la noción que, la abstracción teórica se gana mediante la objetividad, conseguida por la distancia social. Pero la lógica no apoya el argumento que la distancia, los largos pero, poco frecuentes trabajos de campo, y el uso de teorías y los métodos derivados de unas abstracciones sea el camino real para conseguir resultados científicos, en comparación con el trabajo de campo largo, frecuente o casi continuo, e informado por años de experiencia personal, y los conocimientos personales detallados.

Crear que ser sistemáticamente ignorante, por llegar a un lugar desconocido, con o sin la preparación lingüística necesaria, y armado sólo con los conocimientos obtenidos en los libros de los historiadores y de los antropólogos que han hecho lo mismo, es el mejor camino para llegar a la comprensión científica es, sencillamente, irracional. La misma lógica nos revela que, el ciudadano de un país tiene acceso a unos conocimientos, a la sutileza lingüística, y a los contextos, que pueden enriquecer a las investigaciones de forma evidente. Tratar estas ventajas, en la contextualización del trabajo de campo, como si fueron defectos

sólo superados por la calidad de ser un extranjero, es una idea que nos hace falta años de pedagogía para meter en las cabezas de los estudiantes. Incluso cuando atenta directamente en contra de la lógica, la experiencia, y el sentido común. No se trata de decir que los trabajos de los extranjeros carezcan de valor. Hay muchos ejemplos de estudios excelentes hechos por los mismos. Lo que se afirma aquí es que el estudio antropológico, hecho por un extranjero, es sólo una de las varias modalidades de la antropología y una modalidad que tiene sus ventajas y desventajas características.

#### La antropología en los Estados Unidos:

Como vengo sosteniendo hace ya muchos años, comparar los orígenes y las estructuras de las antropologías dentro de sus contextos nacionales es una empresa importante. Carol Greenhouse y yo, con un grupo de colegas de los Estados Unidos y de España hemos iniciado esta dirección con un estudio comparativo y, nos parece que los resultados nos dan información importante sobre las múltiples influencias de los sistemas político-legales de gran escala en el desarrollo de las profesiones académicas (Greenhouse and Greenwood, en prensa).

He dicho y escrito antes (Greenwood, 1992; 1993a,b,c) que la antropología estadounidense comenzó, entre otras cosas, como la investigación de las condiciones sociales domésticas en los Estados Unidos: la situación de los indios americanos y el sistema de reservas, las relaciones raciales, y las cuotas étnicas y raciales sobre la inmigración. No negamos

que los temas amplios sobre el lenguaje y la cultura, sobre las estructuras sociales comparativas y los sistemas culturales, los orígenes humanos, los orígenes de la agricultura y del estado, etc. eran importantes para los antropólogos; sin embargo, estos temas no desplazaron el enfoque central del trabajo de campo doméstico. En los Estados Unidos, la antropología era el estudio de «nosotros» y también de los «otros.»

Sin embargo, en los años treinta, el ataque ortodoxo de la ciencia social sobre este tipo de compromiso social comenzó a reforzarse y durante los años cincuenta, como consecuencia de la II Guerra Mundial, la antropología se había convertido en el estudio de los «primitivos», los «otros» —aquellos sujetos tan distantes— que los antropólogos sociales apenas tuvieron un papel social en el movimiento para conseguir los derechos civiles para las minorías norteamericanas. La antropología llegó a estar tan alejada del escenario nacional, que las facultades de Literatura Inglesa y Literatura Comparativa y los Programas Estudios Étnicos son ahora los lugares en los EE.UU. donde estos temas, originalmente antropológicos, se tratan y se enseñan.

Yo creo que esta antropología americana dejó de estudiarnos a «nosotros mismos», porque los resultados de la etnografía fronteriza que producíamos eran demasiado críticos en cuanto al racismo, al expolio urbano, y a las prácticas industriales tayloristas que iban expandiendo el capitalismo estadounidense. Nuestras etnografías dieron la voz a algunos de los de abajo y estas voces desenmascararon al poder, dando testimonio de la falsedad del mito de la «melting pot.» (Powdermaker, 1966; Whyte, 1943; Warner, 1959).

Hubo también cuestiones referentes a la propia organización de trabajo académico en esta situación. En el período anterior, los antropólogos frecuentemente se trasladaron entre sus universidades y sus lugares de investigación en los Estados Unidos, llegando a tener años seguidos de experiencia con grupos concretos. Durante el decenio de los cincuenta, esta forma de trabajo se abandonó, en su mayor parte por todos, excepto por los arqueólogos. A cambio, los antropólogos sociales llegaron a ser académicos a tiempo completo, que sólo podría hacer trabajo de campo durante los años sabáticos o algún año con una beca concreta. Estas investigaciones se convirtieron en largas campañas en el extranjero, hechas cada 5-6 años. Los veranos se pasaban en casa, elaborando los resultados de la investigación en el extranjero. Esta forma de trabajo, con sus cargas fuertes de docencia, asesoramiento de los estudiantes, trabajos en los comités de universidad, y en la publicaciones impidieron que los antropólogos aceptaran un compromiso activo en proyectos sociales fuera de la universidad. Es este patrón de trabajo que ha caracterizado mi propia investigación en España y la de la mayoría inmensa de mis colegas extranjeros.

### **La antropología en España: Las perspectivas antropológicas**

Si nos atenemos a cierto tipo de actividad etnográfica y a las reflexiones que se basan en la etnografía, estas comenzaron a perfilarse en España mucho antes que en los EE.UU. Si nos remontamos a las relaciones entre cristianos, judíos, y árabes, ahí están ya presentes algunos de

los ingredientes necesarios. Mas tarde, las «visitas» coloniales, los análisis de las diferencias culturales, creados por la dinámica del sistema de los fueros, y también, los debates sobre la nobleza natural de los indígenas, tocaron temas antropológicos muy relevantes y, a menudo, implicaban el quehacer etnográfico. Durante el período que comienza con los costumbristas y que termina con la llegada de Franco al poder, existieron muchos proyectos que se dedicaban al examen de las diferencias culturales dentro de la Península, a la estructura de los idiomas y dialectos, y que asimismo se refirieron a los tipos de reformas sociales necesarias para detener el declive causado en España por la pérdida de las colonias (Joaquín Costa es un ejemplo, pero de ninguna manera el único).

Dada la noción del régimen de Franco de que, las diferencias culturales dentro de la Península eran una amenaza central para el régimen, no fue nada probable que se pudiera crear una antropología crítica, interesada en los problemas sociales y en las consecuencias políticas de las diferencias culturales. Las dudas de la antropología sobre las alegrías de la vida industrial urbana y, su propensión a dar la voz etnográfica a la gente rural y marginal siempre situó a la disciplina en peligro de pisar terreno prohibido.

Pero, a la vez, el ostracismo de España por los Estados Unidos y por la Europa Occidental después de la Segunda Guerra Mundial y los momentos económicos tan terribles por los que atravesó durante aquella época, hizo que la investigación en el extranjero no fuera nada fácil. Los entonces pocos antropólogos españoles tendían a hacer su trabajo de campo, por su propia cuenta, durante

el verano y otras vacaciones, una práctica que conducía, naturalmente, a una relación con un pueblo a largo plazo. Si hubiera habido financiación de beca, junto con el fomento de los estudios, es muy probable que más de algunos lo hubieran hecho, por lo menos, una parte de sus investigaciones en el extranjero, como lo hicieron Esteva Fabregat y Teresa del Valle, entre otros.

La transición democrática fue un momento clave para la antropología. La nueva constitución hizo permisible hablar abiertamente sobre las diferencias culturales y hasta abogar por su importancia. La creación de las 17 comunidades autónomas, sobre la base de su supuesta coherencia como «comunidades históricas,» fue una invitación abierta a los antropólogos ya consagrados para movilizar el trabajo que habían estado desarrollado, desde hacía años, en torno a estos temas y, para una nueva generación entera de antropólogos a comenzar sus carreras estudiando, no solamente sus personalidades como «españoles» sino también las culturas de sus propias regiones. Aunque muchos no prestaban apoyo directo a la política regionalista con su trabajo, está claro que la transición democrática replanteó la actividad etnográfica como un conocimiento fundamental de este interés social y, creó condiciones el conocimiento fonético desarrollado en el trabajo de campo podrían dar apoyo a una visión de la antropología como, entre otras cosas, una ciencia social reformista.

Así que, la historia del quehacer antropológico en España puede o no haber empezado en las relaciones entre las tres culturas de la Península, pero está claro que ya se había desarrollado durante el período colonial. El fin del siglo XIX y el

principio del siglo XX unió a la antropología con varios movimientos de reforma social y estimuló el desarrollo de los conocimientos fonéticos de los pueblos y las culturas de la Península. La Guerra Civil y el largo dominio de España por Franco redujo a la antropología a un papel muy etnográfico y también limitó bastante el movimiento de los antropólogos fuera de España.

De muchas maneras, aunque el entrenamiento y el realizar trabajo de campo en el extranjero son más comunes ahora, la transición democrática ha reforzado el enfoque doméstico de la antropología, a la vez que lo ha dividido entre las antropologías explícitamente relacionadas con el regionalismo y la antropología que, tocando estos temas, también mantiene un enfoque general en temas antropológicos más amplios, que se conectan con la profesión antropológica a nivel internacional.

### ¿Quiénes somos nosotros?

Cuando el problema de «estudiarnos a nosotros mismos» se plantea al principio, parece evidente a quién se refiere. Pero «nosotros» no es, de ninguna manera, un concepto claro. ¿Estábamos los antropólogos estadounidenses estudiándonos a nosotros mismos cuando trabajábamos en las reservas de los indios?. ¿Estábamos estudiándonos a nosotros mismos al investigar en los barrios bajos de Boston o cuando trabajábamos en una ciudad industrial o en una fábrica en el noreste del país? En casi ningún caso estábamos trabajando sobre la gente de nuestra misma etnicidad o clase social. Ni siquiera podríamos decir que estábamos analizando a los ciudadanos es-



tadounidenses, porque hasta hace no mucho, a los indios americanos no se les concedía ciudadanía ni pasaportes y, muchos de los obreros estudiados eran inmigrantes recientes. Así que el estudiarnos a nosotros mismos se refería a varias cosas, incluyendo el estudio de los grupos marginales en nuestra propia sociedad, la asimilación de los inmigrantes, y los impactos de la «modernidad» sobre la vida social. Tampoco había una conexión directa entre estudiarnos y ser políticamente activos. Muchos en aquella generación de antropólogos trataban a sus sujetos como objetos etnográficos muy distantes. Otros, los percibían como la demostración de los males sociales que sufrimos.

¿Es estudiarnos a nosotros mismos una actividad diferente en España? Pienso que sí, porque el «nosotros» de los reformadores del principio de siglo tenía que ver con una sociedad liberal, dentro del ámbito europeo, basada en una visión de la democracia social. El nosotros durante el período de Franco cambió profundamente. En cierta manera, pasó a ser algo privado, «mi pueblo natal» que a tantos españoles les sigue tirando. También el nosotros era la cacofonía de la «imponderabilidad» etnográfica de la vida de los pueblos, contrapuesta al concepto de la modernización dentro del discurso de las ciencias sociales. Y ahora, el nosotros es otra cosa totalmente distinta. Una de las voces para mí más llamativas para definir el nosotros de España ahora es como «habitantes del estado Español».

Muchos antropólogos estudian y, a menudo, problematizan la diversidad entre y también dentro de las 17 comunidades autónomas. Sus estudios se pueden dividir en los trabajos que tienen

unas metas antropológicas y que se relaciona con los discursos antropológicos domésticos e internacionales y, los trabajos que tiene como principal enfoque, apoyar el creciente sentido de identidad étnica. Los dos enfoques pueden dar pie a la creación de conocimientos fronéticos como consecuencia del fuerte nexo que existe entre los datos de cualquier investigación antropológica y los problemas de los derechos políticos en las comunidades autónomas. Otros «nosotros» son las poblaciones marginales y los que no tienen una voz pública pero que siguen siendo «habitantes del estado Español»: los gitanos, los inmigrantes ilegales, los drogadictos, las víctimas de la SIDA, las prostitutas, los barrios pobres de las ciudades grandes, los participantes en la economía informal, los inmigrantes de una comunidad autónoma que viven en otra, las comunidades que sufren los traspasos de agua de su zona a otra y que sufren de una degradación ecológica, los que necesitan la entrega de servicios sociales, la asistencia sanitaria y social para los ancianos, etc. Aquí la voz fronética de la antropología es clara y los motivos que informan a la investigación son explícitamente reformistas. Desde luego, hasta cierto punto, estos antropólogos tienen el papel de recordar a un país que, ya quiere verse como una federación de comunidades autónomas, que siguen existiendo problemas sociales globales, problemas de clase y de opresión en todas partes del estado español.

**¿Por qué no es científico el estudiarnos a nosotros mismos?**

Vengo sosteniendo el argumento que la lógica de la investigación social re-

quiere una relación combinada de dimensiones subjetivas y objetivas. El aparente rigor de la objetividad realmente imposibilita el intento de estudiar a un ser humano de manera que pueda producir explicaciones sensatas de su comportamiento.

Desde mi punto de vista, la razón principal para evitar el estudio de nosotros mismos está en que tal trabajo nos imposibilita la objetividad. Pero, como este tipo de objetividad, tan estrecha, no es deseable científicamente, está claro que se trata de un camino falso. Además, las condiciones de la investigación cuando nos estudiamos a nosotros mismos son más favorables que las condiciones típicas que nos afectan cuando estudiamos a los «otros»: mejores conocimientos lingüísticos, históricos, y geográficos, una apreciación más clara del contexto cultural, y un trabajo de campo que puede seguirse a lo largo de muchos años. Parece razonable pensar que estas ventajas no se superan automáticamente cuando llega un extranjero, frecuentemente con menos dominio lingüístico y menos conocimientos del contexto para pasar 12 meses haciendo trabajo de campo, seguido por una vuelta a su país y una ausencia del pueblo durante muchos años. En su peor cara, la objetividad del forastero es meramente la ignorancia rigurosamente producida. Cuando es un trabajo bueno, puede producir una perspectiva etnográfica informada por una vida pasada en otra sociedad y en otro contexto y este contraste, de vez en cuando, es realmente útil.

Una vez que nos hemos librado del problema falso de estudiarnos a nosotros mismos, tenemos que enfrentarnos con la necesidad de explicar por qué una visión tan contraintuitiva ha llegado a

ser tan popular dentro de nuestra disciplina. En este trabajo, yo he sostenido el argumento que hay dos causas básicas. Primero, la antropología, al dar una voz etnográfica a la diversidad y complejidad de la vida cultural, desenreda mucho de los discursos ideológicos del estado modernizador, homogeneizador, y burocrático. Segundo, la investigación antropológica, como se basa en la observación participante, a menudo resulta en conocimientos frónéticos, por medio de los cuales, la complejidad de la vida social y cultural se acompaña de un deseo de mayor grado de justicia, de reforma social, que sería una consecuencia directa de enfrentarse con seriedad a las condiciones sociales puestas al descubierto por el trabajo de campo. Así que la investigación antropológica, a mi juicio, está siempre en la frontera de los temas de los derechos civiles y las reformas, aún cuando el antropólogo mismo no se relaciona directamente con ningún grupo que busca el poder.

En los Estados Unidos y en España, estas tensiones se desenvuelven de manera distinta, porque ocurren dentro de unos regímenes nacionales muy diferentes. La sociedad norteamericana está casi sistemáticamente ciega al conflicto de clases e intenta convertir todos los problemas sociales en problemas de las minorías étnico-raciales. España, con sus políticas del estado europeo del bienestar, al menos, en cuanto a la asistencia sanitaria y social, reconoce claramente los problemas de conflictos de clase social. Sin embargo, en los últimos 15 años ha intentado convertir una gran parte del conflicto social en problemas de política geográfica, y no de economía política. Estas dos configuraciones nacionales distintas crean distintas tensiones y

oportunidades para la antropología. Sin embargo, las investigaciones antropológicas siempre están al borde de revelar las complejidades y las injusticias que se encuentran bajo la superficie de estos esquemas nacionales tan coherentes.

¿En qué momento dejamos de estu-

diarnos a nosotros mismos y pasamos a estudiar a los otros quienes conviven en nuestras sociedades? La alteridad no es una cuestión ni de geografía ni de rigor; es una cuestión de método y de las intenciones sociales de los investigadores y se debe tratar así.

### Bibliografía

ARGYRIS, CHRIS, ROBERT PUTNAM, DIANA MCCLAIN SMITH, 1985. *Action Science*, San Francisco.

JOSSEY-BASS. BORNEMAN, JOHN, 1995. "American Anthropology as Foreign Policy", *American Anthropologist*, 97, No. 4: 663-672.

GREENWOOD, DAVYDD, 1992. "Las antropologías de España: una propuesta de colaboración", *Antropología* Vol. 1, 3: 5-33, y "Repuesta a los comentarios sobre el artículo": 125-142.

—1993. "Cultural Identities and Global Political Economy from an Anthropological Vantage Point". FRED AMAN, JR., editor, *The Globalization of Law, Politics and Markets: Implications for Domestic Law Reform*, *Indiana Journal of Global Legal Studies*, Volume 1, Issue 1, 101-117. 20.

—1993. "Mayorías contra minorías: la violencia cultural y el papel de la antropología social", en JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ DE ROTA MONTER, ed., *Etnicidad y violencia*, Servicio de Publicaciones, Universidade da Coruña, La Coruña, pp. 177-194.

—1993. "Protection of Minority Populations, in The Conflict between Human Rights and National Sovereignty", *Proceedings of a Symposium*, Institute for African Development, Cornell University, pp. 29-34. GREENWOOD, DAVYDD and JOSÉ LUIS GONZÁLEZ (with JU-

LIO CANTON ALONSO, INO GALPARSORO MARKAIDE, ALEX GOIRICELAYA ARRUZA, ISABEL LEGARRETA NUIN, AND KEPA SALABERRIA AMESTI).

—1992. *Industrial Democracy as Process: Participatory Action Research in the Fagor Cooperative Group of Mondragón*, Assen-Maastricht, Van Gorcum Publishers. Greenhouse, CAROL and DAVYDD GREENWOOD, eds.

—*Forthcoming Democracy and Difference: Law, Politics, and Ethnography as Cultural Practice in the United States and Spain*, Albany, State University of New York Press.

GREENWOOD DAVYDD and MORTEN LEVIN. *Participatory Action Research: An Introduction* (en prensa).

LATOUR, BRUNO and STEVE WOOLGAR, 1986. *Laboratory Life*, Princeton, Princeton University Press.

POWDERMAKER, HORTENSE, 1966. *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist*, New York, W. W. Norton.

SCHÖN, DONALD, 1983. *The Reflective Practitioner*, New York, Basic Books.

SCHÖN, DONALD, ed., 1991. *The Reflective Turn*, New York, Teacher's College Press.

TOULMIN, STEPHEN. *Proceedings of the Aske Conference*, Amsterdam, JOHN BENJAMINS (en prensa).

TRAWEEK, SHARON, 1988. *Beamtimes and Lifetimes : The World of High Energy Physicists*, Cambridge, Harvard University Press.

WARNER, W. LLOYD, 1959. *Industrial Man: Businessmen and Business Organizations* New York, Harper.

WHYTE, WILLIAM FOOTE, 1943. *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*, Chicago, The University of Chicago Press.

ZABUSKY, STACIA, 1995. *Launching Europe*, Princeton, Princeton University Press.



# LA MARGINALIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA Y SU INCIDENCIA EN LA HISTORIA DISCIPLINAR Y LA PRÁCTICA PROFESIONAL

LLORENÇ PRATS

Universitat de Barcelona

Esta comunicación no expone el resultado de ninguna investigación en concreto ni da cuenta del estado de las indagaciones y los debates acerca de un determinado problema científico. Plantea únicamente, con todo el atrevimiento pero también con toda la modestia del mundo, algunas cuestiones que se me han reproducido insistentemente a lo largo de mi trayectoria como investigador y docente, y que, en la medida en que presumo que pueden ser de interés general, propongo al colectivo disciplinar y profesional del que formo parte, como elementos para el diálogo y el contraste de pareceres, uno de los objetivos fundamentales, a mi entender, de nuestros congresos.

Mi tesis, por así decirlo, se divide en dos partes. En la primera, constato la marginalidad de la antropología española en tres sentidos: respecto al desarrollo científico de la disciplina en el mundo; respecto al resto de las ciencias sociales en España; y respecto a las principales preocupaciones de la sociedad española y a la imagen que nuestra misma sociedad tiene de nuestro quehacer. En la se-

gunda, sostengo que esta marginalidad ha influido tanto en el tipo de historia de la antropología que hemos practicado (caracterizada, en parte por lo menos, por el presentismo, el ancestralismo, el afán de legitimación, la fragmentación, la descontextualización y el amateurismo), como en la práctica profesional que hemos desarrollado (aquí me voy a centrar en nuestra incapacidad, hasta el momento, para, en primer lugar, crear y consolidar un mercado para la práctica liberal de la profesión; en segundo lugar, introducir la antropología en los niveles de enseñanza no universitarios; y, finalmente, mantener una presencia suficiente y una imagen clara y adecuada de nuestra disciplina en los medios de comunicación).

La marginalidad actual de la antropología española se debe en gran parte, a mi entender, a su singular historia reciente, es decir, desde finales de los años sesenta hasta la actualidad. No voy a dar mi versión particular de estos años que, en mayor o menor medida, todos hemos vivido, por dos razones: primero, porque tengo el firme convencimiento

de que en lo único en que íbamos a coincidir plenamente es en no reconocernos en cualquier posible relato que al respecto se pueda hacer; y, segundo, porque no quisiera que esto contribuyera a desviar la atención de los que pretendo que sean los objetivos centrales de mi aportación a este simposio. Voy a proponer, por tanto, tan sólo algunas ideas muy generales respecto a este periodo, en las cuales supongo que tal vez sí podemos estar mayoritariamente de acuerdo.

Pienso que el devenir de la antropología en España durante estas casi tres décadas ha estado marcado por dos hechos decisivos:

En primer lugar, una ausencia de magisterios claros y permanentes, lo cual, a mi entender, ha tenido como consecuencia un cierto desarraigo teórico y metodológico, la imposibilidad de crear escuelas, de entretejer corrientes estables y la consiguiente atomización de las trayectorias individuales, sólo galvanizadas en ocasiones por algunos programas interiores (sobre todo en los primeros tiempos) y por algunas influencias extranjeras.

En segundo lugar, una inserción académica posibilista y oportunista (valga el símil naturalista), desarrollada en centros completamente diversos, en departamentos habitualmente mixtos, sin una titulación propia hasta fechas muy recientes, aprovechando las coyunturas de los planes de estudios ajenos y los crecimientos producidos, ya sea por la propia expansión de los estudios universitarios ya sea por el atractivo que para ciertas generaciones de estudiantes ha podido representar nuestra disciplina. Este hecho ha tenido también sus consecuencias:

Un reclutamiento del profesorado universitario basado durante bastantes años en la disparidad de procedencia

disciplinaria y en la intermitencia de los crecimientos. La necesidad de homologación y reciclaje que hemos vivido mayoritariamente con mayor o menor intensidad. Una tardía consolidación profesional debida en gran parte a la desestructuración de la universidad española hasta la promulgación de la L.R.U. (pero también a la necesidad de compaginar durante muchos años nuestros propios procesos de formación y de investigación con una carga docente considerable). Y, finalmente, la consolidación profesional de un profesorado mayoritariamente joven que cierra prácticamente las puertas de la universidad durante muchos años a los jóvenes doctorados, lo cual es más grave no existiendo como no existe en nuestro país una estructura de investigación paralela lo suficientemente sólida y en la cual la antropología tenga un cierto peso.

No creo que haga falta extenderse en otras consideraciones (aunque se podría hacer) para relacionar nuestra historia reciente con la marginalidad de nuestra disciplina respecto a las grandes corrientes de la antropología mundial, a la vida académica española y a nuestra presencia en la sociedad en general.

Tomo la noción de marginalidad en una acepción formalmente paralela pero, en la realidad, sustancialmente distinta, de aquella que se suele asociar a la exclusión social de determinados grupos. Por oposición (o complementariedad) a la marginación, entiendo la marginalidad como condición de, como virtualidad, y siempre en referencia a un núcleo central de integración y hegemonía, ya sea éste las corrientes principales de la antropología mundial, o las ciencias sociales académica y públicamente consolidadas de nuestro país. Podríamos hablar, tal vez,

de periferia, pero prefiero distinguir ambas nociones en la medida en que pienso que en la periferia se tienden a organizar espacios propios y en cierta manera autónomos, mientras que en la marginalidad no, en tanto que ésta implica, además, una dependencia del centro. La marginalidad comporta también la condición de accesorio, prescindible o sustituible. En este sentido, tengo la firme convicción, supongo que compartida por muchos colegas, de que la desaparición de la antropología española no alteraría para nada el desarrollo mundial de la disciplina, provocaría tan sólo unas mínimas correcciones en los planes de estudios y la distribución de alumnos en las distintas universidades y pasaría desapercibida a nivel social. ¿Puede decirse lo mismo de otras ciencias sociales? Tal vez: la historia, por ejemplo, acaba de sufrir una reconversión académica de una magnitud importante, pero sospecho que, a pesar de todo, las diferencias (no sé si sólo de grado) son importantes: ¿Podemos imaginar una sociedad sin historia, sin economía o sin sociología con la misma facilidad que podemos imaginar una sociedad sin antropología? En cualquier caso, voy a centrarme en nuestros problemas.

Decía que la antropología española es marginal respecto al desarrollo científico de la disciplina en el mundo, y esto es así globalmente, a pesar de la presencia individual notable y creciente de algunos de nuestros colegas en foros internacionales de todo tipo. No creo que para certificar esta evidencia sea preciso recurrir a grandes indicadores. Nuestra marginalidad científica afecta incluso aquellos campos que parecen sernos más próximos y propios: podría decirse, por ejemplo, tal vez injustamente, que en un

país como España, no hemos sido capaces de explicar colectivamente y en un nivel de formalización digno de figurar en todos los tratados sobre el tema, las transformaciones agrícolas y el desarrollismo, o el papel de los nacionalismos en la vertebración de la sociedad democrática, a pesar, insisto, de las valiosísimas aportaciones personales. No creo que se trate sólo de una cuestión de lengua, sino también de madurez y de presencia colectivas, por lo menos.

Decía también que la antropología española es marginal respecto al resto de las ciencias sociales en España, y esto se constata, por una parte, a nivel académico, en el lugar que ocupamos dentro del catálogo de titulaciones (aunque en cierta forma nos favorezca), en las convocatorias de los planes nacionales de investigación y en la escasa demanda institucional de informes antropológicos a pesar de que en nuestra sociedad se dan algunos problemas ciertamente acuciantes que se refieren a algunos de nuestros objetos de estudio más propios y constantes. ¿Es aventurado pensar que, con un mayor peso curricular, con un mayor prestigio allende nuestras fronteras y con una mayor unidad alrededor de algunas pocas figuras incontestables, nuestra situación sería otra?

Decía también que la antropología española es marginal respecto a las principales preocupaciones de la sociedad española y a la imagen que esta misma sociedad tiene de nuestro quehacer. Son dos aspectos que se alimentan mutuamente y que, a la vez, dependen de los anteriores. Si la sociedad piensa que solamente estudiamos esqueletos, o, en el mejor de los casos, fiestas y supersticiones, sólo nos requerirá para ello, y si nosotros, con nuestra actitud y con nuestra



incapacidad para participar (aun sin ser invitados) en los debates de cuestiones realmente importantes, no lo desmentimos, esta imagen, y la situación subsiguiente, se irán reproduciendo. ¿Es que acaso no creemos en la capacidad de la antropología para aportar alguna luz a los problemas más candentes de nuestra sociedad?

Pero estoy adelantando conclusiones. Retengamos por el momento tan sólo, si parece clara, nuestra triple marginalidad (científica, disciplinaria y social), hija, a mi entender, como he intentado explicar, de nuestra historia reciente. He propuesto que esta marginalidad ha influido (quizás debería añadir que decisivamente) en el tipo de historia de la antropología que hemos practicado y en la práctica profesional que hemos desarrollado.

La historia de la antropología en España (que ha pretendido ser, o se ha convertido, casi sin excepciones, en historia de la antropología española) ha sufrido, a mi entender, dos vicios fundamentales en torno a los cuales giran todos los demás: lo que podríamos llamar el *melting-pot* disciplinario y el regionalismo particularista. Lo que llamo *melting-pot* disciplinario se refiere a la arraigada costumbre de considerar como historia de la antropología a la historia de otras disciplinas (como el folklore, la filosofía, el derecho o la medicina, por ejemplo), que de hecho no lo son más que desde una proyección presentista de nuestros intereses y procedimientos disciplinarios. En general, estas disciplinas nos han interesado en la medida en que contenían reflexiones acerca del fenómeno humano que más tarde o por otros caminos ha tomado también la antropología, o bien porque aportaban conoci-

mientos etnológicos que nos permitían reconstruir o completar determinados aspectos de la cultura en el pasado. De hecho, estas exhumaciones (que en otras condiciones, estudiadas en sus contextos sociales e intelectuales, podrían ser extraordinariamente interesantes) nos han servido básicamente para recuperar ancestros y legitimarnos académica y socialmente, siempre de una forma selectiva, según los intereses y las orientaciones de cada cual. Este problema se ha agravado cuando se han intentado reconstruir las historias de la antropología regionales (autónomas deberíamos decir) de una forma generalmente estanca (particularista) y mediante genealogías imposibles que reunían a folkloristas con médicos anatomistas y políticos regeneracionistas sin el menor titubeo. Lo curioso es que parte de esta obra, por lo menos, se ha hecho involuntariamente (no otra). Por no poner otro ejemplo, en mi caso, yo no he pretendido jamás hacer historia de la antropología, sino evaluar críticamente las fuentes disponibles para el estudio histórico de la cultura en la edad contemporánea, lo cual me ha llevado a estudiar a los folkloristas y a los médicos higienistas (entre otras tradiciones disciplinares posibles). En las obras que he publicado al respecto he intentado dejar bien claro que se trataba de disciplinas distintas de la antropología, aunque aportasen interesantes materiales etnológicos e incluso, a veces, reflexiones sobre la cultura, pero, a pesar de todo, no han escapado a su suerte de formar parte del *melting-pot* al que me refería. Por otra parte, en la medida en que, con frecuencia, las motivaciones que han conducido a determinado autor a hurgar en fuentes históricas no han sido su interés por la historia

de la disciplina ni de la profesión, ni tan siquiera de las ideas sobre el hombre y la cultura, sino necesidades instrumentales relacionadas con otros objetos de investigación (del parentesco a las fiestas populares), la historia de estas diversas disciplinas se ha visto aquejada de fragmentación, discontinuidad y falta de planificación en definitiva, así como, con muy honrosas excepciones, de un acusado amateurismo.

No creo que este camino nos lleve a ninguna parte más que a una creciente confusión (hay ejemplos recientes que desbordan lo imaginable). Por eso, como ya hice en el congreso de Granada, propongo un esfuerzo colectivo para emprender una historia de las ideas antropológicas en España (llamémosle así) no centrada en disciplinas ni en tradiciones regionales sino en problemas abordados en una perspectiva transdisciplinaria y transregional y con gran rigor y solvencia. Sólo cuando hayamos estudiado (como lo han hecho, por otra parte, otros científicos sociales) un número suficiente de problemas relevantes acerca de esa historia de las ideas antropológicas en España, estaremos en condiciones de elaborar, tal vez, algunas síntesis y generalizaciones, a las que nos hemos librado precipitadamente. No es una profesión de empirismo, por supuesto, sino una demanda de clarificación conceptual, método y rigor.

La práctica profesional de la antropología en España ha sido incapaz hasta el momento, he dicho, de crear y consolidar un mercado para la práctica liberal de la profesión, introducir la antropología en los niveles de enseñanza no universitarios y mantener una presencia suficiente, clara y adecuada en los medios de comunicación. Los tres aspectos (el

tercero en la medida en que es en buena parte responsable de nuestra imagen pública) se refieren a un problema extremadamente grave y sangrante: la imposibilidad de las nuevas generaciones de antropólogos de desarrollarse profesionalmente teniendo en cuenta el bloqueo generacional (por lo menos) en la reproducción del sistema universitario.

Todos los aspectos se interrelacionan, pero nuestra incapacidad para crear y consolidar un mercado para la práctica liberal de la profesión tiene mucho que ver, entiendo, con la propia consolidación académica de las generaciones que actualmente estamos en la universidad. Creo, y lo puedo avalar por lo menos con mi propia experiencia en el campo del patrimonio, que el mercado laboral extrauniversitario no puede, en ningún caso, ser abierto por los nuevos licenciados o doctorados, sino por los propios antropólogos académicos. El primer obstáculo que presenta la creación de un mercado laboral para los antropólogos es la mala imagen (o la imagen errónea) y la indefinición social de la disciplina, lo cual genera desconocimiento y desconfianza: no hay demanda. Por lo tanto, el antropólogo, al margen de otras medidas, debe generar productos (en su sentido más amplio) y tener la capacidad de venderlos y de dejar satisfecho al cliente para que se produzca, mantenga y amplíe la demanda. Es así como funciona la economía de mercado. En primer lugar, es evidente que esta capacidad (de vender), al margen del producto y de su adecuación a las necesidades del mercado, está en relación directa con el currículum (la solvencia) del ofertante. En segundo lugar, los tropiezos que sin duda se van a producir en el desarrollo del producto, así como su posible fracaso

so final, no pueden ser asumidos sin unas mínimas garantías por quienes van a cifrar en él todas sus expectativas profesionales, el producto requiere un mínimo rodaje para corregirlo, mejorarlo y estudiar su viabilidad. Todo este proceso lo deberíamos asumir los antropólogos universitarios que somos los únicos que reunimos todas las condiciones para hacerlo. Y, sin embargo (salvando, como siempre, honrosas excepciones), cuando no ignoramos el tema y nos concentramos en nuestras propias investigaciones o lanzamos a jóvenes licenciados a explorar nuevos campos sin más garantía que nuestra intuición, nos limitamos a promover programas de doctorado (cuando sabemos positivamente que las puertas de la universidad están cerradas) o cursos de postgrado y másters, muy rentables para los departamentos pero mucho menos para quienes cifran en ellos sus esperanzas de profesionalización, porque, al margen de que esos cursos se producen desde ese mismo planteamiento intuitivo al que aludía (dentro de poco tiempo veremos los índices de colocación), el mercado laboral actual requiere más de la flexibilidad que de la especialización, o, por decirlo así, de una especialización flexible o sucesiva, a la que, nuevamente, estamos mucho más capacitados para responder los antropólogos universitarios que los parados, a menos que no piensen invertir todas sus ganancias en un reciclaje perpetuo. Abrir un mercado para el ejercicio libre de la profesión de antropólogo requiere, pues, antes que nada, nuestro propio compromiso.

Un caso especial y de singular importancia para nuestra profesión lo constituye la total ausencia de la antropología en los niveles de enseñanza no universita-

rios. No parece éste el mejor momento para plantearnos una ofensiva colectiva en este sentido: los empeños de todos los gobiernos en la reducción del déficit público y la promulgación de la L.O.G.S.E., que (si bien en su momento ha podido representar una oportunidad perdida) actualmente provoca la difícil reconversión de diversos colectivos disciplinarios, no invitan a formular planteamientos globales de implantación de la antropología en el sistema educativo no universitario, o, por lo menos, a ser demasiado optimistas al respecto. Esto no debe ser óbice, sin embargo, para afirmar la transcendencia que nuestra presencia en la enseñanza secundaria hubiera tenido para nuestra consolidación profesional, al fin y al cabo, éste ha sido el pilar sobre el que han erigido su presencia social disciplinas colindantes como la historia o la geografía. Pero no es sólo, ni principalmente, claro está, la virtualidad de nuestra consolidación y arraigo profesional y social la que justifica y hace necesaria nuestra eventual presencia en el sistema educativo no universitario, sino la acuciante necesidad social de dar respuestas en el proceso de formación de los jóvenes a dos problemáticas, distintas pero en cierto modo complementarias, de la mayor relevancia para la convivencia en nuestro mundo actual: la explicación de la diversidad cultural y el conocimiento de las culturas autóctonas. Sólo la antropología está capacitada en este sentido para deshacer tópicos, estereotipos y malentendidos (más o menos bienintencionados) no con la buena voluntad, sino con datos y argumentos científicos, acerca de lo que se lleva y no se lleva en la sangre, del alcance de las razas, de lo que implican las diferencias sexuales, del por qué de las migraciones y de las estrate-

gias de los diversos colectivos étnicos minoritarios, de los alcances del relativismo cultural, o del cómo y el por qué de las esencias nacionales y regionales, de los procesos de construcción y reconstrucción identitaria, de las sucesivas y diversas adaptaciones culturales, de los significados de la integración y el mestizaje o de la hegemonía y la subalternidad cultural. No creo que ningún político de buena voluntad empeñado en la gestión de la formación de las nuevas generaciones pueda ser sinceramente insensible a estas cuestiones, aunque políticamente no le convenga tomarlas en cuenta. Creo que, una vez más, la falta de implicación del colectivo de antropólogos universitarios, y, sobre todo, en este caso, de una unidad de acción coordinada por quienes, por su posición académica, pueden y, por tanto, deben hacerlo, lo suficientemente constante y contundente acerca de las autoridades educativas, tiene mucho que ver con la total ausencia de resultados en este sentido. ¿Debemos, pues, desistir? No lo creo, y no únicamente por intereses (legítimos intereses) corporativos, sino porque el devenir sociocultural cotidiano hace necesaria de una forma creciente nuestra presencia, es decir, la presencia de lo que nosotros podemos enseñar, en el sistema educativo. La coyuntura política no es buena, ya lo hemos dicho, pero deja algunas puertas abiertas que deberíamos explorar a conciencia. En Cataluña, por ejemplo, la nueva ley de fomento y protección de la cultura tradicional y popular y del asociacionismo cultural (1993), afirma imperativamente, en su artículo 4.1 que «el gobierno debe incluir en los currículums de los diferentes niveles, etapas, ciclos, grados y modalidades del sistema educativo el conocimiento de la

cultura tradicional propia de cada población y general de Cataluña, y ha de propiciar la participación activa de los alumnos». Aprovechando este mandato, propuse (sin ninguna repercusión, por supuesto) que se introdujeran inicialmente los contenidos de *cultura tradicional* catalana en las enseñanzas medias y que se introdujeran de la misma manera que se hizo en su momento con la lengua catalana y que tan buenos resultados dio, es decir, mediante especialistas, colocando en cada I.E.S. de Cataluña (o, inicialmente, si se quiere, en algunos de ellos, de manera experimental, aprovechando la coyuntura de la reforma), un profesor o profesora (antropólogo) especialista en *cultura tradicional* catalana (que, lógicamente, podría completar su dedicación mediante otra materia dedicada a explicar la diversidad cultural). Se trataba, simplemente, de una vía de entrada, desde la cual los profesionales y los conocimientos deberían circular hacia arriba (escuelas de formación del profesorado) y hacia abajo (enseñanza primaria). Creo que el procedimiento de acceder a las enseñanzas medias mediante especialistas para desde allí trasladar la antropología a la formación del profesorado y a la enseñanza primaria es correcto, por lo demás se trata tan sólo de una estrategia (una adaptación) concreta para una casuística legal concreta. El problema de nuestra ineficacia en este sentido, en todo caso, no es éste, ni la ausencia de arrolladoras razones que nos asistan, sino la falta de poder (y nuestra incapacidad para ejercer el poco que tenemos) que nos permita traducir estos planteamientos en una acción, por mínima que sea, ejecutiva.

La necesidad de una presencia suficiente, clara y adecuada de la antropolo-

gía en los medios de comunicación me parece evidente. Creo que podemos estar de acuerdo en que los medios de comunicación, fundamentalmente la televisión y secundariamente la radio y la prensa escrita (y últimamente el cine también en cierta manera), son en gran parte responsables de la imagen que se forma (o no se forma) la sociedad de nuestra disciplina (qué es la antropología) y de nuestra profesión (qué hacen los antropólogos). Sostengo que los antropólogos, en general, hemos tendido a menospreciar, o a descuidar por lo menos, la imagen que se formaba de nuestros conocimientos y de nuestro quehacer a través de estos medios. Por una parte, nuestra presencia ha sido, a mi entender, absolutamente insuficiente. No digo ya ahora (que también) que los debates serios y rigurosos en televisión parecen un género en proceso de extinción, sino hace unos pocos años, cuando todavía abundaban, y en horarios estelares, programas de estas características ¿cuántas veces no hemos visto con estupor a psicólogos, sociólogos o colegas de otras disciplinas desarrollar el papel que por definición le correspondería al antropólogo en un debate? ¿o cuántas veces no hemos echado en falta la perspectiva de la antropología en debates donde se trataba de cuestiones con las que trabajamos cada día? ¿cuál es el grado de participación de los antropólogos en artículos de opinión de un cierto calado en la prensa española, en comparación con los sociólogos, economistas, juristas, politólogos e incluso historiadores? ¿es que no tenemos nada que decir desde nuestra perspectiva disciplinaria acerca de los problemas que preocupan a nuestros conciudadanos? Más: cuando se nos requiere para participar en un programa

de televisión o incluso de radio se producen habitualmente dos deformaciones. La primera, que se llama de forma recurrente a las mismas personas (sea por su buena disposición, por su facilidad de comunicación o porque son las que conocen y merecen la confianza de los profesionales del medio). Y la segunda, que estas personas acaban actuando como verdaderos comodines antropológicos, hablando de una gran diversidad de temas y cayendo por tanto, es de suponer que contra su voluntad, en lugares comunes (excepcionalismo etnográfico, supervivencias, ...) que, por otra parte, supongo que se corresponden con lo que los profesionales de la comunicación esperan de nosotros. El tercer problema se produce en relación con este segundo y con la imagen apriorística y equivocada que se tiene de la antropología y que, a causa de estas deformaciones, se va retroalimentando a sí misma, y se refiere al hecho de que la antropología sólo (o muy mayoritariamente) sea traída a colación para tratar de cuestiones que se suponen propias de nuestros estudios, como las fiestas populares, los gatos negros o el satanismo (son ejemplos personales). Es por todo esto que pienso que es necesario y urgente que la antropología tenga una presencia suficiente, clara y adecuada en los medios de comunicación (y singularmente, en mi opinión personal, en la televisión y en los periódicos). Eso quiere decir intensificar nuestra presencia, no renunciar jamás a la afirmación de unos principios básicos, elementales, de la antropología, ampliamente consensuados y propiciar la diversificación, es decir, la presencia de antropólogos especialistas en programas o debates referidos a cuestiones específicas. No to-

do el mundo sirve, y, en este sentido, pienso que es bueno que haya unos antropólogos capaces de estar presentes con una cierta frecuencia en la radio y la televisión, como que los haya capaces de estar presentes en la prensa (las virtudes no son necesariamente las mismas, aunque la disposición que se requiere tal vez sí). Estos antropólogos, sin embargo, asumen, quieran o no, una gran responsabilidad respecto a nuestra imagen colectiva. Por otra parte, pienso que la voz del antropólogo especialista debe oírse o leerse en todas aquellas cuestiones donde tenemos tanto que decir y sin embargo callamos, o nos expresamos únicamente en el aula. En este sentido entiendo que los antropólogos ya introducidos en los medios de comunicación deberían representar un papel influyente en la medida en que puedan incidir en la presencia en ellos de otros colegas, pero contando siempre, de entrada, con la mejor disposición de todos nosotros. Sólo combinando estas medidas conseguiremos, a mi entender, mejorar nuestra imagen colectiva y adecuarla a lo que en realidad constituye nuestra práctica y que supera con creces, cuantitativa y cualitativamente, nuestra pobre y sesgada presencia social.

En resumen, he sostenido que nuestra historia reciente ha dado como resultado una cierta marginalidad de la antropología española respecto al desarrollo mundial de la disciplina, a nuestra inserción académica y a nuestra presencia social, una marginalidad que no se corresponde, por otra parte, con la calidad media real de nuestros trabajos. Y que esta marginalidad explica hasta un cierto punto el tipo de historia de la antropología que hemos practicado y nuestra incapacidad (y desinterés en cierto modo)

para crear y consolidar un mercado para el ejercicio libre de la profesión, más allá de la universidad, para penetrar, ni que sea mínimamente, en el sistema educativo en los niveles no universitarios y para producir una imagen pública que refuerce nuestra posición social y, por ende, los objetivos anteriores.

En relación a esta situación he propuesto, respecto a la historia de la antropología, sustituir la historia de las tradiciones disciplinarias y de las tradiciones nacionales y regionales por el estudio de problemas relevantes para la historia de las ideas antropológicas en una perspectiva transdisciplinaria y transregional. Y, respecto a la profesionalización de la antropología fuera de la universidad: la implicación directa y personal del colectivo universitario en la exploración de nuevos campos de aplicación profesional; la acción unitaria (y jerarquizada) del colectivo universitario para propugnar ante la administración (o las administraciones) la necesidad de la presencia (aunque sea inicialmente mínima) de la antropología en el sistema educativo no universitario; y una especie de consenso y de ofensiva coordinada entre quienes están presentes en los medios de comunicación y quienes no lo están para asegurar una presencia suficiente, clara y adecuada de la antropología en ellos que refuerce nuestra imagen pública.

Son, por supuesto, reflexiones y sugerencias sin más valor ni pretensiones, pero que si, aunque sea segmentariamente, sirven para que nos planteemos algunas medidas para mejorar la situación de la antropología, y de los antropólogos, en España y para optimizar su aportación a nuestra sociedad, habrán cumplido, con creces, sus objetivos.



# LOS ESTUDIOS SOBRE INMIGRACIÓN EN LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA DESDE 1960 HASTA NUESTROS DÍAS

EMMA MARTÍN

Departamento de Antropología  
Universidad de Sevilla

## Introducción

La presente comunicación pretende ser una sucinta revisión de las principales líneas teórico-metodológicas y paradigmas seguidos por la Antropología realizada en el Estado español sobre los procesos migratorios. Este fenómeno, que afectó de una manera tan intensa como desigual a los diferentes territorios que componen el estado español a partir de finales de los años cincuenta, ha sido abordado desde diferentes perspectivas dependiendo no sólo de los planteamientos dominantes en cada periodo, ni de la particular orientación del antropólogo/a en cuestión, sino, también y de manera crecientemente importante, de las propias aspiraciones y demandas de la sociedad afectada —tanto emisora como receptora, como intentaremos demostrar a lo largo de estas páginas—<sup>1</sup>.

## Parte I. Los estudios sobre la emigración en España: 1960-1980

### a) La teoría de la *modernización*

Dentro de este apartado se insertan la mayor parte de los estudios realizados en el Estado español durante los años

sesenta y setenta. De acuerdo con el paradigma dominante en la época, se consideraba que el proceso migratorio, en la medida en que llevaba aparejado un proceso de *urbanización*, suponía para el inmigrante, inserto ahora en una sociedad urbana e industrial, un proceso de profunda transformación en el que sus valores, *rurales* y *atrasados*, serían sustituidos por unos valores y una mentalidad *moderna*, de acuerdo con el cambio de sociedad experimentado. No se trata aquí de hacer una crítica a la teoría de la modernización, magistralmente criticada en su momento<sup>2</sup>, pero sí resulta conveniente destacar que los partidarios de esta teoría no tenían en cuenta que el proceso migratorio era precisamente consecuencia de una *modernización* que afectaba por igual a sociedades rurales y urbanas, aunque evidentemente de manera diferenciada, y que ambas eran en realidad las dos caras del mismo fenómeno, y no dos modelos societarios completamente diferentes e incluso contrapuestos.

Pese a sus limitaciones, estos primeros estudios, realizados en su mayoría por antropólogos extranjeros<sup>3</sup>, tuvieron la virtud de ser los pioneros en ocuparse de un tema que afectaba profundamente



las estructuras sociales de los pueblos de España. El problema fue que el énfasis en los estudios de comunidad, aparte de los problemas que acarrea la frecuente confusión entre las unidades de análisis y las unidades de observación<sup>4</sup>, no les permitió percibir la manera en que la emigración articulaba diferentes territorios y diferentes sociedades en el interior del Estado.

### b) Emigración y clase social

Frente a un enfoque excesivamente centrado en la comunidad y en el cambio de los valores y normas de comportamiento individuales, un grupo de científicos sociales reaccionaron poniendo de manifiesto cómo la emigración era un fenómeno directamente relacionado con la constitución de un mercado de trabajo a nivel estatal y con el desarrollo desigual de las diferentes formaciones sociales. En España, el trabajo pionero en este tipo de análisis fue el informe FOESSA de 1978, el cual señalaba, entre otras cuestiones, cómo los emigrantes eran tratados como una mercancía más, pudiendo decidir sólo el momento concreto en que pasaban a engrosar las filas de la emigración, y circunstancialmente, el lugar al que dirigirse.

Este enfoque macrosocial fue desarrollado básicamente por sociólogos y economistas, y, en mucha menor medida, por algunos antropólogos. Como ya se ha señalado, las causas hay que buscarlas en el carácter básicamente microsocioal de los estudios antropológicos de la época, en el paradigma dominante y, además, en el predominio casi absoluto de los estudios sobre el campesinado de la mayoría de los trabajos realizados bajo el paradigma materialista. Estos hechos fueron decisivos en el claro retraso

que podemos observar entre los estudios sobre la inserción social de los emigrantes en las sociedades receptoras realizados básicamente por antropólogos anglosajones durante los años cincuenta y sesenta y los realizados aquí principalmente a partir de finales de los años setenta.

Pese a la importancia que tiene el destacar los aspectos macrosociales del proceso, la mayoría de los estudios llevados a cabo adolecen de importantes deficiencias; resumiendo, podemos señalar dos graves limitaciones: en primer lugar el que muchos de ellos restringen la emigración exclusivamente a la emigración exterior, olvidando que el desarrollo desigual es una de las características fundamentales que caracteriza las relaciones intraterritoriales de la mayoría de los actuales Estados-nación, y en segundo lugar, el énfasis en el factor clase social como variable determinante les hace obviar, o al menos subordinar, el resto de las variables.

Como hemos señalado en más de una ocasión<sup>5</sup> el reducir la cuestión de la integración social de los inmigrantes a una cuestión de clase social supone caer en un grave reduccionismo que consiste en considerar que la única identidad específica del inmigrante es su identidad de clase. Esta posición no tiene en cuenta dos realidades fundamentales: por un lado, que en la totalidad de los países con fuerte presencia inmigrante, la segmentación del mercado de trabajo sigue en gran medida las líneas de la segmentación étnica. Ello supone la existencia de una jerarquización en el seno de la clase obrera que dificulta en gran medida la integración, pero este hecho, con ser importante, no es el único, más importante aún es el olvido de que los in-

migrantes poseen un bagaje cultural específico que es además el único conocido y el patrón por el que miden y establecen el conjunto de sus relaciones y redes sociales. El desconocimiento de la importancia de las culturas étnicas en la interacción social es la causa más frecuente del fracaso de las políticas de integración social.

### c) Emigración e identidad: las relaciones interétnicas

El estudio de las relaciones interétnicas consecuencia de los procesos migratorios de carácter interno, se encuentra en directa relación con los inicios de los estudios de antropología urbana. Al igual que sucedió en muchos otros lugares, la irrupción de la antropología urbana en el Estado español vino determinada por la selección de objetos de estudio entre los grupos menos favorecidos de la sociedad: inmigrantes y marginados de diverso tipo fueron desde los años ochenta el centro de la atención de los que por entonces comenzaron a considerarse como antropólogos urbanos. En parte, las condiciones de indefensión de estos colectivos facilitaron su conversión en objeto de estudio. Pero junto a ello hay que añadir el sincero deseo de contribuir a una mejora en las condiciones de vida de estos colectivos por parte de los antropólogos que se dedicaron a las investigaciones de este tipo<sup>6</sup>.

En lo que se refiere a los estudios sobre las relaciones interétnicas, hemos de señalar que las particulares características del Estado español determinaron en gran medida que los estudios sobre las etnicidades fueran considerados con cierto recelo, justo cuando la aparición de los inmigrantes como objeto de estudio coincidía con el proceso de constitu-

ción del Estado de las Autonomías, que trajo consigo, entre otras consecuencias, una búsqueda de las raíces culturales que, en demasiadas ocasiones, revistió un carácter marcadamente esencialista. A esta búsqueda no fueron ajenos los antropólogos, a los que por primera vez las autoridades autonómicas correspondientes les otorgaron un gran valor en el rescate de tradiciones, fiestas y costumbres en un papel que, parafraseando a Hobsbawm, podríamos denominar de "inventores de la tradición". Pese a ello, resulta una postura errónea y pacata abominar de los estudios sobre las etnicidades por el hecho de los posibles —y reales— abusos cometidos por unos cuantos investigadores, ya que, en mi opinión, los estudios sobre etnicidad constituyen uno de los campos más féculos y de mayores logros de nuestra disciplina.

Con todos estos condicionamientos, no es de extrañar que los antropólogos que comenzaron a trabajar sobre la inmigración interior fuesen extremadamente cautelosos, cuando no claramente escépticos, acerca de la importancia de las relaciones interétnicas. Del mismo modo, podemos comprender el rechazo a incluir la dimensión étnica como un nivel de análisis entre otros. El problema es que la huida del esencialismo desembocó en ocasiones en un claro reduccionismo del tipo anteriormente expuesto. Al negar o subestimar la dimensión étnica, en no pocas ocasiones se acabó por considerar que el único factor determinante era el factor clase social, siendo la etnicidad reducida a un recurso/estrategia utilizado por y desde el poder con el objetivo de evitar cualquier intento de contestación al mismo. La simplicidad de este argumento queda de manifiesto

simplemente con una mirada retrospectiva a los últimos acontecimientos políticos nacionales e internacionales. Por otra parte, mientras que gran parte de los análisis sobre las relaciones interétnicas continúan vigentes, aunque con las inevitables reformulaciones, los científicos sociales son cada vez más conscientes de la necesidad de una reformulación de las teorías sobre las clases sociales que tenga en cuenta, además de la posición que ocupan los individuos en los diferentes procesos productivos, los factores de etnia y de género.

- Como planteábamos en una obra anterior "en todo análisis de las relaciones interétnicas hay que tener en cuenta una serie de factores que inciden sobre éstas a diferentes niveles y con distintos grados de influencia. Factores de índole económica, social y cultural son manejados por grupos con intereses distintos e incluso contrapuestos. Estos factores constituyen la esencia misma de las citadas relaciones, y su articulación dentro del proceso es el núcleo fundamental de cualquier estudio sobre este tema<sup>7</sup>.

## Parte II. Los estudios sobre la inmigración: de 1980 a nuestros días

### a) De país de emigración a país de inmigración: la construcción de una falacia

A comienzos de los años ochenta, coincidiendo con la generalización de la presencia de inmigrantes en España, se produce un giro en la consideración del territorio estatal, que de ser denominado como *país de emigración*, pasa a ser considerado como un *país de inmigración*. Este cambio va indisolublemente ligado a un discurso ideológico elaborado desde el

poder político que trata de autopresentarse como el artífice de la culminación del proceso de modernización en el Estado español. Desde esta posición, los miles de inmigrantes españoles en el extranjero dejarían de ser considerados como tales con la puesta en marcha del mercado único europeo. Previamente, la emigración interior nunca se había considerado como tal, ya que, al poseer los emigrantes la misma ciudadanía que los nativos de las sociedades receptoras, se consideraba la emigración como un simple cambio de residencia, y ello era sí independientemente de la autoconsideración de los emigrantes, quienes en muchas ocasiones no consideraban su desplazamiento como un mero cambio de lugar de trabajo y de domicilio, sino como una experiencia de desarraigo social y cultural importante<sup>8</sup>.

Como han señalado diferentes autores<sup>9</sup>, los actuales Estados-nación tienden a categorizar a individuos y colectivos en términos de ciudadanía. La propia identidad es definida en estos términos, y es la ciudadanía la que otorga, al menos en teoría, toda una serie de derechos y deberes en torno al desarrollo de la vida social del individuo. Esta, llamémosle, *macroidentidad* tiende a superponerse a las identidades estructurantes del individuo, intentando presentarse como globalizadora y anuladora de las diferencias de clase, de etnia y de género existentes. Sin embargo, la ciudadanía, aunque puede resolver determinados problemas relacionados con los derechos civiles de los individuos, no supone la solución definitiva de los problemas de discriminación laboral, de género, o los derivados de situaciones de racismo y xenofobia, como han demostrado numerosos estudios sobre la situa-

ción de los miembros de las antiguas colonias occidentales que emigran a las antiguas metrópolis.

Por otra parte, la concesión de la ciudadanía a determinados colectivos puede suponer, y de hecho está suponiendo, un agravamiento de la precariedad de las condiciones de vida y de trabajo de los colectivos de emigrantes no ciudadanos, implicando la construcción de un nuevo tipo de "ellos", anatemizados, en un contexto caracterizado por la presencia creciente de situaciones de racismo y xenofobia.

En lo que respecta al Estado español, los inmigrantes, como ya hemos señalado, cumplen la función simbólica de refrendar el supuesto fin de una emigración que, teóricamente, realizó su ciclo de 1960 a 1975 aproximadamente. De esta manera, se permite al Estado desembarazarse de los posibles problemas que los distintos colectivos de emigrantes puedan plantear. Por otra parte, los inmigrantes también suponen el refrendo simbólico del *proceso de desarrollo* que nos permite equipararnos con el resto de los países europeos. Quizá ésta sea una de las razones que más influyen en la consideración de la emigración como una de las cuestiones-problema más significativas del Estado español, pese a la relativa irrelevancia numérica de inmigrantes presentes en su territorio. La otra razón, mucho más destacada por los investigadores, es la del papel otorgado al Estado español en el Tratado de Maastricht como gendarme del Mediterráneo Sur.

Considero que los antropólogos deben abordar como una de sus principales tareas la de desmitificar los falsos problemas desvelando la realidad social. De esta manera, el hecho de comenzar

señalando que España sigue siendo, pese a todo, un país de emigración, constituye un punto de partida imprescindible para un análisis de la emigración que tenga en cuenta los aspectos macrosociales del fenómeno.

#### b) Inmigración y mercado de trabajo

Una de las aportaciones más interesantes al estudio de la inmigración es la que contempla este proceso como un resultado derivado de los nuevos modelos generados en la división internacional del trabajo. En las actuales condiciones de endurecimiento de las condiciones de vida para las capas más pobres de la población mundial, son los países dependientes, los más densamente poblados a su vez, quienes sufren en mayor medida el deterioro de la situación. La presión demográfica, la fuerte diferenciación salarial entre países desarrollados y dependientes, el conocimiento y difusión, políticamente interesados, de los modos de vida occidentales, son fenómenos que explican la salida de los países emisores, pero son incapaces de explicar la relativa aceptación de la inmigración en las sociedades receptoras. La razón actual de su auge relativo hay que buscarla en la demanda efectiva de fuerza de trabajo inmigrante existente en determinados países y en actividades económicas específicas y diferentes a los países y sectores económicos en los que se insertaba la emigración hacia Europa durante los años sesenta.

En un seminario que tuvo lugar en Septiembre de 1992, en la sede valenciana de la Universidad Menéndez y Pelayo, un grupo de expertos reunidos por uno de los máximos especialistas en procesos migratorios del Estado español, el profesor Carlos Giménez, analizaron las

relaciones entre los procesos migratorios y el mercado de trabajo, señalando las características diferenciadoras a las que hemos hecho alusión. Estas diferencias son las que han llevado a un grupo de economistas y sociólogos italianos a conceptualizar a la actual inmigración como *nueva inmigración*<sup>10</sup>. Para estos autores, la nueva inmigración presenta unas importantes características diferenciales: en primer lugar, tiene como puntos de destino países y regiones que han sufrido una importante emigración en años recientes, básicamente el norte mediterráneo. En segundo lugar es una inmigración que tiene como destino primordial el sector agrícola, invirtiendo la dirección rural/urbana, agrícola/industrial del modelo clásico. Por otra parte, esta inmigración se inserta en un mercado de trabajo autóctono que presenta unos fuertes índices de población activa desempleada, en un contexto de feminización e incorporación de los grupos más jóvenes, en sustitución de los cabezas de familia que tradicionalmente estaban empleados en este sector (Pugliese, 1992). En este contexto, la inmigración actual o *nueva inmigración* se produce en una coyuntura de fuerte restricción de la inmigración y en un clima de creciente rechazo por parte de la población autóctona, con el auge del racismo y la xenofobia antes comentados.

Un análisis como este resulta de gran utilidad para su aplicación en determinadas zonas del Estado español. Es particularmente válido para el caso de Andalucía, donde existe una amplia población rural que, aunque oficialmente en situación de paro estructural, desempeña una importante pluriactividad que complementa con el recurso al subsidio agrícola, y donde, paralelamente,

existen unos empresarios agrícolas que se encuentran impotentes ante una política comunitaria tendente al mantenimiento o incluso al descenso de los precios agrícolas, y ante la falta de control de la distribución y comercialización del producto. Las estrategias seguidas para rentabilizar las explotaciones pasan por el recurso a la fuerza de trabajo foránea —en la mayoría de los casos ilegal, y por tanto, fácilmente explotable—. De esta forma, se consiguen abaratar los costes de producción y mantener, o al menos evitar en lo posible el descenso de los beneficios obtenidos. Esta coyuntura, similar a la de otras regiones del Mediterráneo Norte, favorece la inmigración africana pese a la importante presión institucional por acabar con la misma, demostrándose una vez más la falsedad de los argumentos demagógicos agrupados en torno a la defensa de que los escasos puestos de trabajo sean ocupados por los *nacionales*.

Pese al interés de estos análisis no podemos dejar de tener en cuenta que el término *nueva inmigración* no debe ser entendido como referente de una situación de ruptura con lo que han significado los procesos migratorios anteriores. Desde la cristalización del Modo de Producción capitalista y su posterior internacionalización, la función de la emigración ha sido la de proporcionar un excedente de fuerza de trabajo a los países desarrollados que frene las demandas y aspiraciones de la fuerza de trabajo autóctona, propiciando una segmentación de la fuerza de trabajo que corre paralela a una segmentación étnica<sup>11</sup>. Así pues, la actual emigración no presenta diferencias de fondo en cuanto a su función, aunque sí supone un cambio significativo en cuanto al des-

tino y tipo de actividad desempeñada por los inmigrantes. Teniendo en cuenta este hecho sustancial, tenemos que reconocer el importante aporte teórico-metodológico que supone el analizar los procesos migratorios dentro de las coyunturas específicas, lo cual nos permite contextualizar adecuadamente cuáles son los sectores sociales implicados en el proceso, así como la forma concreta que pueden adoptar los diferentes discursos generados en torno a las migraciones, única manera, a mi juicio, de analizar adecuadamente estos discursos.

### c) Inmigración, racismo y xenofobia

Uno de los aspectos más sustanciales de los procesos migratorios es el de su fuerte politización. Ante una cuestión como la que nos ocupa, resulta muy difícil que las propias opiniones sobre qué supone la inmigración, cuales son sus consecuencias y que actitudes y medidas hay que adoptar no interfiera en la propia realización de la investigación. Sin embargo, estoy de acuerdo con Marvin Harris cuando plantea que se pueden realizar análisis perfectamente adecuados sobre un hecho social específico sin simpatizar con el mismo. De esta forma, explicar el porqué se producen fenómenos como el racismo o la xenofobia no significa simpatizar con los mismos, así como comparto su opinión acerca de los límites del relativismo cultural. Por tanto, creo que resulta perfectamente posible compatibilizar un análisis científico de estos fenómenos con una postura militante en contra de los mismos. Lo que no considero adecuado es que la militancia sustituya al análisis.

Una breve panorámica de los estudios más recientes llevados a cabo sobre los actuales procesos migratorios pone de

relieve la enorme importancia que se le ha concedido a las relaciones entre la inmigración y los brotes de racismo y xenofobia que aparecen con fuerza en todas partes, pero particularmente en los países con un importante contingente de inmigrantes. Una gran parte de los análisis realizados tienden a centrarse en esta interacción inmigración/racismo, aunque con resultados muy desiguales. Este no es en absoluto un hecho exclusivo del Estado español, es más, yo me atrevería a afirmar que si las relaciones entre migración y racismo han merecido tanta atención en nuestro territorio ello es en parte debido al auge de estos estudios en la antropología de los países centrales. Con ello no pretendo afirmar que estas relaciones no sean cruciales. Desgraciadamente, y aunque sin llegar a la situación de otros países como Francia o Alemania, han existido y existen preocupantes brotes de racismo que han culminado incluso con la muerte de algunos inmigrantes. Por tanto, no critico en absoluto los análisis que ponen de relieve y, en ocasiones, denuncian el racismo y la xenofobia, aunque creo que en no pocas ocasiones estos trabajos presentan importantes deficiencias, existiendo incluso la posibilidad de obtener resultados contrarios a los esperados.

En primer lugar, me gustaría destacar un hecho que ya he puesto de relieve al hablar de las relaciones entre inmigración y mercado de trabajo, y es el hecho de considerar que estamos asistiendo a un fenómeno *nuevo*. Según algunos analistas<sup>12</sup>, estamos asistiendo a un proceso de reformulación del racismo, a la aparición de un nuevo racismo que se caracterizaría por una ideología de carácter *universalista*, en lugar de una ideología *particularista* definida en términos de la

construcción de un *nosotros* particularizado frente a un *ellos* que lo formarían todos los demás. Se trataría ahora de particularizar, estigmatizándolos, un *ellos*, inasimilable frente a un *nosotros* globalizador identificado como la civilización occidental. Pese a lo interesante del análisis y de la parte de verdad que contiene, creo que sería más exacto considerar que siempre han existido diferentes tipos de racismo, en relación con la presencia diferenciada de distintos colectivos en situación de mayorías y minorías y con coyunturas específicas interestatales. Así pues, si ahora existe en Europa un determinado discurso de carácter *uropeo*, exclusivista frente a una inmigración homogeneizada básicamente en torno a una religión/ideología considerada como incompatible con los valores del mundo occidental, ello está en relación directa con la construcción de un espacio europeo, básicamente económico, pero también político y cultural, que tiene mucho más de simbólico que de *real*, pero este discurso no anula otros discursos racistas y xenófobos también fuertemente presentes en Europa y que tienen que ver con situaciones de contacto interétnico de carácter conflictivo. De nuevo, algunos analistas, quizá por el afán humanamente justificable de destacar sus propias aportaciones, tienden a subrayar lo novedoso de las situaciones olvidando que, pese a la forma específica que adopte en cada momento, el racismo es parte específica de una situación de presencia de mayorías y minorías en los diferentes Estados-nación y su *hinterland* político, económico y cultural caracterizada por la situación de dominio-subordinación con respecto al control de los recursos, entendiendo éstos en su sentido más amplio como re-

ursos materiales e ideales, o lo que es igual, caracterizada por una relación de desigualdad de poder que no tiene por qué suponer la aceptación pasiva de esta situación por parte de las minorías.

Conviene resaltar que con estas afirmaciones no pretendemos en absoluto negar la validez de estos análisis, sino recordar la necesidad de contextualizarlos dentro de un marco explicativo global. Por otra parte, la mayoría de los análisis centrados en las relaciones entre inmigración y racismo que se han realizado en el Estado español no suelen centrarse en los procesos que están en la base del auge de la discriminación, ni siquiera en analizar los elementos centrales de los discursos racistas. La tónica general suele ser el adoptar una postura reduccionista, culpando a los medios de comunicación del auge de la xenofobia y el racismo, o, no pocas veces, reduciendo el problema a un problema de clase, afirmando sin base científica que la discriminación étnica enmascara la auténtica discriminación: la de la pobreza, como si los gitanos o los árabes o los *negros* ricos no se vieran afectados por la discriminación.

Un aspecto de la cuestión que resulta extremadamente interesante es el denominado por algunos investigadores como *las paradojas del multiculturalismo*<sup>13</sup>, acerca del fuerte debate sobre los términos de la integración y la posible contradicción entre sistemas culturales y derechos universales del individuo. Aunque ésta es una cuestión clave en lugares como Canadá, donde la multiculturalidad de hecho es quizá su principal característica, y muy importante en lugares como Alemania, que cuenta con una sólida presencia inmigrante desde los años sesenta, está mucho menos debatida en el

Estado español, donde la presencia numérica de la inmigración es considerablemente reducida. Sin embargo, un debate científico sobre qué significa la integración es tan urgente como necesario, habida cuenta de que la presencia de los antropólogos como asesores y/o colaboradores de los servicios sociales es, afortunadamente, una realidad cada vez más creciente.

No me gustaría terminar este apartado sin dar un toque de atención sobre la necesidad de ser extremadamente cuidadosos a la hora de analizar las relaciones entre racismo y xenofobia e inmigración, ya que creo como antropólogos que somos, debemos estar muy alerta para no contribuir a la crispación que suele acompañar este tipo de debates en el seno de la sociedad. Este cuidado debe ser especialmente extremo en nuestras intervenciones en los medios de comunicación, de manera que nuestras posiciones no parezcan confusas o ambiguas, ni se presten a malentendidos difíciles de solucionar. De lo contrario, podemos obtener resultados exactamente contrarios a los que perseguimos.

#### **d) Inmigración y antropología aplicada. Un nuevo campo de trabajo**

La existencia de toda una serie de factores ya señalados como la construcción de un espacio económico europeo, el papel que debe desempeñar el Estado español en el mismo, el papel de la inmigración y las limitaciones impuestas a la misma, entre otros, han traído como consecuencia el que los procesos migratorios ocupen un papel central en el diseño de las políticas de la UE, tanto en materia de intervención social como de investigación. Una de las consecuencias más favorables, al menos en lo que a

nuestra profesión se refiere, es la relativa toma de conciencia de las diferentes administraciones acerca del importante papel que pueden jugar los antropólogos en ambos campos. De esta forma, es cada vez más frecuente encontrar antropólogos formando parte e incluso dirigiendo equipos de intervención social sobre la inmigración. Creo que es de justicia resaltar que es la seriedad y el rigor científico de los pioneros en este campo el que ha facilitado el reconocimiento de la utilidad de nuestra disciplina, pero, pese a ello, existen una serie de problemas derivados de la práctica de la antropología aplicada, que ya he señalado en otra ocasión<sup>14</sup> que conviene reseñar:

Uno de los problemas es el carácter pluridisciplinar que encierra este tipo de trabajos, y que requiere de una clara delimitación de los distintos ámbitos, metodologías y técnicas empleadas por los diferentes especialistas que integran el equipo. Estos equipos no deben limitarse a la mera yuxtaposición de informes sobre las distintas parcelas de conocimientos de los especialistas. Si realmente se quiere realizar un trabajo pluridisciplinar, éste debe tener una coherencia que lo justifique como tal, por lo general, ésta suele ser una tarea bastante ardua y pocas veces alcanzada.

La otra cuestión refiere a la propia definición de la antropología como ciencia nomotética y a la ya citada objetividad del investigador. Como ya he señalado, no creo en un profesional de la antropología colocado en un plano trascendente de la propia realidad en la que, como individuo y como antropólogo está inmerso, pero sí creo en una antropología concebida como una ciencia y en unos profesionales que abordan el conocimiento de los hechos culturales de una



manera científica y no ideológica. Desde mi planteamiento, contribuir a un conocimiento adecuado de la realidad es la principal aportación del antropólogo *como tal* tanto en los trabajos *aplicados*, pluridisciplinarios o no, como en cualquier tipo de investigación en la que los antropólogos se vean inmersos.

#### e) Minorías, etnicidad y cultura

No me gustaría terminar esta breve revisión sin hacer referencia a cuál es mi posicionamiento al respecto, ya que considero que toda revisión crítica debe ir acompañada de una clarificación de los presupuestos teórico-metodológicos del autor/a de la misma. En distintas ocasiones he señalado la necesidad de compaginar las perspectivas *situacional* y *procesual* para abordar adecuadamente el estudio de los procesos migratorios. En este sentido, considero esenciales las aportaciones de la antropología británica, en particular las realizadas por los antropólogos vinculados a la Escuela de Manchester, y me parecen especialmente interesantes los análisis de Mitchell y Epstein, así como el análisis, en parte inspirado en esta Escuela, que sobre las relaciones interétnicas realizara Barth<sup>15</sup> en su estudio sobre el tema, convertido hoy en un clásico de la antropología. En mi opinión, una correcta contextualización de los procesos migratorios requiere del análisis de las relaciones que se establecen entre los autóctonos y los inmigrantes, pero creo necesario añadir que estas relaciones son *relaciones desiguales*, establecidas en el seno de unas relaciones de poder que determinan que la inserción social de los inmigrantes en las sociedades de acogida se produzca en términos de *minoría étnica*, entendida ésta como grupo que se inserta social-

mente en una posición de *subordinación* en el seno de una sociedad determinada y que se reproduce como étnico en términos de *autoadscripción*, de *categorización*, o por una combinación de ambas.

El reconocer la importancia de la dimensión situacional no debe suponer el olvidar que esta interacción tiene lugar en plano no sólo espacial, sino también temporal. Creo que ha quedado patente a lo largo de todo el artículo que le doy una gran importancia a la dimensión histórica, procesual, de los procesos migratorios, ya que es esta dimensión la que determina la forma específica que adquieren estos procesos en cuanto a lugares de destino y sectores productivos de inserción. Sólo una adecuada combinación de las perspectivas situacional y procesual nos permitirá abordar el estudio de los procesos migratorios en toda su dimensión y complejidad. En este aspecto, considero de gran interés los análisis que desde una antropología materialista relacionan las migraciones con las distintas fases del modo de producción capitalista. En particular las que se apoyan en las teorías del *desarrollo desigual*, y particularmente en los análisis de Amin y Wallerstein<sup>16</sup>. Estos trabajos poseen un gran valor al permitir la articulación de las dimensiones macro y microsocial, completamente necesaria si consideramos la antropología como una disciplina científica.

Pienso que es posible conjugar planteamientos y paradigmas diferentes sin caer en el eclecticismo. De cualquier forma, creo que nuestro trabajo como antropólogos debe estar más orientado al campo de la interacción que al del estudio de los procesos macrosociales. Aun siendo absolutamente necesario conocer éstos, hay que admitir que los instru-

mentos metodológicos propios de la antropología la convierten en una ciencia idónea para el estudio de la interacción. Sin embargo, y aunque tenga que ser de una manera forzosamente breve, no quiero dejar de plantear algunos de las principales deficiencias e inconvenientes de los estudio sobre la interacción y que refieren al complejo y espinoso tema de las relaciones entre etnicidad y cultura.

Uno de los principales aciertos del cambio de paradigma que tuvo lugar a finales de los años sesenta en los estudios sobre la etnicidad fue el de subrayar el esencialismo que estaba en la base del concepto de cultura que impregnaba los estudios sobre el *tribalismo* en las sociedades contemporáneas. Así, el énfasis en la interacción supuso un avance considerable al poner de manifiesto los problemas de la reificación. Sin embargo, en mi opinión, lo que fue un logro esencial corre el peligro de convertirse en un lastre para el desarrollo de los estudios en el campo de la etnicidad. Y es que a fuerza de repetir los problemas teóricos y metodológicos que supone el uso de

un concepto reificado de cultura, se ha llegado a un punto en que el análisis de las culturas presentes en la interacción es algo tan infrecuente como *arriesgado*, ya que el propio uso del término cultura lleva consigo el peligro de ser tachado de esencialista. Creo que una rápida visión sobre las sociedades contemporáneas nos muestra que las culturas, sean *imaginadas, inventadas o "reales"*, categorizadas o autoadscritas, tienen una plena vigencia. Por otra parte, una revisión sobre las definiciones de cultura elaboradas desde la antropología pone de relieve que en muy pocas ocasiones se hace referencia a una idea de la misma como algo eterno e inmutable.

Más bien al contrario, la mayoría subraya la dinamicidad y versatilidad de la misma; sí pues, considero que un debate sobre las relaciones entre etnicidad y cultura es inaplazable, si no queremos caer en un posibilismo y relativismo que puede llegar incluso a invalidar los logros alcanzados por nuestra disciplina durante los más de cien años que lleva de existencia.

### Notas

1. La prueba de lo que afirmamos es que en este mismo Congreso existe un simposio específico sobre procesos migratorios que, en su primera comunicación, hacía hincapié en la orientación aplicada que, según la coordinadora, debía presidir al mismo. Prueba de la tendencia dominante en la actual antropología de los procesos migratorios en el Estado español.

2. En particular, durante los años setenta y comienzos de los ochenta, las críticas a las teorías de la modernización y del cambio social se hicieron particularmente frecuentes en cada Congreso, Seminario, Conferencia o Simposio que se organizaba. Destacando las

aportaciones de los antropólogos catalanes, entre ellos Comas y Pujadas.

3. C. f. Gregory (1978).

4. Estos problemas también han sido certeramente criticados por los mismos autores ya citados.

5. Martín, 1992.

6. De nuevo son los antropólogos catalanes quienes comienzan a realizar sus investigaciones en este nuevo campo, destacando los trabajos de Romaní sobre drogadicción, de Pujadas sobre inmigración y de San Román sobre marginación en general y sobre la etnia gitana en particular.

7. E. Martín: *La emigración andaluza a Cataluña: identidad cultural y papel político*. Sevilla, Fundación Blas Infante, 1992, pp. 15.

8. Martín, 1989, 1991, 1992.

9. Gellner, 1983, Eriksen, 1993, entre otros.

10. Mottura y Pugliese, 1992.

11. Este fenómeno no es nuevo. En su correspondencia con Engels, Marx hacía referencia al enfrentamiento entre la clase obrera británica, entre obreros ingleses e irlandeses en el siglo XIX.

12. Balibar y Wallerstein, (1991).

13. McLelland y Richmond, 1994; Faist, 1995.

14. E. Martín, "La antropología urbana en España: evolución, problemas teórico-metodológicos y perspectivas de futuro", *Sociedad Urbana*, 2, 1995.

15. F. Barth: *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica, México, 1976 (1ª edición 1969).

16. Un ejemplo muy interesante es la obra de J. Eades, *Migrants, workers and the social order*, London, Tavistock, 1986.

### Bibliografía

[Debido a las estrictas normas sobre la extensión del artículo dadas por la organización, la bibliografía ha de ser forzosamente breve, por lo que he preferido incluir exclusivamente los libros sobre el tema sin hacer mención a los artículos específicos ni a la bibliografía mencionada en las notas].

CUCÓ, J., PUJADAS, J. 1990. *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. Publicaciones de la Generalitat Valenciana.

PRAT, MARTÍNEZ, CONTRERAS Y MORENO (Eds.) 1991. *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus.

PROVANSAL, D. (Coord.) 1993. «Migraciones, segregación y racismo.» *Actas del VI Congreso de Antropología*. FAAEE, Tenerife.

# EL MUSEÓGRAFO COMO AUTOR (O TRIBULACIONES DEL ANTROPÓLOGO METIDO A CONSERVADOR DEL PATRIMONIO EN LOS NOVENTA)

MONTSERRAT INIESTA I GONZÁLEZ

Universitat Rovira i Virgili

Institut Català d'Antropologia

Respondiendo a la propuesta de este simposio, me propongo aportar algunos elementos de reflexión sobre la integración del antropólogo en la práctica museológica, a la luz de las evoluciones que han experimentado las profesiones del patrimonio a lo largo de las últimas décadas. Con ello espero contribuir a clarificar las disyuntivas con las que puede toparse el antropólogo en este campo de profesionalización también en el caso español.

Las confluencias y divergencias de la antropología académica y el museo — ámbito privilegiado de gestión patrimonial hasta la aparición de nuevas prácticas profesionales— puede medirse en relación a la relevancia de la cultura material para la disciplina, pero también de otros factores, como las coyunturas institucionales de profesionalización de la antropología y los canales de financiación de la investigación (Iniesta 1995, Tayler 1994). Pero no hay que olvidar que el museo está sometido a las constricciones y determinaciones propias de su calidad de institución cultural, y que sus funciones, su museografía y también el tipo de profe-

sionales a los que recurre cambian en función de estas circunstancias. En consecuencia, el papel que desempeñe el antropólogo en la gestión patrimonial, no estará sólo definido por las necesidades académicas, sino también de los objetivos y procedimientos que se fijen las instituciones patrimoniales. Por otra parte, como bien se recuerda en la presentación de este simposio, reflexionar sobre estos temas para el caso español exige tener en cuenta las estrategias de institucionalización de la disciplina y las circunstancias socio-políticas específicas que condicionaron tales opciones. Como en cualquier otro filón de trabajo antropológico, también sobre la gestión patrimonial han influido las tradiciones hegemónicas, aunque éstas no puedan identificarse mecánicamente con las tradiciones hegemónicas académicas. Quisiera por ello, abordar el tema desde el otro lado del espejo —nacional y disciplinario— para presentar algunos ejemplos internacionales de opciones museológicas, que cubren un arco cronológico de treinta años, y que aportan alguna luz sobre las derivas que ha sufrido la profesión del conservador. Los

ocho museos que he seleccionado ilustran otras tantas definiciones de la profesión de conservador: qué tipo de profesional es, qué funciones desempeña, si actúa en nombre de una disciplina concreta, qué grado de autonomía tiene respecto a la administración de la que depende. El conservador antropólogo ha tenido que acomodar su papel a estas modificaciones.

Me referiré sólo a museos de sociedad, puesto que considero que en el museo de arte, la autoridad del conservador ha permanecido intacta —en todo caso, sólo cuestionada por los servicios financieros del museo— para establecer criterios de selección que a su vez ratifican modelos estéticos. Es preciso, además, hacer dos puntualizaciones previas. En primer lugar, los cambios en las formas de abordar el patrimonio han repercutido sobre todas las disciplinas, y no sólo sobre la antropología. En segundo lugar, describiré aquí diversas formas de abordar la profesión, pero evitaré establecer una tipología cronológica lineal puesto que, si bien puede datarse el momento de la aparición de dichas fórmulas, no es por ello cierto que se hayan impuesto como dominantes desde entonces. La consecuencia es un panorama de una gran variabilidad por países, tipos de institución cultural y campo temático. El hilo conductor de este recorrido será el papel del conservador (sea o no antropólogo) en la elaboración de discursos museográficos. Ello explica el título de la comunicación, que ha de ponerse en relación con el debate planteado en la disciplina sobre la evolución de las formas de escritura y de autoridad etnográficas (Geertz 1989; Clifford 1988).

### El conservador colectivo

El Museo Nacional de Antropología (México, D.F.) ilustra mejor que ningún otro museo la confluencia entre el nacionalismo de Estado y la antropología entendida como ciencia aplicada al buen gobierno, a la gestión de la diversidad interna y a la legitimación de los símbolos étnicos de la identidad nacional. El museo fue inaugurado en 1964, en el contexto de la magna operación puesta en marcha por el presidente López Portillo (1959-1965) para difundir un discurso historicista sobre la identidad mexicana. El desarrollismo que inspiró este mandato perseguía con ello consolidar el prestigio internacional del país y promocionar el turismo. La política cultural jugó un papel central en la escenificación de estas directrices de gobierno. La creación de nuevos organismos culturales especializados o creación de un sistema de museos nacionales fueron algunas de las iniciativas que contribuyeron a difundir internamente esta política y a ampliar el público cultural entre las clases medias (Reyes 1987).

El Museo Nacional de Antropología fue una obra colosal de arquitectura monumental y circuitos interminables, que buscó y consiguió crear un espacio de carácter litúrgico que funcionase a manera de catedral laica de la cultura nacional mexicana. La majestuosa columna llamada de la identidad, la solemnidad de las citas lapidarias esculpidas en los muros por todo el recinto, sus 45.000 m<sup>2</sup> y sus 25 km de recorrido expositivo son prueba de ello (García Canclini 1991). La antropología —en la concepción boasiana— estructura el contenido y organiza los circuitos en dos niveles a la vez temáticos y físicos,

guiados respectivamente por una rama de la disciplina. Las once salas de la planta baja se refieren en clave arqueológica a las culturas precolombinas presentes en el actual territorio mexicano. La muestra de grandes piezas, las reproducciones a escala natural, los efectos lumínicos buscan en todo momento una estetización de las colecciones completamente contraria al efecto conseguido por la presentación de las cincuenta culturas indígenas contemporáneas, objeto museográfico de la primera planta. De la recreación realista de escenas cotidianas —similares a los living groups ideados por Boas a principios de siglo para el American Museum of Natural History de Nueva York— y de la ausencia casi sistemática de referencias temporales sobre las culturas expuestas, resulta una imagen ahistórica y estática, desligada tanto de las civilizaciones del piso de abajo como del público variopinto que invade cada domingo el Bosque de Chapultepec, en medio del cual se erigió el museo. En esta oposición entre el indio muerto y el indio vivo confluyen, perfectamente articulados, el lenguaje arquitectónico, las técnicas museográficas y el discurso científico, para representar al pueblo mexicano como un pueblo mestizo, cuya singularidad queda legitimada por el prestigio de las civilizaciones prehispánicas y por la identificación con sus herederos, los indígenas actuales.

La museografía mexicana, heredera de los principios que inspiraron el muralismo postrevolucionario y desarrollada desde entonces como lenguaje privilegiado de educación popular, hizo alarde en el MNA de todo su potencial, pero tuvo que compartir el protagonis-

mo con la arquitectura. Es significativo que el personaje más identificado por la opinión pública con la gran obra que fue el museo sea, precisamente, su arquitecto: P. Ramírez Vázquez. Ello debe relacionarse con el peso específico de la arquitectura en el proyecto, pero también porque fue el único profesional a quien se encargó un proyecto de conjunto. Todos los demás profesionales —antropólogos y museógrafos— participaron en una empresa colectiva, ocupándose de partes concretas de la investigación, de la recogida de materiales o del montaje museográfico, integrados en un «ejército de mexicanos» que alguien equiparó a una fidedigna metáfora del pueblo mexicano participando en la construcción colectiva de la nación (Vázquez 1965). Es tal el peso del discurso institucional que rige el museo, que la obra personal, aunque bien diferenciada por disciplinas (arquitecto, antropólogo, museógrafo) queda diluida en beneficio de una labor colectiva.

### El conservador mediático

La operación de refundación del antiguo Museum of Man de Canadá tuvo como telón de fondo la campaña del reforzamiento de la capitalidad de Ottawa, puesta en marcha por una comisión creada al efecto, a mediados de los ochenta. Uno de los ejes principales del proyecto consistía en la monumentalización de la ciudad mediante la potenciación del llamado «eje de la nación» a lo largo del río Outawais, a orillas del cual se haya el Parlamento federal. Próximos a éste, dos museos de nueva planta habían de completar el conjunto: la National Gallery (bellas artes) y el Cana-

dian Museum of Civilization, inaugurado en 1989. El marco en el que fueron creados ambos museos explica no sólo la elección de su emplazamiento —ambos junto al Outawais y próximos al Parlamento—, sino también la intencionada singularidad de la forma arquitectónica exterior de ambos museos.

Presentar el multiculturalismo como la esencia de la identidad canadiense fue, desde las fases proyectuales, el lema y la base conceptual del CMC. En el libro-presentación del museo —titulado significativamente *Museum for the Global Village* (MacDonald y Alford 1989)— se proclama que el museo «celebra los orígenes étnicamente diversos del pueblo canadiense en el contexto de una identidad nacional» y que ello «le sitúa en una posición única para liderar a nivel mundial la comprensión intercultural». El multiculturalismo presentado por este museo reproduce el discurso dominante sobre la poco evidente identidad nacional canadiense, según el cual Canadá nace de la superposición de tres capas de población, a saber, los pueblos autóctonos (las llamadas primeras naciones), los descendientes de los colonizadores franceses e ingleses (fundadores del país), y el aluvión de grupos étnicos inmigrados posteriormente (centroeuropeos, africanos, sudamericanos, antillanos, asiáticos, etc.). Para abordar el multiculturalismo, el museo recurre a una multidisciplinariedad que, paradójicamente impide y niega la interdisciplinariedad, y que sirve para construir un circuito museográfico según un esquema temático que adjudica una disciplina a cada una de las citadas capas de población, cada una, además, desarrollada en una planta distinta del edificio. Así, la «Galería de Historia» nos propone un paseo

cronológico hiperrealista —recreación de escenarios de cartón piedra— por los avatares de las comunidades que «descubrieron» Canadá, desde los enclaves balleneros vascos, hasta la provincia inglesa, pasando por los colonos franceses de Quebec. La mirada antropológica rige la presentación de las otras dos capas de población, pero escindida a su vez entre etnología y arte popular. La primera especialidad se ocupa de los pueblos autóctonos sobre una magnífica escenografía que evoca la fachada marítima de un poblado de la costa noroeste, tal como pudieron haberlo visto los primeros exploradores. Para estas culturas, la historia comienza, según parece, en el siglo XVI. Al resto de comunidades étnicas se ha reservado el espacio intermedio entre la segunda planta de la galería histórica y la planta baja de los amerindios. Sin disponer aún de una exposición definitiva, las exposiciones de estos pueblos suelen consistir en presentaciones de objetos encasillados en la categoría de las artes populares.

El equivalente del CMC en territorio quebequés, el Musée de la Civilisation, fue creado en 1984, en la ciudad de Quebec, como uno de los tres museos nacionales de la provincia. Su triple mandato le orienta hacia la conservación y la valorización de una colección etnográfica heredada de una antigua institución; a difundir la historia y las culturas de los ocupantes del territorio quebequés; y a garantizar la presencia de Quebec en los foros museológicos internacionales. Como el CMC, el Musée de la Civilisation es una gran maquinaria que pone su museografía al servicio de la optimización de la comunicación. Para ello, a diferencia del CMC, ha optado por la fórmula de las exposiciones temporales,

que pueden ser de tres tipos: exposiciones conocimiento —dedicadas al impacto de un fenómeno sobre la sociedad quebequesa—, exposiciones reflexión —consagradas al análisis sobre los comportamientos humanos en clave de interpelación—, y exposiciones descubrimiento, reservadas al tratamiento de las culturas ajenas a Quebec (Arpin 1991).

Con estas dos instituciones, Canadá ha impuesto el modelo de los grandes museos comunicadores, encabezados por grandes pesos pesados de la gestión cultural. La mayoría de los profesionales que integran las considerables plantillas de estos museos está especializada en parcelas muy concretas de la labor museográfica (montaje, confección de material museográfico, modelistas, relaciones exteriores, actividades pedagógicas, etc.) y trabajan por separado en sus departamentos respectivos, o bien, integrados en equipos temporales constituidos para el montaje de una exposición concreta, y bajo la coordinación de un responsable de proyecto. La delegación de la producción de las exposiciones a empresas especializadas externas es una práctica corriente. La relación del Canadian Centre for Folk Culture Studies con el CMC es sintomática de la excentricidad de la investigación en este tipo de museos, puesto que, a pesar de estar englobados en el mismo organismo y estar ubicados en el mismo edificio, nada obliga a los investigadores de dicho centro a hacer revertir su trabajo en las presentaciones del museo.

### El conservador militante

La inauguración del Museo Nacional de Antropología precedió en pocos años

la eclosión de la antropología crítica mexicana. En torno al 68, coinciden la oposición de las políticas indigenistas, del modelo político que les había servido de fundamento, y de las prácticas culturales y disciplinarias que les eran propias. A la democratización cultural entendida como medio de integrar a la población en el proyecto homogéneo de nación mestiza, se confrontó la defensa del pluriculturalismo y la pluriétnicidad como principios definitorios de la sociedad mexicana. A las nuevas concepciones científico-políticas correspondieron nuevas fórmulas museológicas, como el Museo Nacional de las Culturas Populares y los museos comunitarios. El primero, creado gracias al impulso de Guillermo Bonfil en la capital mexicana en 1982, traducía una cierta influencia de la antropología italiana de corte gramsciano en su aproximación a las culturas subalternas —indígenas y campesinos, pero también cultura obrera y urbana—, que cambiando la lógica de la acción cultural, abandonaba la fe en la capacidad de esta última como medio de integración social, para servirse de ella como factor de estímulo de la iniciativa de los sectores culturales (Bonfil 1982). Paralelamente, el Instituto Nacional de Antropología e Historia ponía en marcha, a partir de 1983, un ambicioso programa de museos comunitarios, recapitulando la filosofía del compromiso social de los museos que proclamara la Mesa Redonda de Santiago de Chile (1972) y que desarrollara la corriente de la nueva museología con experiencias como los museos vecinales estadounidenses o la mexicana Casa del Museo (Kinard y Nightberg 1972).

Los museos comunitarios mexicanos estuvieron animados por la convicción



de que la museografía podía constituir, en manos de los campesinos, un factor de concienciación de las propias capacidades de respuesta a la subalternidad. El programa adoptó una metodología basada en la investigación participativa sobre aspectos de la cultura local, animada por un promotor y puesta en exposición con los recursos estéticos y materiales propios del entorno de la comunidad. La lógica de esta «museografía comunitaria» exige que el museógrafo —en este caso, el promotor— reduzca al mínimo su papel en favor del protagonismo de los miembros de la comunidad, que pasan a ser simultáneamente actores sociales y actores culturales, objeto de estudio al tiempo que agentes de la investigación, realidad representada e intérpretes de esa misma realidad. El voluntarismo ideológico de este enfoque olvida a menudo que, sea cual sea su empeño, los instrumentos que pone en manos de las comunidades son completamente ajenos a ellas. Es significativo observar cómo el éxito de estas iniciativas suele coincidir, no sólo con la preexistencia de necesidades que realmente pudieran ser expresadas mediante una apropiación patrimonial, sino también y sobre todo con la presencia de estructuras sociales internas a la comunidad, que permitiesen formas de apropiación del nuevo elemento que representaba el museo. Es el caso de los museos comunitarios promovidos por Cuahutémoc y Teresa Camarena a través de la sección del INAH en Oaxaca, donde la existencia del sistema de cargos —que reparte las responsabilidades entre las unidades domésticas de la comunidad, según las decisiones del consejo donde se reúnen todos los cabezas de familia— y una oposición antigua de

las comunidades al expolio de los restos prehispánicos por parte de los propios arqueólogos del INAH, ha hecho posible una apropiación inmediata y eficaz.

### El conservador etnógrafo

El Musée Dauphinois de Grenoble se cuenta entre aquellos museos franceses denominados de síntesis o de identidad por estar su tarea consagrada a un territorio concreto y a sus formas culturales propias. Se trata de un nutrido conjunto de museos regionales y locales, cuya aparición es paralela al desarrollo de una etnología de Francia, y que la política de descentralización puesta en práctica por el Estado francés desde 1982 ha revitalizado considerablemente, al implantar nuevas fórmulas de gestión ligadas a las administraciones locales. En este caso se trata de un museo de titularidad municipal, cuyo ámbito de acción abarca todo el departamento de Isère. Este es el territorio representado en sus colecciones arqueológicas y etnográficas, en el cual el museo ha estado siempre presente a través de una red de pequeños museos asociados, que se han beneficiado de su tutela científica y museográfica. Este precedente le ha llevado a asumir la función de Service du patrimoine de l'Isère, encargado de la definición de las políticas relativas a la investigación, la conservación y la difusión del patrimonio departamental. Con Jean-Pierre Laurent como director, desde finales de los años setenta hasta mediados de los ochenta, el museo basó su política de difusión en las exposiciones temporales y semipermanentes, que le permiten optimizar la comunicación, renovando constantemente sus públicos y adaptan-

do los temas a las preocupaciones sociales del momento. Se trata de una museografía «a la escucha», que permite al conservador proponer los temas en función de su actualidad o interés para la vida de la ciudad, del departamento o del mundo: comunidades étnicas de la ciudad, diversidad cultural de Isère, temas internacionales. Su dinámica comunicativa, el peso de la herencia museográfica de Laurent, y el rigor científico y deontológico imprimido a su labor por el actual conservador, Jean-Claude Duclos, han convertido el Musée Dauphinois en uno de los focos más activos de Europa en el campo de la museología de las ciencias sociales.

La más reciente realización del Musée Dauphinois ha sido el Musée de la Résistance et de la Déportation. La operación dirigida por Duclos entrañaba una notable dificultad deontológica, debido a la proximidad de los hechos y la implicación de la población en el juego de silencios, malas conciencias y polémicas político-ideológicas que rodea todo lo relativo al periodo de Vichy. Las fuertes expectativas que el museo suscitaba entre los grupos de antiguos combatientes, resistentes y deportados exigió del equipo una delicadeza especial para definir el guión museográfico. La opción que se tomó fue la de la negociación sistemática. Periódicamente, el equipo presentó y discutió los resultados de su trabajo con las asociaciones implicadas, teniendo en cuenta las divergencias ideológicas existentes entre ellas. También se organizaron exposiciones temporales para presentar aspectos parciales del contenido del futuro museo y se previeron mecanismos para evaluar las reacciones del público. Un aspecto a destacar de este procedimiento es la imbricación de las

tareas del conservador y del museógrafo, en este caso escenógrafo de profesión. Esta dinámica de trabajo respeta, sin embargo, toda la autoridad del conservador respecto a la elección de las soluciones finales, tanto respecto al contenido como a la forma, sólo limitada por la veracidad histórica de los hechos presentados. Se pretende confrontar al público a una experiencia interpretativa, pero a partir de un «parti pris», del cual el conservador se responsabiliza plenamente, no sólo ante los públicos concretos, identificados por unas expectativas determinadas, sino ante el público en abstracto. Se trataba de conciliar las verdades parciales, para proponer una verdad admisible. El conservador escucha primero, llama a la colaboración de todas las voces, pero proclama su autoridad para redactar la obra final en clave lo más universal posible.

### El conservador autor

El Musée d'Ethnographie de Neuchâtel es de titularidad municipal y su razón de ser primordial es la conservación de las colecciones extraeuropeas donadas a la ciudad a principios de siglo. Sus dos últimos directores, Jean Gabus (1945-1980) y Jacques Hainard (a partir de 1980), le han dotado de una intensa política de exposiciones temporales, que consagró al museo como centro de la vanguardia museográfica europea. «Collection Passion» (1982), «Objets prétextes, objets manipulés» (1985), «Le mal et la douleur» (1986), «Le salon de l'ethnographie» (1989), «Le trou» (1990), «Si» (1993) son algunas de las creaciones de las que Hainard se ha servido para reflexionar sobre temas que van desde las

propias prácticas museales y etnológicas en las sociedades contemporáneas, hasta el cuestionamiento del sentido común. La coyuntura en la que se desenvuelve el museo permite una amplia autonomía de los contenidos de las exposiciones temporales. El conservador imprime con plena autoridad su particular concepción de la museografía y de la reflexión social, aunque esta autonomía no se ejerza sin fricciones.

Gabus había revolucionado la reflexión sobre el objeto museal, al considerarlo como testigo mudo que, incapaz de explicitar su verdad, sólo puede comunicarla a condición de ser interrogado correctamente. Esta aproximación a la cultura material recurrió a la escenografía como herramienta indispensable para hacer hablar al objeto (Gabus 1975). Este fue el caldo de cultivo en el que Hainard desarrolló su particular «museología de la ruptura», una museología que aspira a narrar una historia, despertar el espíritu crítico y cuestionar, desde su mismo interior, el museo clásico que en origen es el Musée d'Ethnographie de Neuchâtel. Hainard tiende a desmitificar la capacidad de los objetos para hacer percibir las culturas ajenas y a convertirlos en elementos prescindibles, entre los cuales no existe ninguna jerarquía. Objetos absolutamente ordinarios pueden ser expuestos junto a valiosas piezas procedentes de las colecciones del museo. El discurso y el contenido son los verdaderos protagonistas de la exposición. El conceutor, el que ofrece a ver, el que pone a la vista e intenta influir en la relación del público con los objetos adquiere plena categoría de autor de una obra compuesta en un lenguaje que combina diferentes alfabetos (escritura, imagen, objetos, co-

lor, luz, sonido, espacio, etc.). La teoría y los datos científicos se utilizan con extremo rigor, pero las exposiciones no son libros tridimensionales, no pueden equipararse a tesis demostradas a partir de la demostración de unas hipótesis expuestas en forma lineal. Hainard defiende su libertad de autor y reclama la categoría de poemas para sus exposiciones: ejercicios intelectuales en los que cada cual ha de encontrar el sentido según su propia experiencia, exactamente igual que se comportaría el lector o el espectador ante una obra de arte: «Una verdadera exposición no impone nada, transmite un mensaje que cada cual debe leer, traducir y adaptar a sus conocimientos y a su sensibilidad» (Hainard, 1989).

### El conservador políglota

Con la creación del National Museum of American Indian en el sur del Manhattan neoyorquino, la Smithsonian Institution sintetiza más los debates que, durante más de una década han involucrado a los campos disciplinarios de la antropología y del arte. Me refiero al debate sobre el primitivismo en el campo artístico, que entrañaba, a su vez, una crítica del concepto de autenticidad. La lectura en clave estetizante de las manifestaciones formales de las culturas no occidentales y su representación como arte en los museos del ramo, fue analizada en oposición a la interpretación contextualizante propia de otras ciencias sociales y de las instituciones museales regidas por ellas, en las cuales los mismos objetos adquieren categoría de dato o de documento (Hiller 1991, Price y Price 1995, Torgovnik 1990). La exposición

«Primitivism in 20th Century Art: Affinities of the Tribal and the Modern» (Museum of Modern Art, Nueva York, 1984) marcó el inicio de la polémica al proponerse reivindicar para las manifestaciones plásticas propias de otras culturas, el mismo estatuto que el arte occidental. Esta postura fue interpretada como la imposición de códigos propios de los sistemas de valores de los capitalismos occidentales dominantes a la interpretación de manifestaciones culturales ajenas, en concreto su valoración en términos económicos según criterios de autenticidad y de antigüedad (Vogel 1986, 1991).

Este debate fue paralelo a la aparición de nuevos lenguajes expositivos en el campo artístico, derivados de la crisis de la hegemonía de la estética moderna. Las exposiciones coordinadas por Susan Vogel en el Center for African Art de Nueva York fueron un claro ejemplo: «Perspectives: Angles on African Art» (1987) presentaba piezas africanas desde diversos puntos de vista, incluido el de los artistas africanos; «ART/Artifact: African Art in Anthropology Collections» (1988) describía diversos contextos de presentación del arte africano: galería de arte contemporáneo, gabinete de curiosidades, diorama de museo de historia natural, museo de arte. Sendas exposiciones europeas expresaron paralelamente el mismo tipo de reflexiones: «Le salon de l'ethnographie» de Hainard (1989) y «Magiciens de la Terre» (Centre Pompidou, 1989), que propusieron un desafío a las convenciones artísticas, al cruzar lo artístico con lo *kitsh*, las artes decorativas con el arte popular o el no-arte (Hainard et al. 1989, Michaud 1989). En el dominio de la antropología, durante estos años el museo se vio con-

frontado a las implicaciones políticas de su actividad y de su propia existencia como institución cultural, en el contexto de las reivindicaciones identitarias y territoriales de diversos grupos amerindios. Prodigan desde entonces las críticas relativas tanto a las prácticas (expolio, usurpación de su cultura material, propiedad moral), como de los mensajes (interpretación etnocéntrica de su historia, ausencia de voces autóctonas). Los ejes del debate interceptan los suscitados desde el campo artístico y las exposiciones que los plantearon —«The Spirit Sings: Artistic Traditions of Canada's First Peoples» (Calgari, 1988); «A Time of Gathering: Native Heritage in Washington State» (Seattle, 1988) o «Into the Heart of Africa» (Toronto, 1989)— no sólo coincidieron cronológicamente con las de Susan Vogel, sino también en las tesis (Ames 1991, Wright 1991, Cannizzo 1989).

Las opciones hechas por el NMAIP son indisociables de estos precedentes. El centro, inaugurado en 1994, se otorga el mandato de contribuir a la preservación, el estudio y la difusión de las culturas amerindias dentro de los parámetros «politically correct»: colaborar con los pueblos nativos para «proteger e impulsar sus culturas mediante la reafirmación de las tradiciones y las creencias, fomentando la expresión artística contemporánea, y fortaleciendo la voz india», según reza el folleto de presentación. Dicha colaboración pasa por el control directo de los modos de presentación de los objetos pertenecientes a culturas vivas y por el compromiso de repatriar los restos humanos, cualquier pieza de significado religioso, funerario o ceremonial, así como todas aquellas que hubieran sido adquiridas ilegalmen-

te. El museo basa su estrategia comunicativa en exposiciones temporales y permanentes que comparten una misma estrategia: la mezcla de voces y perspectivas interpretativas. El centro abrió sus puertas con tres exposiciones, cuyos títulos resumen significativamente esta orientación: «Creations Journey. Masterworks of Native American Identity and Belief»; «This Path We Travel. Celebrations of Contemporary Native American Creativity»; y «All Roads are Good. Native Voices on Life and Culture». La primera se propone contraponer a las descripciones históricas o antropológicas, una presentación que evidencia el «marco filosófico de sociedades que valoran el proceso de creación más que el objeto creado». En la segunda se exponen las obras de quince artistas de origen amerindio a quienes el museo invitó a colaborar durante tres años, para expresar la continuidad del pensamiento nativo, enraizado en la tradición e inmerso en el flujo de las corrientes contemporáneas. La tercera, finalmente, consiste en un verdadero collage compuesto por las interpretaciones personales que veintitrés personajes de origen amerindio (artesanos, antropólogos, jefes, seminaristas, conservadores de museo, etc.) hacen de un objeto de las colecciones del museo, seleccionado por ellos mismos. En este concierto de voces en polifonía, la voz del conservador tiende a confundirse, en igualdad de condiciones, con aquellas procedentes del círculo de profesionales: «Existen varias maneras de honrar este legado. Los visitantes del museo lo hacen admirando la belleza de estas obras. En las culturas vivas representadas en esta exposición, sin embargo, la gente da gracias por los dones de sus ancestros siguiendo haciendo y

usando objetos de poder estético y espiritual». Este tipo de generalizaciones sobre las culturas amerindias, repetidas insistentemente en todas las exposiciones, no dejan de crear una dicotomía tajante y simplificadora (europeo/indígena) que puede llegar a esconder y falsear las extremas diferencias que existen entre dichas culturas. Pero, en definitiva, «todos los caminos son buenos».

### El conservador anulado

El 6 de agosto de 1995 se conmemoraba el cincuentenario del bombardeo de Hiroshima y el National Air and Space Museum de Washington quiso recordarlo en una exposición dedicada al Enola Gay (avión que transportó la bomba atómica). Pero diversas circunstancias hicieron que lo que había sido concebido como un espacio de interpretación histórica de 3.000 m<sup>2</sup>, acabase siendo una mera «lata de cerveza con una etiqueta», como la definió uno de los conservadores del museo. «La encrucijada: El final de la Segunda Guerra Mundial, la bomba atómica y los orígenes de la guerra fría», título del primer guión propuesto por el equipo del NASM, era una exposición temática y interpretativa, que aportaba elementos de debate sobre la decisión de bombardear Hiroshima, invitaba a una reflexión crítica sobre el sufrimiento humano que comportó el hecho, y analizaba el episodio en el contexto de la reformulación de los equilibrios internacionales que estuvo en el origen de la guerra fría. La Air Force Association, entidad que reúne a cerca de 180.000 veteranos de guerra, provocó intencionadamente una polémica mediática, derivada de su descontento

debido a lo que consideraban un desequilibrio insultante entre las excesivas referencias que hacía el guión a los sufrimientos del pueblo japonés, y la relativización de la brutalidad del ejército nipón. La polémica adquirió categoría explícitamente política cuando un grupo de congresistas republicanos apoyó las quejas de los veteranos, acusando al NASM de promover el antiamericanismo, y de hacer prevalecer las tesis *politically correct* al rigor histórico. El éxito de las presiones indignó a un sector de historiadores que interpretaron la ingerencia del congreso como un atentado a la libertad de cátedra y a la libertad de interpretación histórica. Meses antes de la fecha prevista para la inauguración, M.Heyman, secretario de la Smithsonian Institution, anunciaba la retirada del guión original y su sustitución por un esquema aséptico: mostrar el Enola Gay impecablemente restaurado en medio de un silencio reverente y acompañado tan sólo de unas pocas líneas sobre qué hizo y cuándo sucedió. A la entrada de la exposición, un texto de gran formato firmado por el propio Heyman justificaba la versión final: a pesar de las intenciones iniciales, el museo no había podido arbitrar la virulenta polémica y había optado por «dejar hablar a los hechos», para que cada cual sacase sus conclusiones (Capaccio y Mohan 1995, Washburn 1995).

La polémica cuestionaba no sólo una opción museológica, sino también una concepción de la política cultural. Desde su creación en 1946, la historia del NASM ilustra un constante debate entre quienes lo concebían como un espacio de memorialización y sacralización de los símbolos del ingenio americano en su conquista del espacio, y aquellos que

pretendían educar a interpretar el significado y el contexto de tales acontecimientos. A los ojos de los conservadores, el caso del Enola Gay ponía en evidencia hasta qué punto el izquierdismo que señoreaba los ambientes universitarios había corrompido las instituciones culturales de la nación. El equipo de M.Harwit, director desde 1987, sensible a las críticas de que era objeto el museo por parte de sus colegas universitarios, habían pretendido trocar una política expositiva conmemorativa y tecnicista en crítica e interpretativa. Ideológicamente, los nuevos aires conducían inevitablemente a un replanteamiento de la política internacional de los Estados Unidos fácilmente identificable con las posturas de la izquierda americana. Los «revolucionarios» republicanos prometieron adoptar medidas drásticas para erradicar lo que consideraban un intolerable parasitismo liberal en las agencias culturales subvencionadas por fondos federales (Krauthammer 1995). Reivindicar su autoridad era la batalla fundamental de historiadores y museógrafos. Heyman, un académico de Berkeley, y los historiadores habían coincidido en convertir la defensa del guión original en una cuestión de principios, una lucha por preservar la independencia de las instituciones culturales. La claudicación evidenciaba que la libertad de interpretación del museo se gestiona de manera muy diferente a la libertad de cátedra, y que el museo es hoy en día un ámbito mucho más vulnerable a las contingencias sociales y políticas. En el marco del sistema financiero de las instituciones culturales americanas, todas ellas comparten un objetivo común: compaginar la autonomía científica con la fidelidad de las fuentes de financiación. Pero la

diferencia entre ellas radica en la ubicación más o menos central que cada una de ellas mantiene en el campo cultural, y su papel mayor o menor en la reproducción del sistema cultural. La universidad sigue siendo central en la formación de especialistas. Una sociedad democrática puede permitirse aflojar las riendas si ello es compatible con una alta rentabilidad de la maquinaria del saber. No es este el papel que las sociedades democráticas occidentales reservan a sus museos. La centralidad de este tipo de instituciones culturales tiende a residir en la función de comunicación, en la transmisión. De aquí la prioridad dada a políticas expositivas ágiles, basadas en la temporalidad y en la espectacularidad. Paradójicamente, esta centralidad de la exposición coincide con una difuminación del protagonismo del conservador, por una parte, frente al peso de los grandes gestores culturales que tienden a imponerse en dirección de las grandes instituciones museales y, por otra parte, por el hecho de que comparte cada vez más la escena con equipos técnicos especializados en la producción de exposiciones —a menudo externos a la institución misma—, que operan coordinados por un director de proyecto. Esta deriva comporta la desaparición de «autores» de la escena del museo. La proliferación de mensajes emitidos, lejos de conducir a la pluralidad ideológica, puede quedar de hecho supeditada a un mandato institucional.

#### Epílogo: reflexiones desde el caso español

La primera conclusión a la que conduce el panorama trazado es que el pro-

fesional a cargo de un museo combate cotidianamente por garantizar su hegemonía y mantener una autonomía muy a menudo recortada por razones políticas o económicas. Otro factor de cambio ha sido la diversificación y especialización de los oficios museísticos que, unida a nuevas formas de gestión que han favorecido la delegación de competencias en personas —véase empresas— ajenas a la plantilla estable de la institución, han tendido a redefinir las funciones del conservador ya sea hacia la estricta asesoría científica o hacia la pura gestión de recursos materiales y humanos (internos y externos). Los papeles son cambiantes y variados los profesionales que intervienen en el museo: el *concepteur*, el director de proyecto, el gestor cultural, pero también el diseñador, el arquitecto, el escenógrafo.

Esta deriva profesional se produce en un doble contexto. Por una parte, el que concierne a las prioridades funcionales que la institución patrimonial se impone. Se trata de las opciones relativas al equilibrio entre la llamada *función colección* (recolección, conservación preventiva, restauración, investigación) y la *función comunicación*, que todo museo ha tenido que establecer para responder al universo mediático. Esta última se refiere a la valorización de las colecciones, la difusión de las investigaciones referentes a ellas o bien a la utilización de las colecciones para hacer compartir al público reflexiones sobre temas relacionados con los contenidos del museo. El papel del conservador varía según el mandato que recibe el museo focalice su actividad en torno a una u otra función. El segundo contexto al que cabe hacer referencia tiene que ver con el cuestionamiento de la práctica etnográfica y los

debates relativos a la escritura científica, que han puesto en el punto de mira las funciones museales (Clifford 1988). La recolección, la constitución de colecciones, la interpretación de la cultura material, la exposición han cobrado una nueva dimensión como actos cargados de sentido y exentos de toda inocencia. Creo poder resumir el panorama actual afirmando que el conservador —sea éste antropólogo o no— define su estatuto en función de tres parámetros: en primer lugar, el grado de especialización del personal que compone la plantilla del museo y la división interna de las funciones del museo; en segundo lugar, el grado de identificación del conservador con una lógica disciplinaria concreta, es decir, el sometimiento de las tareas museales a sus técnicas, sus métodos, sus contenidos temáticos y sus principios epistemológicos; finalmente, el grado de autonomía del que goce el conservador en la definición de las políticas de difusión y de los contenidos de las exposiciones.

¿En qué medida se han reflejado estas tendencias en España? A manera de balance, me gustaría acabar planteando algunas reflexiones sobre nuestra realidad inmediata, sin ninguna pretensión de exhaustividad (Cfr. Iniesta 1994, 1995). En el caso español, la inserción del antropólogo académico en el campo del patrimonio ha respondido más a los ritmos sociopolíticos que a las directrices académicas, que han permanecido más bien ajenas a los quehaceres museísticos. Sin instituciones suficientemente sólidas heredadas de una «era de los museos» que nunca llegó a producirse en España, la institucionalización tardía de la antropología se produjo exclusivamente en las universidades. Pese al interés de las

primeras generaciones de antropólogos por la historia de la disciplina, su crítica del folklorismo y el revisionismo de los estudios sobre cultura popular, la disciplina vivió al margen del gran «deseo de museo» (rural, etnográfico, de cultura popular, de historia y tradiciones locales) que hizo presa en la sociedad española durante los años setenta. No es posible aquí analizar con detalle los diversos factores que influyeron, durante el periodo de la transición democrática, en la eclosión del museo y del patrimonio como espacio para la representación de las identidades locales y periféricas, ni hacer balance de las políticas culturales autonómicas en este ámbito. Ni tampoco podemos ahondar en cómo se llega a la noción de patrimonio etnológico. Pero sí debemos referirnos brevemente a los efectos ambivalentes que ha tenido la difusión de este concepto tomado prestado de la antropología francesa: por una parte, ha servido para eludir el debate teórico sobre la relación entre antropología y patrimonios (al superar términos incómodos como artes y tradiciones populares y evitar al mismo tiempo debates ya trillados sobre el concepto de cultura popular, fomentando al mismo tiempo la fragmentación disciplinaria de los patrimonios culturales); por otra parte, se ha asociado a algunos intentos de renovación de las políticas institucionales sobre la cultura popular (al fomentar la lógica del patrimonio integral, la reivindicación del papel de la investigación contra la difusión de imágenes estereotipadas, y la apertura de un nuevo terreno de profesionalización). Este interés por el «patrimonio etnológico» se reconoce inspirado a distancia por las corrientes ligadas a la nueva museología, aunque



las aplicaciones del mismo no parecen distar demasiado, en muchas ocasiones, de las viejas prácticas folklóricas, museográficas y patrimoniales.

¿Qué papel pueden aspirar a desempeñar los antropólogos en la gestión del patrimonio cultural en España? Las vías ya están planteadas y abiertas: profesionalización como conservadores en museos, ecomuseos e instituciones patrimoniales; inserción en la administración: como gestores culturales, con la creación de servicios específicos; emergencia del turismo cultural ligado al reequilibrio territorial, etc. Las expectativas, sin embargo, no pueden ser eufóricas: los museos españoles están infradotados de personal; el dominio del arte en la museología española es casi total. Aunque pueden reforzarse o crearse servicios específicos en las administraciones autonómicas y en programas de gestión y valorización del patrimonio local, el antropólogo tendrá que confiar, más que en la administración, en sus propios recursos como *free-lance*. Pese a la resistencia de la academia a intervenir en la gestión patrimonial, más allá de intereses tácticos o como forma encubierta de financiar investigaciones clásicas, las con-

secuencias deontológicas y metodológicas para la disciplina de la emergencia del patrimonio etnológico son privisibles: necesidad de una reflexión teórica sobre los procesos de patrimonialización; adaptación de la investigación a las premuras de los calendarios y a los moldes de la demanda; adaptación de la metodología de investigación a objetivos museológicos (puesta en exposición) o patrimonial (turismo cultural); etc. No cabe duda que uno de los retos más importantes será cómo se resuelva el tema de las grandes instituciones museales en proceso de creación y/o reapertura (Museo Nacional de Antropología, Museu Nacional d'Etnologia de Catalunya, etc). Sin ahondar en el tema, se constata una ausencia de debate en torno a la museografía y al contenido de estos museos, una escasa presencia de antropólogos profesionales en el diseño de los mismos y un relativo aislamiento en relación a otros modelos de museo nacional como los expuestos en este artículo. Aunque la coyuntura económica y política no promete demasiadas alegrías en este terreno, bueno será fomentar una discusión desde la disciplina que se presenta tan urgente como necesaria.

### Bibliografía

AMES, M.M. 1992. *Cannibal Tours and Glass Boxes. The Anthropology of Museums*. Vancouver: University of British Columbia.

ARPIN, R. 1992. *Le Musée de la Civilisation. Concept et pratiques*. Québec: Editions Multimondes.

BONFIL, G. ET AL. 1982. *Culturas populares y política cultural*. México: Museo de las Culturas Populares-Secretaría de Educación Pública.

CANIZZO, J. 1989. *Into the Heart of Africa*. Toronto: Royal Ontario Museum.

CAPACCIO, T.; MOHAN, U. 1995. «Missing the Target», *Air*, 17 (6): 19-26.

GABUS, J. 1975. *L'objet témoin: les références d'une civilisation par l'objet*. Neuchâtel: La Bibliothèque des Arts.

GARCÍA CANCLINI, N. 1991. *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.

CLIFFORD, J. 1988. *The Predicament of*

*Culture*, Cambridge: Harvard University Press.

GEERTZ, C. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.

HAINARD, J. 1989. «Objets en dérive pour *Le Salon de l'ethnographie*», J. HAINARD ET AL., *Le Salon de l'ethnographie*. Neuchâtel: Musée d'ethnographie de Neuchâtel: 11-30.

HILLER, S. ed. 1991. *The Myth of Primitivism. Perspectives on Art*. London-New York: Routledge.

INIESTA, M. 1994. *Els gabinets del món. Antropologia, museus i museologies*. Lleida: Pagès Editors.

—1995. «Patrimoni senza stato e progetto culturale europeo. Il caso della Catalogna», *I Giorni Cantati*, 27-8.

KRAUTHAMMER, Ch. 1995. «History Hijacked», *Time*, 145 (6): 90.

KINARD, J.R.; NIGHBERT, E. 1972. «Le musée de voisinage d'Anacostia, Smithsonian Institution, Washington D. C.», *Museum*, XXIV (2): 103-109.

MACDONALD, G. F.; ALSFORD, S. 1989. *A Museum for the Global Village. The Canadian Museum of Civilisation*. Hull: Canadian Museum Of Civilisation.

MICHAUD, Y. 1989. «Doctor Explorer Chief Curator», *Third Text*, 6: 83-88.

PRICE, R.; PRICE, S. 1995. *Enigma Va-*

*riations*. Cambridge-London: Harvard University Press.

REYES, F. 1987. «Acción cultural y público de los museos de arte en México (1910-1982)» en AA.VV., *El público como propuesta. Cuatro estudios sociológicos en museos de arte*. México: INBA. 15-48.

TAYLER, D. 1994. «Temple of the Muses or a Forum for Debate? Oxford's Anthropological Collection», *Nos/otros. Anales del Museo Nacional de Antropología*, 1: 29-50.

TORGOVNICK, M. 1990. *Gone Primitive: Savage Intellectuals, Modern Lives*. Chicago: Chicago University Press.

VÁZQUEZ, M. 1965. «La museografía del nuevo MNA», *Artes de México*, 66-67: 35-44.

VOGEL, S. 1986. *African Aesthetics: The Carlo Monzino Collection*. New York: Center of African Art.

VOGEL, S., ed. 1991. *Africa Explores: 20th Century African Art*. New York: Center of African Art.

WASHBURN, W. E. 1995. «The Smithsonian and the Enola Gay», *The International Interest*, 40: 40-49.

WRIGHT, R. K., ed. 1991. *A Time of Gathering: Native Heritage in Washington State*. Seattle: University of Washington Press.



# EL PATRIMONIO ETNOLÓGICO EN LA PRÁCTICA ANTROPOLÓGICA: DE LA INICIATIVA AISLADA AL PROTECCIONISMO OFICIAL

ESTHER FERNÁNDEZ DE PAZ

Departamento de Antropología Social  
Universidad de Sevilla

La presente comunicación pretende trazar un breve recorrido por las causas de la distinta consideración que, a través de un siglo de práctica antropológica, se ha vertido hacia el Patrimonio Etnográfico. Es bien sabido que la inmensa labor desarrollada por los folkloristas del siglo XIX en toda la Península Ibérica, quedó interrumpida y más tarde desvalorizada, a lo largo del presente siglo. El contexto cultural y los condicionamientos históricos pueden explicar uno y otro fenómeno. De la misma manera, el resurgimiento de la disciplina en los años setenta parecía no ser el momento más propicio para un serio replanteamiento de los estudios sobre Patrimonio. Sin embargo, los profesionales de la Antropología española asumieron pronto la verdadera importancia de la investigación pormenorizada del corpus tanto material como inmaterial, que sustenta y conforma las peculiaridades culturales. Fueron ellos los que lograron al fin transmitir a la Administración la necesidad de su protección, hasta entonces olvidada en toda legislación patrimonial. Su esfuerzo quedó reflejado en la Ley estatal de 1985 y refrendado en diversas

autonomías en años posteriores. El último paso era incluir en la enseñanza académica la formación de profesionales del Patrimonio, pues sólo desde el conocimiento antropológico pueden dictaminarse cuáles son de entre los elementos reveladores de los modos de vida propios de una determinada cultura, los realmente significativos y exponentes de su identidad.

## Situación de partida

El movimiento folklórico de finales del siglo XIX está profusamente analizado, tanto en la historiografía referida al conjunto de la Península Ibérica como en estudios localizados, y tanto centrados en la trayectoria científica de sus figuras claves como en las instituciones, publicaciones, etc. que fueron sucediéndose. Concretamente en Andalucía, el interés por la obra de Antonio Machado y Álvarez, «Demófilo», ha suscitado la atención de no pocos antropólogos, desde las primeras profundizaciones en el tema realizadas por Moreno Navarro hasta los estudios monográficos de

Aguilar Criado; e igual puede decirse del resto de las comunidades del Estado<sup>1</sup>.

No se trata ahora, por tanto, de intentar siquiera nuevas aportaciones al tema. Simplemente queremos insistir en la fuerza de las circunstancias que rodearon su aparición, especialmente referidas al contexto histórico.

Sabemos que España no se planteó una política colonial cultural organizada, pero es precisamente a fines del siglo XIX cuando declina el esplendor del colonialismo español con el desastre de 1898. Las posesiones africanas que aún conservó tampoco sirvieron a la investigación científica (Comelles, 1984: 8). Así, el pronto desmoronamiento del imperio español hizo volver los ojos de los intelectuales al terreno peninsular, mucho antes que en otros centros europeos. En ellos, los antropólogos aún continuarían hasta mediados del siglo XX concentrados en la descripción de culturas lejanas, a la par que los norteamericanos, en esa rara mezcla entre afanes científicos e intereses gubernamentales.

Al mismo tiempo, en el interior de España se estaba dejando notar el progresivo avance de la industrialización, algo más tardíamente que en algunos otros Estados occidentales. Es el momento en que la vida tradicional parece resquebrajarse definitivamente a medida que avanza el nuevo orden socio-económico. Lo que se ha venido a denominar *modernidad* se iba instalando a costa de la ruptura de numerosos elementos culturales y ello hace alimentar la visión romántica de la bondad y pureza de un pasado sin retorno, que sólo entre los habitantes de las zonas rurales, más atrasadas económicamente, seguía perviviendo.

En este contexto, marcado a su vez

por la soberanía de una mentalidad esencialmente rígida y conservadora, hay que situar las primeras investigaciones de Folk-lore en la Península Ibérica, aun a pesar de no ser un movimiento homogéneo.

### La batalla terminológica

Mucho se ha insistido en la distinción decimonónica entre *Antropología* como estudio global de la humanidad, heredera del pensamiento ilustrado e hija de las teorías evolucionistas, y *Folklore* como estudio particularista promovido por el romanticismo y los movimientos nacionalistas. Los historiadores de la disciplina coinciden en señalar que si esto fue aplicable en determinados pueblos de España, en otros hay que matizar la diferencia.

Prat sitúa los procesos iniciados en Andalucía, Madrid y Canarias dentro de la primera orientación, aun con sus matizaciones (1991: 13). Y ello a pesar de haber sido Machado y Álvarez, desde Sevilla, el promotor de la primera sociedad denominada de folk-lore en la Península Ibérica: *El Folk-lore Español, Sociedad para la recopilación y estudio del saber y de las tradiciones populares* (1881).

Tras esta escueta declaración de intenciones, Machado y sus más directos colaboradores estaban formulando una profunda base teórica: que las manifestaciones culturales del pueblo, tanto sus saberes como sus manufacturas, suponen «materiales indispensables para el conocimiento y reconstrucción científica de la historia y de la cultura españolas» (base 1ª). De hecho, desconsideraban ese erróneo concepto de lo tradicional como algo fosilizado, inmóvil a través del

tiempo, para verlo, por el contrario, como algo vivo, en continuo proceso de transformación, siempre derivado de testimonios culturales anteriores. Asimismo fomentaron una metodología rigurosa de recogida, clasificación y análisis de los datos, con el requisito imprescindible del trabajo de campo directo. Para ellos, el Folk-lore era una ciencia, en esos momentos considerada «un poderoso auxiliar de la Antropología» (1981 [1881]: 4) y no una mera tarea de recopilación erudita o de esfuerzo político. Como señala Moreno Navarro, estuvieron:

«a punto de poder conectar dos líneas hasta ellos y tras ellos divergentes: la de los estudios que partiendo de las ciencias naturales habían desembocado en la Antropología, y la de aquellos que procedentes del campo de las Humanidades, en especial de la literatura, habían conformado la nueva ciencia del Folklore». (1971: 123)

Es verdad que en unos momentos en que la Antropología ni se cuestionaba el estudio de la cultura propia y que, de hecho, la práctica antropológica se limitaba al mundo no occidental, había que establecer dos vocablos diferenciados puesto que los pueblos «civilizados», incluso en sus capas más *populares*, no podían ser considerados objeto de estudio al mismo nivel que los «salvajes». Sin embargo, muchos de aquellos estudiosos del Folk-lore estaban en realidad sentando las bases de las investigaciones antropológicas en el mundo occidental.

Esa misma consideración diferenciadora se vio reforzada al bautizar a los museos que recogían el legado cultural propio, como de *Artes y Costumbres Po-*

*populares*, para situarlos a distinto nivel de los museos de Antropología o Etnología, en los que sólo tenían cabida los objetos recolectados en las expediciones e investigaciones efectuadas en los países colonizados<sup>2</sup>.

Nadie puede negar que ha costado tiempo y esfuerzo romper con la identificación que la sociedad ha venido haciendo, hasta hace no demasiado, de los antropólogos con exploradores de lo exótico. Sin embargo, la identificación del folklore con los bailes regionales, del folklorismo con el pintoresquismo, de las folklóricas con la canción española y del folklorista con el erudito en temas locales, es algo que aún perdura. Si la primera concepción no fue gratuita, pues efectivamente los primeros antropólogos se concentraron en el estudio de los denominados «pueblos primitivos», la segunda, como es bien sabido, no arranca de sus orígenes. Los pioneros científicos del Folk-lore en la Península Ibérica nunca pudieron imaginar la acepción que el término iba a llegar a adquirir con el paso de los años.

### El folklorismo de la postguerra

Indiscutiblemente, no estamos ante un proceso natural sino provocado. Tras la Guerra Civil, el nuevo régimen no podía aceptar ni a unos ni a otros. La Antropología —con sus ideas evolucionistas y antidogmáticas— resultaba relativamente fácil de silenciar, al estar sus representantes exilados y su enseñanza paralizada<sup>3</sup>. Con ello se consigue a la vez que el estudio de la cultura popular —como medio científico de ahondar en las identidades culturales—, pasara definitivamente a manos de aficionados:

«Si uno estableciera la profesión de cada una de las personas que se dedican al estudio del folklore de España, comprobaría fácilmente que se trata de un grupo ciertamente heterogéneo, constituido por personas procedentes de las más diversas profesiones, excepto de la misma Etnología en la que se consideran, en cambio, integradas». (Esteva, 1969a: 16)

No hay que insistir en los esfuerzos por diluir las diferencias culturales en el Estado español y, consiguientemente, la conciencia de identidad de sus distintos pueblos (Moreno, 1985). España era sólo una, con un sector culto e instruido y un sector popular y folklórico.

De este modo, quedaba anulado el ingente esfuerzo de aquellos folkloristas de finales del siglo XIX dedicados a recopilar y analizar los saberes del pueblo, en base a una metodología científica de recogida rigurosa y sistemática de los datos. Y lo que es más importante, quedaban también anulados los objetivos del estudio del Folklore tal como lo concibió Machado: esa reconstrucción científica de la cultura española a través de las distintas realidades locales.

Se acallaron los temas de interés del Folklore, tanto las costumbres y tradiciones orales, como los objetos particulares en que se materializan dichos saberes. En definitiva, las culturas concretas de los pueblos. Se proscriben los temas conflictivos (lenguas, etnias, religiosidad popular, expresiones orales y escritas de conflicto social, etc.) y se revierte el interés a aspectos tan inocuos como los bailes y trajes regionales.

La historia inconclusa del Museo del Pueblo Español, creado en 1934 de manos de Luis de Hoyos Sáinz, con antecedente directo en la Exposición del Traje

Regional realizada nueve años antes, supone un claro exponente de cómo se relegaron al olvido las iniciativas científicas<sup>4</sup>, a pesar del empeño de figuras aisladas:

«Debemos de partir de la recogida de materiales que reflejen el estado social inmediatamente anterior a la gran progresión del industrialismo moderno, y no podemos separar en absoluto, por causas históricas o sociales, la vida de las clases poderosas de aquel entonces de las más humildes y limitarnos al estudio de las segundas, en nuestra empresa de exponer las actividades populares». (Caro Baroja, 1948: 5)

Por contra, se apoya oficialmente la labor de instituciones tales como la Sección Femenina, que se adentraron en todo el territorio nacional buscando, reconstruyendo e ideando bailes regionales. Con sus Concursos Nacionales y sus espectaculares puestas en escena en días tan significativos como el Primero de Mayo, contribuyeron eficazmente a la extensión de la falsa concepción del folklore nacional.

«¿Por qué la S.F. creo sus Coros y Danzas? Heredera del pensamiento de José Antonio, una gran inquietud de Pilar Primo de Rivera está apoyada en una idea: desentrañar, salvar, revitalizar lo auténticamente Español para edificar sobre ello el futuro de la Patria». (Sampelayo, 1969: 99)

### Los grandes paradigmas de la teoría antropológica

Los largos años en que se mantuvo esta situación parece que calaron en el

inconsciente de algunos antropólogos de la llamada *segunda generación*. El resurgir de la Antropología en los años setenta pudo haber supuesto el cierre del paréntesis, el retorno a los verdaderos estudios del Folk-lore y el planteamiento de su lugar dentro de la disciplina antropológica, de la misma manera que se fueron delimitando muchos otros campos y especialidades teóricas y metodológicas.

Sin embargo, los esfuerzos se encaminaron en otro sentido. Tanto la situación política interna como el «colonialismo cultural» que se venía sufriendo de manos de antropólogos extranjeros (Moreno, 1984) exigían una pronta respuesta. La Antropología española, tantos años apagada, necesitaba volcarse entonces en el estudio de su propia realidad sociocultural. Pero ello no podía desligarse de compromisos políticos e ideológicos, lo que suponía huir de todo cuanto recordara la labor de los folkloristas aficionados coetáneos al servicio del Régimen, y volcarse en estudios de identidad. Suponía igualmente distanciarse del movimiento folklorista decimonónico no científico, y encuadrarse en los paradigmas hegemónicos de la ciencia antropológica de las grandes potencias coloniales.

Éstas, sin embargo, mantenían dos discursos a simple vista contrapuestos: la inclinación norteamericana hacia la Antropología *Cultural* y la británica hacia la Antropología *Social*. Lévi-Strauss había argumentado que tal distinción no suponía más que una cuestión de enfoque: la primera se basa en la consideración preferente del hombre como hacedor de técnicas para satisfacer tanto las necesidades materiales como sociales, mientras que la segunda prioriza todos los aspectos de la cultura encaminados

al mantenimiento de las relaciones sociales (1987 [1968]: 368-369). No obstante, parece que la Antropología española, tras su resurgimiento, estableció elementos distintivos en pro del modelo europeo.

### Cultura popular y patrimonio etnográfico

Con todo, los temas de estudio fueron objeto de análisis y debate en sí mismos desde la *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, celebrada en Sevilla en 1973, al que han seguido otras muchas reflexiones en el mismo sentido. Se ponen entonces en entredicho los estudios de comunidad, que hasta entonces acaparaban la investigación antropológica, y se preconiza la necesidad de virar la tendencia primitivista y funcionalista y comenzar a profundizar en aspectos tales como identidad, cultura popular, fiestas, rituales y religiosidad popular entre otros (Prat, 1992: 89). La evitación de la voz folklore queda patente, dado el desprestigio científico en que había caído.

A partir de entonces comienza una nueva controversia terminológica, centrada en los posibles matices de conceptos tales como «cultura popular», «cultura tradicional», «cultura subalterna» y todos aquellos que vinieron a sustituir a «folklore». Son muchos los estudios centrados en este aspecto.<sup>5</sup> Todos insisten, a su vez, en la superación de uno de los errores de base de los folkloristas del siglo XIX: la imposibilidad científica de estudiar lo popular o lo tradicional como formas culturales aisladas, sin analizar las relaciones estructurales con el sistema cultural global en el que se hallan inmersas; críticas que, por otro lado, se



habían ya vertido en el mismo sentido hacia aquellos primeros estudios de comunidad.

No obstante, pocos hablaron entonces de patrimonio etnográfico, esa fuente de experiencia colectiva acumulada, en la que cada pueblo reconoce su origen, comprende su identidad y encauza su futuro. El *Patrimonio* era un concepto reservado a los monumentos histórico-artísticos así como a los restos arqueológicos. La Ley vigente, de 1933, apenas hacía someras referencias a la protección de nuestro patrimonio: los testimonios materiales que no fueran ni bellos ni antiguos ni únicos, no tenían razón alguna de salvaguardia, y mucho menos las manifestaciones inmateriales, esos conocimientos vivos capaces de crearlos. En la práctica, únicamente podían ser objeto de protección determinadas edificaciones de arquitectura popular, aunque las más de las veces fueron analizadas bajo la óptica exclusiva de la Arquitectura o la Historia<sup>6</sup>.

Parece que una gran parte de los antropólogos suscribieron la idea de que eso de describir detalladamente el hábitat, el vestido, los instrumentos y técnicas de trabajo..., en suma, la *cultura material*<sup>7</sup> no era más que un formalismo de la Antropología norteamericana o incluso una inercia de la tradición folklórica nacional y, como tal, condenada por irrelevante. Y ello a pesar de que, en teoría, nadie cuestiona que su correcta contextualización aporta información de primer orden acerca de las ideas que guían unas respuestas culturales específicas, a partir de las cuales puede desentrañarse el entramado identitario de un pueblo.

Sin embargo, los que a ello dedicaban sus esfuerzos eran calificados como etnógrafos y no como antropólogos, como

si de campos disciplinarios distintos se tratara y no de fases consecutivas e irrenunciables de la investigación antropológica<sup>8</sup>. Un testimonio revelador es el que en repetidas ocasiones ha expresado Limón Delgado:

«Lo primero que extraña al entrar en estas reflexiones es que habiendo tenido tanta aceptación en el campo de las humanidades una cierta metodología marxista que concede gran papel a la influencia que ejercen los medios y las técnicas materiales de una cultura sobre su conformación global o general, se haya desechado y, en algunos casos, despreciado la descripción pormenorizada de estas llamadas infraestructuras, en el seno de los estudios antropológicos». (1982: 10)

### Los museos de artes y costumbres populares

No puede olvidarse el divorcio mantenido durante años, en nuestra disciplina, entre universidad y museo. En tal contexto, los criterios de un antropólogo dedicado a la museología tenían inevitablemente menor repercusión que si hubiesen sido defendidos en un departamento universitario. Los museos de Antropología, y sobre todo los de Artes y Costumbres Populares, han sido largo tiempo considerados simplemente como el lugar de acumulación de la cultura material y, por tanto, diametralmente alejados del campo de interés de la Antropología Social<sup>9</sup>.

Nos enfrentamos a otra enraizada estimación, que al fin está desterrándose: la del museo-almacén cuya única finalidad es preservar la conservación de de-

terminados objetos, parte de los cuales se exponen totalmente descontextualizados, en base a criterios meramente estéticos. Muy por el contrario, la museología actual ha situado la función pedagógica en lugar prioritario entre todas sus funciones. Sólo de este modo se ha podido llegar a concebir a los museos como centros de difusión cultural, considerándolos como verdaderas aulas de estudio en las que se puede aprender una parte fundamental de nuestro legado cultural<sup>10</sup>.

La Ley Autonómica del Sistema Andaluz de Museos, dictada en 1984 con anterioridad incluso al Reglamento de Museos de Titularidad Estatal (1987), declara como finalidad de estas instituciones la «investigación, educación, disfrute y promoción científica y cultural» (art. 1º), recogiendo así el interés expresado por el ICOM. Con todo, los museos dirigidos por profesionales de la Antropología, siempre han trabajado con estos postulados:

«Un museo etnográfico no es una mera exposición de cosas más o menos bellas o pintorescas, su fin esencial es mostrarnos lo que el pueblo siente y hace, es decir, cómo viven las gentes». (Hoyos, 1957: 72)

Hoy se comprende que lo verdaderamente importante de los museos no es tanto la colección de piezas que recoja, cuanto la capacidad comunicativa de sus profesionales, puesto que el objeto museable por sí mismo es incapaz de transmitir conocimientos. Su potencial didáctico reside en la forma de exponerlo, explicarlo, ambientarlo; en suma, de su contenido referencial. Cualquier función del museo ha de estar al servicio de

ésta: la investigación, la catalogación, la exposición, la iluminación y hasta la misma conservación, no tienen más cometido que contribuir a la comprensión del contenido de los objetos (Limón, 1993: 4-5).

Fue en 1966 cuando se quiso dar en España un impulso oficial a la creación de museos de artes y costumbres populares, en el llamado *Segundo Plan de Desarrollo*. Es el mismo momento de la recuperación de la disciplina en nuestro país, cuando Esteva Fabregat formaba en Madrid a los nuevos antropólogos, cobijado en el Museo Nacional de Etnología. En el I Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares (1968), se instó al Ministerio a la puesta en práctica de dicho Plan, petición reiterada en el siguiente (1971). Sin embargo, de toda aquella iniciativa sólo prosperó la creación del Museo de Sevilla, y aun hubo de esperar al Decreto de 1972. También en la *Primera Reunión de Antropólogos Españoles* (1973) se trató la cuestión, exigiendo que estos museos fueran dirigidos por profesionales de la Antropología, intentando evitar que cayeran en manos de aficionados.

Este propósito, hecho realidad en la museología etnográfica, no se logró sin embargo entre los asistentes a los Congresos de Artes y Costumbres Populares. Ya desde el primero se mezclaron nombres tan prestigiosos como el de Esteva, Barandiarán, Hoyos, Moreno y otros, junto a los de numerosos folkloristas contemporáneos. Pero en lugar de filtrar a los segundos en defensa de la profesionalidad, la mayoría de antropólogos se retiraron para centrarse en los congresos denominados expresamente de Antropología o Etnología, fuera a nivel estatal o restringidos a una Comunidad.

### El apoyo oficial a la diferencia cultural

Estos últimos empezaron a convocarse con regularidad a partir de la proclamación del Estado de las Autonomías. Andalucía, por ejemplo, celebró su *Primer Encuentro de Antropólogos Andaluces* en 1982, con la presencia destacada del Presidente y Consejero de Cultura de la Junta de Andalucía. Años después, en 1988, la misma Consejería formaliza la *Comisión Andaluza de Etnología*. Desde entonces, todos los años se celebran las *Jornadas de Etnología Andaluza* como lugar de exposición de los resultados de las investigaciones. El Consejero de Cultura y el Director General de Bienes Culturales suelen ser los políticos encargados de los solemnes discursos de apertura o clausura, junto a algún antropólogo de renombre.

Parece lógico que si los trabajos han podido efectuarse gracias a subvenciones oficiales, sean sus patrocinadores los que acudan en tales momentos. Nadie cuestiona el uso legítimo de la rentabilidad política que ello conlleva. Pero lo que es digno de destacar de todo este fenómeno es el interés que los gobiernos autonómicos manifestaron desde un principio por la defensa de la diferencia cultural. Tras muchos años de ocultamiento oficial, surge entonces, también oficialmente e igualmente con fines políticos, la postura contraria. Con ese objetivo se apoyan las investigaciones de las especificidades culturales.

En esta misma línea se crean las televisiones autonómicas y locales. Por seguir con el ejemplo andaluz, Canal Sur apareció desde un principio bajo el slogan de «La Nuestra», así como, más recientemente, la televisión local de Sevilla es «La de aquí». Todo cuanto tenga que

ver con lo pretendidamente andaluz tiene un lugar de programación preferente. Claro que no siempre esos reportajes sobre nuestras costumbres o esos documentales sobre nuestras fiestas o nuestros oficios desaparecidos están dirigidos por antropólogos. Las más de las veces ni tan siquiera son andaluces sino productoras contratadas al efecto que, en el mejor de los casos, subcontratan a un profesional de la Antropología como documentalista. De cómo resulta el producto final podrían hacerse verdaderos estudios antropológicos<sup>11</sup>.

### El reconocimiento legal del patrimonio etnográfico

Puede que todo este ambiente haya tenido mucho que ver en la toma de responsabilidad de los antropólogos ante el Patrimonio Etnográfico. La defensa del cientifismo frente al intrusismo ha logrado hacer volver la mirada a aquellos pioneros dedicados al estudio riguroso del patrimonio, tanto material como sobre todo inmaterial, de su propia cultura.

De este modo, finalmente se consiguió que el Patrimonio Etnográfico quedara expresamente contemplado dentro de la Ley de Patrimonio Histórico Español, de 25 de junio de 1985. Años más tarde algunas Comunidades desarrollan su propia Ley de Patrimonio Histórico<sup>12</sup> y, mediante sus planes de actuación, logran la dotación de plazas específicas de técnicos del patrimonio etnográfico. Ello unido a las provisiones en museología, está permitiendo a los antropólogos ocupar los puestos laborales donde ya se hacía insostenible su falta. Al fin, la profesión se está institucionalizando más

allá de la exclusiva docencia universitaria. Poco a poco se ha logrado hacer caer las desafortunadas barreras levantadas entre etnografía y antropología, entre museo y universidad, entre instancias administrativas y académicas.

En Andalucía, las becas de *Formación e Investigación en materia de Patrimonio Etnológico*, ofertadas desde 1992 por el Plan Andaluz de Bienes Culturales, o la inclusión de la asignatura *Patrimonio Etnológico y Museología* en la nueva licenciatura de Antropología, parecen corroborar bien esta realidad. Asimismo la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, a través del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, está respaldando un magno proyecto de informatización de sus museos, con centro piloto en el Museo de Artes y Costumbres Populares de Sevilla, de donde partió la iniciativa. La finalidad es facilitar la consulta y estudio de todos los fondos museológicos, interrelacionando la documentación sobre las piezas con las bibliotecas, fototecas, fonotecas, filmotecas y videotecas existentes en los museos andaluces, e incluso con los fondos bibliográficos de los departamentos universitarios. En definitiva, todo cuanto contribuya a acercar el conocimiento científico de nuestro patrimonio.

### La práctica profesional

De esta forma, las nuevas generaciones de antropólogos están comenzando a incorporarse a la aplicación práctica referida al Patrimonio Etnográfico, con pleno conocimiento teórico y metodológico. Parece evidente que pretender conservar todos «...los bienes muebles e inmuebles y los conocimientos y

actividades que son o han sido expresión relevante de la cultura tradicional del pueblo español...» (P.H.E. 1985: art. 46) puede resultar en la práctica un despropósito, ya que no habría presupuesto que pudiera soportarlo. De ahí la importancia de la voz del antropólogo para asesorar a la Administración, con base científica, «qué cosa proteger, cómo hacerlo y por qué» (Llop y Plata, 1993: 41).

Es cierto que aún puede notarse una cierta disparidad de criterios a la hora de decidir el empleo de los siempre limitados fondos de Protección del Patrimonio: entre los que defienden el apoyo indiscriminado de las realidades culturales propias de un pueblo, aunque se hallen en plena vigencia, y los que priorizan la necesidad de reservarlos al estudio e intervención de los elementos tradicionales en claro peligro de desaparición.

Lógicamente, ello no quiere decir que la totalidad del Patrimonio no deba ser inventariada, documentada y catalogada, aunque no fuera nada más que por la necesidad de conocer lo que tenemos para poder decidir lo que urge ser protegido. Pero esta tarea ingente no sólo debe realizarse desde la Administración del Patrimonio sino que es obligación de todas las instituciones implicadas, universidad y museos especialmente. A ellas corresponde encauzar las investigaciones destinadas a profundizar en las formas relevantes de cada cultura.

En definitiva, la actual demanda de especialistas del patrimonio de manos de las administraciones autonómicas, ha revertido positivamente en la disociación entre el folklore mal entendido, hecho sin un método dictado por el conocimiento antropológico, y la Etnografía como riguroso y previo corpus docu-

mental sobre el que cimentar cualquier teoría explicativa. Parece que al fin se ha hecho realidad aquella premisa largamente defendida por algunos antropólogos:

«que el folklore o se convertía en etnografía y se integraba en la base de las teorías generales sobre la cultura o era una materia a la deriva que carecería siempre de criterios científicos» (Limón, 1988: 73).

### Notas

1. MORENO, I. 1971. «La Antropología en Andalucía: Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones». *Ethnica*, 1: 107-144. LISÓN, C. 1971. *Antropología Cultural de Galicia*. Madrid: Siglo XXI. PRATS, L. 1980. «La transición del folklore a la etnografía en Cataluña. La obra de Ramón Violant Simorra». *Ethnica*, 16: 105-120. AZCONA, J. 1981. «Notas para una historia de la Antropología vasca: Telesforo de Aranzadi y J.M. Barandiarán». *Ethnica*, 17: 63-84. ESTÉVEZ, F. 1987. *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario (1750-1900)*. Tenerife: Cabildo Insular. GALVÁN, A. 1987. *Islas Canarias. Una aproximación antropológica*. Barcelona: Anthropos. AGUILAR, E. 1990. *Cultura popular y folklore en Andalucía (Los orígenes de la Antropología)*. Sevilla: Diputación Provincial...

2. En la actualidad, esa disociación conceptual que la terminología refleja está eliminándose de la museología. El primer esfuerzo en este sentido es la pretendida unión del Museo Nacional de Etnología y el Museo del Pueblo Español en un único gran Museo de Antropología, aprobada por Real Decreto en 1993. Si no es ya una realidad no es debido a consideraciones científicas sino exclusivamente a condicionamientos políticos del Ministerio de Cultura.

3. Sobre la distinción entre disciplina y profesión, referida a la Antropología española, ver Comelles, 1984.

4. Para analizar los objetivos del Museo, ver Decreto Fundacional, de 26 de julio de

1934, y Reglamento de Aplicación, de 20 de diciembre de 1934, en *Anales del Museo del Pueblo Español*, I. Madrid, 1935: Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes de la República Española.

5. LOMBARDI, L.M. 1978. *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*. México: Nueva Imagen. MORENO, I. 1981. «Cultura tradicional y cultura popular en la sociedad moderna». En Luna Sampeiro (Coord.): *Cultura Tradicional y Folklore*. Murcia: Editora Regional, pp. 69-83. GARCIA CANCLINI, N. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Casa de las Américas. LLOPART, D.; PRAT, J. y PRATS L. (Eds.) 1985. *La cultura popular a debate*. Barcelona: Alta Fulla. JULIANO, D. 1986. «Cultura popular». *Anthropos*, 6...

6. SANCHO, A. 1952. «Haciendas y cortijos sevillanos». *Archivo Hispalense*, XVII: 9-27. FLORES, C. 1973. *Arquitectura popular española*. Madrid: Aguilar. MORALES PADRÓN, F. 1974. *Los corrales de vecinos de Sevilla*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad. SIERRA, J.R. 1980. «La arquitectura popular». En *Los Andaluces*. Madrid: Itsmo. RONQUILLO, R. 1981. *Las haciendas de olivar en el Aljarafe Alto*. Sevilla: Colegio Oficial de Arquitectos. AGUILAR, M.C. 1992. *Las haciendas. Arquitectura culta en el olivar de Sevilla*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad...

7. Ver Limón Delgado, A. 1988. «Sobre el método». *Anales del Museo del Pueblo Español*, II: 69-81.

8. A nuestro entender, el mejor razona-

miento en este sentido es el trazado por Lévi-Strauss (1987 [1968]: 366-368) en el capítulo dedicado a «Etnografía, Etnología, Antropología». Por el contrario, no compartimos la clasificación establecida por la UNESCO, que separa los temas de estudio en tres bloques diferenciados: Antropología Cultural, Etnografía y Etnología y Antropología Social.

9. Nótese que en las numerosas recopilaciones historiográficas sobre los autores y las obras de la disciplina, muy raramente aparecen los llamados estudios etnográficos.

10. Son muchos los museólogos que coinciden en considerar un grave error adminis-

trativo la inclusión de los museos en el Ministerio de Cultura, cuando éste fue creado a fines de los setenta, en lugar de mantenerlos en el de Educación y Ciencia. Con las transferencias autonómicas, pasaron igualmente a las Consejerías de Cultura. Ello puede haber perjudicado la concepción del museo como centro educativo.

11. En este sentido, no debe infravalorarse el escaso o nulo interés que la Antropología Visual como práctica antropológica despierta entre los antropólogos españoles.

12. País Vasco (1990), Andalucía (1991), Cataluña (1993), Galicia (1995).

### Bibliografía

AGUIRRE BAZTÁN, A. (Dtor.). 1986. *La Antropología cultural en España*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.

ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. L. 1989. *Estudios sobre el Patrimonio Histórico Español y la Ley de 25 de Junio de 1985*. Madrid: Civitas.

CARO BAROJA, J. 1948. «Proyecto para una instalación al aire libre del Museo del Pueblo Español». *Trabajos y materiales del Museo del Pueblo Español*: 5-55.

COMELLES, J. M. 1984. «Antropología sin colonialismo. La profesión de antropólogo y el desarrollo del Estado en la España contemporánea». En *III Congreso de Antropología*. San Sebastián, 1984. (Mecanografiado)

COMELLES, J. M. y PRAT CAROS, J. 1992. «El estado de las antropologías: Antropologías, folclores y nacionalismos en el Estado español». *Antropología*, 3: 35-61.

ESTEVA FABREGAT, C. 1969a. «La Etnología española y sus problemas». En *I Congreso de Artes y Costumbres Populares*. Zaragoza, 1968: Institución Fernando el Católico, pp. 1-40.

—1969b. «El etnólogo como conservador de museo». *Pirenae*, V: 159-184. 1989. «Antropología, folklore e identidad cultural». En MARCOS Y RODRIGUEZ (Eds.): *Antropología Cultural en Extremadura*. Mérida: Asamblea de Extremadura, pp. 15-33.

GÓMEZ PELLÓN, E. 1993. «El papel de los museos etnográficos». En PRATS E INIESTA (Coords.): *El Patrimonio Etnológico*. Tenerife: Asociación Canaria de Antropología, pp. 119-139.

GUICHOT Y SIERRA, A. 1984 [1922]. *Noticia histórica del Folklore. Orígenes en todos los países hasta 1890. Desarrollo en España hasta 1921*. Sevilla: Instituto de Cultura Andaluza.

HOYOS SAÍNZ, L. 1945. «Los métodos de investigación en el Folklore». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I: 455-490.

HOYOS SANCHO, N. 1957. «El interés de los museos etnográficos». *Caesaraugusta*, IX-X: 69-84.

INIESTA, M. 1994. *Els ganinets del món. Antropologia, museus i museologies*. Barcelona: Pagès.

JIMÉNEZ NÚÑEZ, A. (Ed.). 1975. *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad.

LEVI-STRAUSS, C. 1987 [1968]. *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós.

LIMÓN DELGADO, A. 1976. «Notas sobre metodología y etnografía». *Instituto de Etnografía y Folklore Hoyos Sainz*, VIII: 197-357.

—1980. *Guía del Museo de Artes y Costumbres Populares de Sevilla*. Sevilla: Ministerio de Cultura.

—1982. *La artesanía rural*. Madrid.

—1988. «Sobre el método». *Anales del Museo del Pueblo Español*, II: 69-81.

—1990. «Exposiciones temporales y etnografía». *Anales del Museo del Pueblo Español*, III: 127-136.

—1993. «La educación y los museos (1)». *Boletín Informativo del Colegio Oficial de D. y L. en Bellas Artes de Andalucía*, 3: 4-5. Sevilla.

—1994. «Espacios para la sociabilidad». En INSTITUTO ANDALUZ DEL PATRIMONIO HISTÓRICO (Ed.): *Patrimonio y Ciudad*. Sevilla: Junta de Andalucía, pp. 128-132.

LISÓN TOLOSANA, C. 1971. *Antropología Social en España*. Madrid: Akal. 1991.

LLOP I BAYO, F. y PLATA GARCÍA, F. 1993. «El patrimonio etnológico desde la Administración Autonómica: Andalucía y Comunidad Valenciana». En PRATS E INIESTA (Coords.): *El Patrimonio Etnológico*. Tenerife: Asociación Canaria de Antropología, pp. 39-74.

MACHADO Y ÁLVAREZ, A. 1981 [1881]. *El Folk-Lore Andaluz*. Madrid: Tres-Catorce-Dieciséte.

MORENO NAVARRO, I. 1971. «La Antropología en Andalucía: Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones». *Ethnica*, 1: 107-144.

—1984. «La Antropología Cultural en Andalucía: estado actual y perspectiva de futuro». En RODRÍGUEZ BECERRA (Ed.): *Antropología Cultural de Andalucía*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, pp. 93-107.

—1985. «Etnicidad, conciencia de etnicidad y movimientos nacionalistas: aproximación al caso andaluz». *Revista de Estudios Andaluces*, 5: 13-38.

—1991. «Patrimonio etnográfico, estudios etnológicos y Antropología en Andalucía: problemas y perspectivas». *Anuario Etnológico de Andalucía (1988-90)*: 9-15.

NIETO GALLO, G. 1969. «Museos de Artes y Costumbres Populares». En *I Congreso de Artes y Costumbres Populares*. Zaragoza, 1968: Institución Fernando el Católico, pp. 67-84.

ORTIZ GARCÍA, C. 1992. «Luis de Hoyos Sainz, fundador del Museo del Pueblo Español». *Anales del Museo del Pueblo Español*, IV: 147-168.

PRAT I CAROS, J. 1987. «El discurso antropológico y el discurso folklórico en el estado español: un ensayo de caracterización». En *IV Congreso de Antropología*. Alicante. (Mecanografía-do).

—1992. «Antropología y Etnología». En REYES (Ed.) *Las ciencias sociales en España: Historia inmediata, crítica y perspectivas*, 2. Madrid: Editorial Complutense.

PRAT, J.; MARTÍNEZ, U.; CONTRERAS, J. y MORENO, I. (Eds.): 1991. *Antropología Cultural de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus.

PUIG-SAMPER, M. A. 1983. *Introducción a la historia de la Antropología española en el siglo XIX*. Madrid: Instituto Arnau de Vilanova.

RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Ed.) 1984. *Antropología Cultural de Andalucía*.

Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

—1992. «El papel de los museos en la conservación y divulgación del patrimonio etnográfico». *El Folk-lore Andaluz*, 8: 171-175.

ROMERO DE TEJADA, P. 1985. «Situación de la Etnología en los museos españoles». *II Congreso de Antropología*. Madrid, 1981: Ministerio de Cultura, pp. 40-44. 1992. *Un templo a la ciencia. Historia del Museo Nacional de Etnología*. Madrid: Ministerio de Cultura.

SAMPELAYO, M<sup>a</sup> J. 1969. «Labor de la Sección Femenina en el resurgimiento del folklore español». En *I Congreso de Artes y Costumbres Populares*. Zaragoza, 1968: Institución Fernando el Católico, pp. 99-101.

VELASCO, H. 1988. «El evolucionismo y la evolución del Folklore». *El Folk-lore Andaluz*, 2: 13-32.

VERDE CASANOVA, A. 1985. «El rol de los museos etnológicos en la enseñanza de la Antropología» en *II Congreso de Antropología*. Madrid, 1981: Ministerio de Cultura, pp. 59-62.





# PATRIMONIO ETNOLÓGICO E IDENTIDADES. LOS NUEVOS CONTENIDOS IDEOLÓGICOS DEL TRABAJO ETNOGRÁFICO EN ANDALUCÍA

JUAN AGUDO TORRICO

Departamento de Antropología Social.

Universidad de Sevilla.

Introducirnos en el campo del patrimonio etnológico supone hacerlo en el de unas creaciones culturales muy específicas, en relación a colectivos igualmente determinados. En consecuencia, en su definición y estudio como tales logros culturales, debiera ser un campo de trabajo preservado a la Antropología, con un interés relevante dentro de dicha disciplina. Y sin embargo, por muy diversos motivos (entre ellos la propia discusión interna acerca de que debemos entender por tal patrimonio, medidas de protección, etc.) no siempre ha alcanzado este carácter relevante.

Antes bien, su confusión a menudo con la «cultura material», limitación a aquellos componentes que consideremos más o menos singularizables, reducción al ámbito de la «cultura tradicional/popular», etc. ha hecho, hasta hoy, que esta hipotética acción prioritaria dentro de los objetos de estudio de la disciplina, no haya sido así. O que quede relegado a la consideración de «meros trabajos etnográficos» y acotados al mundo de la museología.

## En torno a la problemática de la definición y uso del patrimonio etnológico

Hablar de patrimonio desde una perspectiva cultural, presupone rebasar con creces la mera acepción de «bienes heredados» para penetrar de lleno en un contenido ideológico, no desdeñable por sus implicaciones tanto políticas como de prefijación de lo que se considera son los componentes diferenciadores de un colectivo dado.

De forma aislada, descontextualizada, los términos patrimonio y bienes, no tienen demasiado sentido. Ambos nos remiten a un aspecto de continentes en los que puede caber todo.

El modo histórico como se ha ido perfilando desde esta globalidad abstracta y, en cierta medida, indefinida, la consideración de qué bienes «históricos» debían ser seleccionados y convertidos en referentes a conservar, conlleva también un fuerte contenido ideológico, en tanto que toda selección de aquellos elementos de una cultura que adquieran la consideración de relevantes (y por lo tanto

dignos de ser conocidos y preservados = patrimonio) se hará siempre en contextos sociopolíticos específicos. Los criterios de «objetividad temporal» —«las antigüedades» del pasado que sustentaron desde sus comienzos los afanes coleccionistas que derivarían en los primeros museos —, unido a la más difusa y «subjetiva» de la valoración estética, han servido, hasta hoy, para avalar todo proceso de selección, procurando crear todo un corpus teórico-metodológico (desde el s. XIX) que justificara la cientificidad de las decisiones a tomar a la hora de hablar de «obras de arte», «monumentos», «documentos históricos», etc. que fueran meritorios de ser conservados (M<sup>a</sup>. D. Ruiz de la Canal, 1994)

De hecho, la fuerza de estas primeras valoraciones acerca de los soportes dominantes sobre los que sustentar los elementos culturales considerables de ser preservados, sigue vigente hasta el presente. Baste observar el interés y especial relevancia dada desde la administración a una idea de patrimonio que sigue entendiéndose, fundamentalmente, en cuanto patrimonio artístico (ya sean bienes muebles o inmuebles) y arqueológico, y en menor medida, documental y bibliográfico; favorecido en buena parte por su adecuación a los estereotipos de ordenación y preservación museográfica o archivística.

Es por ello, refiriéndome en concreto al caso andaluz, que mientras la existencia de especialistas en arqueología, arte, y arquitectura, constituyan una obligada presencia en cualquier centro administrativo relacionado con el ámbito de la «cultura»; no ocurra lo mismo con representantes de las otras disciplinas y que debieran avalar las acciones a realizar en los demás ámbitos del patrimonio histó-

rico reconocido en la propia legislación. Así ocurre con el patrimonio etnológico (recogido como «patrimonio etnográfico» en la Ley Andaluza de Patrimonio Histórico de 1991), presente en buena parte de los discursos culturalistas en las diversas administraciones autonómicas, pero que de hecho no cuenta con la representación que le debiera corresponder dentro de los organigramas de gestión de dicho Patrimonio Histórico.

Con lo cual penetraríamos en otro de los ámbitos vinculados a la idea de patrimonio; el de «bien cultural» que debe ser objeto de estudio, preservación y difusión. La obligada referencia, sea cual sea la disciplina que aborde la cuestión, acerca de la necesaria «contextualización» de todo elemento cultural que entre dentro de esta categoría, sigue, sin embargo, encubriendo un limitado componente historicista: periodo—estilo, y, a lo sumo, ámbito de uso tecnoeconómico o ideológico como su uso religioso, etc. Clasificaciones marcadamente reduccionistas deudoras aún del énfasis puesto en la «cultura material»<sup>1</sup>, reproduciendo la consabida diferenciación entre cultura material, organización socioeconómica y representaciones ideológicas, y no la realidad de la interrelación entre dichos niveles y la necesidad de contar como factor dominante el componente socio-semiótico de toda cultura. Componente que es en definitiva el criterio que ha de establecer tanto la diferenciación entre culturas, como los procesos de identidades que quiebran cualquier relación determinista medio/cultura, generando la riqueza en matices que dotan de sentido cultural cualquier manifestación del ser humano, incluidas las consideradas entre las «meramente» tecnoeconómicas.

Con lo que la idea de patrimonio

etnológico, rebasaría el corset objetual anteriormente referido, para penetrar de lleno en un concepto de cultura globalizador (desde luego manifiesta en acciones humanas insertas en un código complejo pero específico) como testimonio dinámico de la misma. Consecuentemente, dicho patrimonio no sería sino un constructo sociocultural con unas dimensiones históricas muy precisas, y por lo tanto revisables en un doble nivel: en la percepción de los procesos que lo han originado, y en los subsiguientes procesos selectivos en su continuidad, adaptación y cambio de significados/funciones. En una palabra, y empleando términos muy al uso cuando hablamos de patrimonio, aunando en su conocimiento la idea de tradición/continuidad, con la de dinámica cultural.

De este modo se cuestionarían dos de las consideraciones más comunes al hablar (o más bien pensar en) de patrimonio etnológico: su percepción «arqueologista», priorizando el interés por los componentes culturales que testimonian (o creemos que lo hacen) un pasado en vías de extinción, con la consiguiente aureola de «autenticidad», singularidades frente a la homogeneización del presente, etc.; y en segundo lugar, lo que creo más importante, vertebrando la necesaria relación entre patrimonio e identidades/diferenciación étnica. En relación con el primero de los aspectos referidos, la selección de los elementos culturales a priorizar ha supuesto en muchos casos «crear» prioridades que pretenden apuntalar imágenes identificatorias puede que de necesario consumo político, pero desde luego ni se atienen a todas las realidades posibles ni se pueden sustentar sobre criterios de esen-

cialismo/continuidad («demostrado» por el patrimonio conservado) del todo cuestionables. Por el contrario, si no olvidamos los límites precisos que nos marca el tiempo y los hechos histórico-culturales que han tenido lugar en su transcurso, la idea de este legado patrimonial saldrá no solo reforzada, sino que nos mostrará su operatividad en la construcción cultural del presente

Así pues, recapitulando sobre lo dicho, los conceptos de «bienes culturales»<sup>2</sup> y «patrimonio cultural»<sup>3</sup>, con todas las limitaciones referidas pero como componentes culturales a proteger, está hoy suficientemente extendida y asumidas en su necesidad como para no seguir insistiendo en ello. La cuestión ha surgido cuando se le añade a dichos conceptos de patrimonio el calificativo de etnológico, con el contenido ideológico que ello conlleva en cuanto nos aparece la variable de bienes patrimoniales valorados no tanto por su antigüedad, valor estético, etc. como por su significado étnico.

Cronológicamente la introducción formal de la nueva variable de «interés etnológico» (1972) es muy posterior a la definición de bienes culturales (1954) en su acepción más clásica; apareciendo unida (la acepción de bienes antropológicos y etnológicos), de forma significativa, a la de bienes naturales. Circunstancia a reseñar si tenemos en cuenta que no se trata de un mera matización terminológica o especialización disciplinar, sino de un cambio radical en la percepción de la cultura como globalidad. De golpe penetrarían de lleno en estas definiciones del interés patrimonial a conocer y proteger, dos terceras partes (no precisamente proporcionales) de los componentes del entorno cultural del

ser humano: el natural (entendido tanto como espacios vírgenes como en su acepción de territorio antrópico de especial significado histórico-cultural), y el etnológico donde se insertan las actividades y logros (materiales e intelectuales) que podríamos considerar cotidianos y que forman parte del bagaje que ha dotado de una identidad diferenciada a los colectivos que general y reproducen lo que denominamos cultura en términos antropológicos. La tercera parte que nos faltaría, ha estado suficientemente representado a lo largo del tiempo, y tiene que ver, expresado de manera esquemática, con los frutos de la que podríamos denominar «cultura dominante», que incuestionablemente ha de tenerse en cuenta, pero que no es la única.

Sin embargo el enfoque, necesariamente general desde el que se partía, ha desembocado con relativa frecuencia en una mera ampliación de la idea de monumentalidad o excepcionalidad de los bienes a proteger y difundir. Cuando por el contrario, en el desarrollo del concepto de «etnológico» la singularidad debe dejar paso a la contextualización y valoración de estos elementos culturales desde la perspectiva de los procesos históricos a través de los cuales un colectivo ha perfilado lo que hoy constituyen sus referentes identitarios. No se trata por lo tanto de enfatizar en exclusiva dicho componente etnográfico más o menos singularizable, sino de la valoración de cada componente cultural en relación con su significado en cuanto a los modos de vida, valores, sentimiento de autopercepción etc. del colectivo que ha generado y usa dicho patrimonio; que pasa así a convertirse en testimonio de su memoria colectiva. En definitiva, to-

do lo que ha contribuido a generar un nosotros diferenciado.

De este modo, al igual que podemos hacer un uso simbólico de otros elementos culturales aislables como marcadores étnicos (ya sea la interpretación de nuestra historia, paisaje y territorio, etc.), las formas peculiares como dicho colectivo ha adaptado o creado los medios tecnológicos necesarios para subsistir, e interpretado sus experiencias histórico-culturales, forma un bagaje, envuelto en la idea de tradición, de elaboraciones vernáculas, que genera un fuerte sentimiento de continuidad, dotando los cambios sociales de referentes culturales muy precisos.

Hablaríamos de un patrimonio vivo, evocador de una memoria colectiva, con sentido sólo si es contextualizado<sup>4</sup> dentro de esta variable étnica y, lo más importante, como verdadero «núcleo de orden» (M. Weisman, 1994) al establecer un punto de referencia entre pasado y presente.

Entendido así, el concepto de patrimonio etnológico adquiere un valor globalizante no suficientemente tenido en cuenta, más allá del ámbito teórico, por cuanto no siempre es fácil plasmarlo en las estructuras reglamentadas que deben articular los procedimientos a seguir en todo bien a valorar y proteger<sup>5</sup>. De hecho, la propia definición de «patrimonio etnológico» conlleva a priori el establecimiento de unos criterios valorativos en cuanto su significación cultural a los que no siempre es posible aplicar los principios de automaticidad con los que, con bastante frecuencia, se juega en otras disciplinas (antigüedad, valores históricos, monumentalidad, etc.). Sobre todo cuando rebasamos el ámbito de la «cultura material»<sup>6</sup> para penetrar en el de

los componentes culturales de carácter inmaterial.

La labor de los antropólogos en este sentido es fundamental a la hora de matizar los propios términos con los que, a su vez, se han querido perfilar el contenido de dicho patrimonio etnológico: tales como los de «tradición», «cultura tradicional», «cultura popular», etc. Definiciones que juegan con valoraciones ideológicas creando las imágenes contrapuestas de, tradicional/moderno, inmovilismo/dinamicidad, etc. que deben ser cuestionadas desde un principio. Pero que no obstante nos obligan a pensar y establecer otros criterios sustitutivos que sustenten los marcos de definición y acción sobre este patrimonio. Personalmente creo que no está tanto en buscar estas definiciones como en analizar los componentes que han dotado de sentido la identidad diferenciada en cada colectivo étnico.

La propia legislación no ha sido ajena a esta polémica y a la dificultad de delimitar los campos de acción sobre los bienes patrimoniales de carácter etnológico. Si la ley de Patrimonio Histórico Español de 1985 reconocía explícitamente, por primera vez, que formaban parte de dicho patrimonio los «bienes muebles e inmuebles y los conocimientos y actividades que son o han sido expresión relevante de la cultura tradicional del pueblo español en sus aspectos materiales, sociales o espirituales» (título VI) el que después este principio no quedara plasmado en el Reglamento que debía desarrollarlo, refleja la dificultad en la delimitación del campo de lo que entendemos por su objeto de aplicación, en este caso centrado en la denominada «cultura tradicional». La idea de tradición conlleva un pasado pero también

un presente; es más, su significado deviene precisamente de su aceptación desde el presente como algo vivo, dinámico, capaz de articular y dar un sentido cultural a los nexos de contacto entre ambos espacios temporales. Y en esta aceptación hay siempre un componente fundamental de continua selección (impuesta por transformaciones tecnoeconómicas o la implantación y aceptación de nuevos usos y costumbres); por lo que la propia categoría de «cultura tradicional» se convierte en un «todo» que ha de ser definida (con un fuerte contenido ideológico) a partir de contextos temporales e intereses sociopolíticos muy precisos. La frecuente disparidad entre lo que «sentimos» y «consideramos» como tradicional (con bastante frecuencia aplicándole un sentido de «autenticidad» no menos equívoco), y el modo como ello se categoriza para convertirlo en objeto de estudio, protección y difusión, sigue siendo una cuestión de difícil solución; máxime cuando rebasamos el campo de lo estrictamente material (y en este caso lo reducimos a aquello en peligro de extinción, o de lo residual como muchas de las denominadas «artesanías») y penetramos en el de la «cultura inmaterial».

La ley andaluza de 1991 sobre Patrimonio Histórico de Andalucía hace desaparecer esta matización de «cultura tradicional» y extiende el campo de acción a «los lugares, bienes y actividades que alberguen o constituyan formas relevantes de expresión de la cultura y modos de vida propios del pueblo andaluz» (art. 61). Sin que por ello se elimine la polémica, derivada ahora de la amplitud de dicha formulación que dificultaría las políticas de acción en la delimitación de los bienes a proteger (necesidad

previa de definir su «relevancia»), o bien su aplicación estricta conllevaría enfoques inmovilistas, contrarios a la dinámica propia de todo proceso cultural.

Sin embargo, el artículo 63 de esta misma ley de 1991, matiza la anterior definición haciéndola más operativa a efectos del conocimiento y protección pretendida por la ley: manteniendo la consideración de que han de constituir elementos relevantes de la identidad andaluza, el interés preferente se centraría en aquellos conocimientos o actividades en peligro de desaparición.

En todo caso, plantear la cuestión crítica acerca de la dificultad de delimitar lo que debe considerarse relevante, sobre quiénes deben determinar dicha significación, cómo distinguirlos de lo no relevante, etc. supone cuestionar unos criterios etnológicos (y a la disciplina antropológica que recurre de forma profesional a la definición y uso de dichos conceptos), y la validez de su capacidad de análisis científico. Cuestionamiento que, sin embargo, no es tal cuando se reconoce a otras disciplinas la capacidad de determinar el «interés» de un yacimiento arqueológico, la calificación de «monumento» para una determinada obra arquitectónica, o la definición como «obra de arte» de una escultura o pintura.

Con otra circunstancia añadida, y no menos significativa: la exigencia de unas razones argumentales cuando hablamos de patrimonio o interés etnológico supone un reto (afortunadamente ya en fase de superación) no exigible, ante similares situaciones formales de «antigüedad», «función social», «valor histórico», a las otras grandes disciplinas históricamente reconocidas. La calificación de «patrimonio menor» o «patrimonio modesto» con el que se engloba los logros

de lo que ha sido la vida cotidiana de un colectivo, de la forma «popular» o «tradicional» como ha resuelto sus necesidades económicas y sociales, no deja de ser significativa. Es la literatura oral la que debe afirmar el valor de su existencia frente a la literatura escrita que recoge la narrativa de los grandes escritores, los acontecimientos históricos, o los conocimientos científicos; la «arquitectura popular» frente a la «arquitectura de estilo» (para algunos la diferencia, aún más radical, sería entre «obras» y «arquitectura»); la denominada artesanía frente a la producción de arte, etc. Invalidándose criterios que en el caso de determinados bienes muebles e inmuebles englobados dentro de perspectivas históricas y/o artísticas, adquieren el valor de reconocimiento como bienes a preservar prácticamente de forma automática, en razón de su «antigüedad (yacimientos arqueológicos, castillos, etc.) procedencia o institución que los genera (fuentes documentales de archivos) o características arquitectónicas que presuponen una dimensión estética definida (palacios, edificaciones religiosas, etc.). De aplicarse por igual a las expresiones culturales (materiales e inmateriales) que englobamos dentro del patrimonio etnológico<sup>7</sup> similares principios de antigüedad, riqueza de información en su interpretación como textos documentales, contenido y valor estético, etc. quedarían pocas dudas (incluidas en muchos casos la variable de «monumentalidad») en cuanto a su inclusión como bienes patrimoniales a proteger buena parte de lo que nos queda de la arquitectura tradicional (rural y urbana), así como de otras manifestaciones culturales tales como rituales festivo-ceremoniales, cantes, mitología y narrativa oral, gastronomía, etc.

## Patrimonio e identidad

Enfatizando ahora algunos de los aspectos tratados anteriormente, sería interesante detenernos brevemente en este apartado.

Cuando hablamos de cultura lo hacemos de un actividades y logros dinámicos, creativos. De este modo, los recursos medioambientales y las experiencias históricas, han ido conformando a través del tiempo modos muy diversos de responder a lo que, en principio, pudieran haber sido similares necesidades biológicas y sociales.

El resultado, en definitiva, no sería otro que el de la constitución cultural de un «nosotros» que precisamente cobra significado en la relación contrastiva respecto a un ellos que origina un sentimiento de autopercepción diferencial. Hablaríamos así de identidad étnica, pero también de identificaciones locales y/o comarcales, enfatizando como señas identitarias aquellos rasgos culturales que más (o consideremos que lo son) nos diferencien por su condición de «propias» o «únicas»: pueden ser prácticas económicas relacionadas con determinadas actividades productivas como el vino para la población de Jerez de la Frontera, el trabajo del cuero para Ubrique, cerámica artesana en el caso de La Rambla, etc. pero también manifestaciones rituales consideradas singulares o de especial relevancia en el caso de la localidad o comarca (danzas rituales —Obejo, Cerro del Andévalo, Hinojales) cantes (fandangos de Huelva, verdiales de la Axerquía malagueña— etc. ), bien una arquitectura netamente diferenciada, etc.

Todos los ejemplos (hemos visto que materiales e inmateriales) vinculados a

ellos constituyen de por sí manifestaciones de un patrimonio extraordinariamente rico, y, lo más importante, vivo. De ahí que al hablar de patrimonio etnológico enfaticemos dos aspectos importantes:

a.— La necesidad de su conocimiento, estudio, y difusión como el medio más idóneo para garantizar su preservación. Con los condicionantes y circunstancias, a las que hemos hecho referencia, que envuelven la problemática de su definición y valoración.

b.— Enfatizar su vertiente creativa, dinámica, viva. Siendo precisamente en este aspecto donde radica su preservación. Tanto aquellos componentes adscritos a prácticas culturales (saberes y actividades tecnoeconómicos, modos de hábitat, etc.) disfuncionales con respecto a sus «usos» primigenios, como los que continúan sirviéndonos como medios de expresión de nuestras formas de relacionarnos e interpretar nuestra experiencia colectiva, reforzarían su significado, y con ello su continuidad si son contextualizados y sentidos de este modo. No olvidemos que buena parte del componente de toda «tradición» es precisamente su capacidad para proyectar una imagen de persistencia significativa, más allá, o por encima, de la hipotética interpretación/explicación de su existencia: da igual que se fundamente en la «historia», su utilidad según la función que se les atribuyera, etc.; y buen ejemplo de ellos son los mitos de origen ya sea de carácter sagrado, explicaciones de los «caracteres» nacionales, etc.

Retomando de nuevo como ámbito territorial y cultural a Andalucía, la problemática seguida en el interés y estudio sobre su Patrimonio Etnológico no ha sido sustancialmente distinta a lo ocurri-



do en otros lugares del Estado Español (LL. Prats, 1993) a partir del restablecimiento del sistema democrático<sup>8</sup>, —y el reconocimiento de la diversidad étnica de los pueblos que engloba dicho Estado, plasmada en el mapa autonómico.

El uso político inicial de la necesidad de definir una identidad cultural que avalara el proyecto autonómico no sobre una mera ficción circunstancial, contó con el recurso consabido (apoyado institucionalmente) tanto de una definitiva revisión de la historia en clave diferenciadora<sup>9</sup>, como de la aportación explícita de la Antropología, aun en su condición de «incipiente» implantación disciplinar como disciplina, como ciencia social especialmente idónea a la hora de perfilar cuáles son los rasgos diferenciadores que definen la cultura andaluza<sup>10</sup>.

La «eclosión de identidades», búsqueda de raíces culturales que avalaran los hechos diferenciadores, aunaría por igual a «viejas» y «nuevas» nacionalidades (o etnoregiones ¿respecto a...?), poniendo especial énfasis en la manipulación de los conceptos de cultura popular y/o tradicional (J. Prat, 1992). En un proceso que, como es el ejemplo de Andalucía para algunos autores, tendría que ver en muchos casos con una etnogénesis en la que el celo interesado de los propios antropólogos por generar y ensanchar su campo de acción, ocuparía una importancia destacada (D. J. Greenwood, 1991).

Sin embargo, si bien es verdad que en este proceso y diversidad de circunstancias, lo ocurrido en Andalucía no sería una excepción, la cuestión por la que debemos preguntarnos es si las referidas acciones políticas tendentes a apoyar primero su estudio y después la creación de determinados organismos que for-

malmente cumplan la función de potenciar un mejor conocimiento de la cultura andaluza, se ha correspondido o no con la intencionalidad efectiva de ahondar en el conocimiento de sus elementos diferenciadores. Antes bien, cabría preguntarse hasta qué punto su uso formalista no supone un mecanismo más de desactivación de determinadas reivindicaciones culturales y políticas (sólo se da una respuesta formal a una necesidad reclamada) en un momento histórico en el que pudieran ser instrumentalizables en favor de dicha identidad político-cultural andaluza.

Y como no podía ser de otro modo, el término patrimonio cultural (en cuanto acepción de bienes que rebasan los límites de la privacidad para englobar, y ser reclamados, como el resultado de los logros colectivos que marcan una diferencia cultura específica) es propuesto, desde un primer momento, entre los objetos de estudio que debieran interesar a la antropología en Andalucía, vinculado tanto al estudio y «búsqueda de las raíces de nuestro ser andaluz» como a la necesidad de su instrumentalización en el «proceso de surgimiento del sentimiento nacional andaluz». (A. Moreno Navarro, 1984)

En el ámbito de las instituciones político-administrativas, la presencia oficializada<sup>11</sup> del interés por el estudio y preservación de dicho Patrimonio se irá materializando desde 1984, fecha en la que la Consejería de Cultura y Medio Ambiente asume todas las competencias en materia de política cultural. Posteriormente, en 1988, se crea el Plan General de Bienes Culturales que contará entre sus órganos consultivos con diferentes Comisiones Andaluzas de Bienes Culturales, entre ellas la de Etnología.

Contando con la labor de dicha Comisión de Etnología, la Consejería de Cultura ha propiciado desde entonces (1988) la convocatoria anual de subvenciones para trabajos de etnología; lo que se ha plasmado en la ayuda económica a un considerable número de investigaciones, con una notable diversidad temática. Al mismo tiempo, las Jornadas que con la misma periodicidad anual (desde 1990) han venido realizándose en diferentes ciudades andaluzas, han servido para dar a conocer los resultados de los trabajos subvencionados. Por otra parte, con la pretensión de sistematizar el conocimiento de una parte tan significativa del patrimonio andaluz como es su «arquitectura popular», se auspició un macroproyecto de inventario con tres fases temáticas de las que se ha realizado la primera (1994), centrada en la arquitectura relacionada con procesos de producción y transformación, y está en ejecución la segunda (1995-96), sobre arquitectura habitacional.

Por último, la Ley sobre el Patrimonio Histórico de Andalucía, aprobada por el Parlamento Andaluz en julio de 1.991, vendría a culminar este proyecto. En la misma, el Capítulo VII está íntegramente dedicado a la definición de Patrimonio «Etnográfico» y las medidas de protección a seguir. Complementada con la definición y propuesta de protección del patrimonio inmueble definido como «lugares de interés etnológico» (artículos 26 y 27). La creación, por las mismas fechas, del Instituto de Patrimonio Histórico de Andalucía, complementaría la labor que se está haciendo desde la Consejería de Cultura; centrándose el Instituto en aspectos relacionados con la restauración, formación (fundamentalmente en el área de gestión), y activi-

dades de difusión (encuentros y jornadas monográficas, publicaciones).

En el campo de los museos antropológicos, si bien podemos hablar de la presencia de las denominadas «secciones» de etnografía que aparecieron vinculadas a los museos arqueológicos provinciales, en la realidad no han llegado a funcionar más allá de la labor de almacenaje sin finalidad alguna. No existe, por lo tanto, un plan definido de museos que vertebre no ya las posibles manifestaciones comarcales, sino los niveles superiores, de mayor reconocimiento institucional, de los ámbitos provinciales e incluso el de Andalucía como globalidad. Sólo serían reseñables los museos etnográficos de Jaén, el de Málaga (vinculado a una institución privada) y, de forma relevante por la labor que ha venido realizando desde su creación en los años setenta, el Museo de Artes y Costumbres Populares de Sevilla. De hecho, esta última institución constituye igualmente un caso a reseñar por su labor<sup>12</sup> no sólo en el campo estricto de la museografía, sino por haber auspiciado buena parte de los trabajos realizados en relación con el patrimonio etnográfico andaluz, fundamentalmente en torno a sus artesanías.

Esta última referencia a los trabajos específicos sobre el patrimonio etnográfico andaluz, puede servir para introducirnos en otro de los aspectos destacados de la problemática acerca de qué entendemos y qué hacer con nuestro patrimonio etnológico. La diferencia, dentro del contexto de la Antropología como ciencia, entre los ámbitos académico y la perspectiva proveniente de la práctica museográfica, rebasa con frecuencia el nivel estricto de los marcos y métodos de acción diferenciados, para penetrar

en el de la conceptualización, con resultados a veces sustancialmente diferentes en cuanto a las definiciones, métodos de análisis, y valoraciones a la hora de determinar los criterios de priorización para definir los bienes culturales que deben ser considerados relevantes (y en consecuencia aplicarles los criterios de representatividad, protección, y difusión). La perspectiva globalizadora (I. Moreno Navarro, 1991) que no pondría prácticamente límite alguno a lo que debe ser considerado como bien etnológico (ya sea material o inmaterial), excepción, y no es poca cosa este límite, de su consideración como «relevante» para el colectivo que lo ha creado, se contrapone, según ya hemos comentado con anterioridad, la crítica a lo que este planteamiento pueda presuponer de limitación inmovilista contraria a la dinamicidad de toda cultura, y, sobre todo, su consideración como un principio general de difícil, por no decir imposible, aplicabilidad (A. Limón Delgado, 1994). Crítica que puede conllevar, a su vez, la limitación de definir en extremo el concepto de patrimonio cultural como bien objetivo, ya sea material o inmaterial, definible sobre todo no por la propia consideración cultural que pueda tener, sino por su adecuación a unas prácticas empíricas que permitan aplicarle, en los términos más restrictivos y unívocos posibles, la ideas de una valoración cultural precisa (a partir de unos límites precisos de tiempo y significado no menos cuestionable que en la definición criticada), y las «posibilidades» reales de conservación, preservación, etc. Tanto en un caso como en otro, la consideración de «relevante» o de adecuación a una «realidad protegible» y con especial énfasis en los componente patrimoniales amenaza-

dos de desaparición, conlleva siempre criterios objetivos, pero en el primero de los casos (matizado en su nivel de premura en la acción hacia los componentes que amenacen un mayor riesgo de desaparición o transformación) no se establecen las limitaciones a la cuestión de tangibilidad que parece dominar en el segundo. Sin olvidar que la dificultad en la aplicación no debe constituir un principio de exclusión en términos de significación cultural.

La respuesta a este aparente conflicto, por lo demás de plena coincidencia en todos los casos, vendría dada por el desarrollo no tanto de la idea de «conservación» (en términos museológicos y/o arqueologistas), como de enfatizar el conocimiento de este patrimonio en clave de identificación con el colectivo que lo ha creado y reproduce, reafirmando su sentido social bien por su contenido simbólico como testimonio de ese pasado que ha sustentado el presente, o como elemento del presente dotado, a la vez que de un uso más o menos pragmático, de un contenido igualmente simbólico que reafirma su condición de referente identitario. La propia experiencia nos demuestra que el abandono y destrucción de determinados usos, ya sea en el campo de las prácticas sociales y o recursos tecnoeconómicos, no responde tanto a una disfuncionalidad extrema que les hace ya del todo inoperantes, como a criterios valorativos que, expresado de una forma drástica, convierte lo «antiguo/tradicional» en simplemente «viejo». La recuperación del valor aplicado a la arquitectura tradicional, usos gastronómicos, modos de manifestaciones festivo-ceremoniales, etc. testimonian un creciente proceso de resemantización que añade nuevos valo-

res a este patrimonio, y con ello garantizan su continuidad viva.

Y en este sentido sí habría que contar con mayor esfuerzo de los propios ámbitos académicos en el estudio más sistemático de este patrimonio etnológico. Su limitada<sup>13</sup> presencia ha tenido mucho que ver con algunas de las carencias en el desarrollo de la propia disciplina-profesión en Andalucía: su acomodación a lo que han sido las grandes temáticas y enfoques teórico-metodológicos imperante en el desarrollo de la antropología en el Estado Español en las últimas décadas; a la vez que el «olvido» o «infravaloración» del trabajo etnográfico en sí. Entendido trabajo etnográfico no como la fase previa en cualquier estudio de caso (técnicas), sino como recogida y estudio sistemático de los propios procesos creativos y su expresión material/formal de la cultura (método), ya sea en sus modelos arquitectónicos, tecnologías, expresiones orales, actividades económicas, etc. Por el contrario, cuando se ha hecho esta labor, con bastante frecuencia ha sido relegada, en el mejor de los casos, a una actividad iniciática de antropólogos que comenzaban su andadura profesional, o a trabajos muy puntuales.

Nos quedaría, por último, plantear, aunque solo sea con brevedad, el nuevo enfoque que se está dando en la valoración de este patrimonio, y que no proviene precisamente de los ámbitos de acción tradicionales: académicos y museográficos. Nos referimos a la creciente consideración del etnopatrimonio dentro de una política que pretende su «recuperación» y «preservación» desde una perspectiva de rentabilización económico-social muy concreta: en el contexto de valor de consumo englobable, como factor de primer orden, en los pla-

nes de desarrollo integral o endógenos, fundamentalmente en el caso de comarcas rurales deprimidas. Hablamos en concreto de la nueva perspectiva, en gran medida sobredimensionada, de la potenciación de dichos recursos patrimoniales (paisaje, artesanías, patrimonio arquitectónico, etc.) de cara a un «turismo rural» (o empleando un eufemismo mayor: «turismo cultural») que acudiría buscando, precisamente, una mejor calidad de vida frente a la degradación de lo urbano; aunque sólo sea como consumo coyuntural. De este modo volvemos a encontrarnos, cerrando el círculo con el que iniciábamos este artículo, la imagen de una cultura tradicional vendible gracias a la aureola romántica de autenticidad que no es sino, nuevamente, una construcción ideológica que tiene mucho que ver con un consumismo perfectamente integrada en el sistema capitalista que auna por igual la «modernidad» con la «tradicición». (N. García Canclini, 1982, 1990)

Se trataría de un planteamiento<sup>14</sup> en sí mismo ni mejor ni peor que otros, y en muchos casos prácticamente como única alternativa ante la degradación irrecuperable de testimonios del pasado de difícil readaptación a los nuevos usos tecnológicos (caso de los grandes caseríos reacondicionados como albergues rurales). El problema deviene de si se mantiene o no su valor de uso para la colectividad que le diera vida, con los criterios referidos de interpretación simbólica en sus prácticas sociopolíticas cotidianas; es decir, si además del cambio respecto al «último» uso funcional conocido<sup>15</sup> mantiene un sentido social para este colectivo, incluido su valor simbólico. Si sólo queda el valor de consumo, en el que «la población será evaluada

positivamente en tanto contribuya a reforzar la imagen pintoresca y será tratada como un objeto de consumo más o menos desechable en tanto no agregue nada especial al carácter del sitio» (M. Martín, 1993) hablamos de una cosificación que hace perder a dicho bien todo contenido «patrimonial».

En tal caso, la mayor agresión ante este patrimonio puede provenir precisamente de quienes debieran conservarlo; circunstancia que se está dando con una

mayor frecuencia de lo deseable. Cuando la «conservación» viene impuesta sin consentimiento ni alternativa para quienes se consideran, sin embargo, dueños y depositarios de aquello que se pretende proteger, tal vez el planteamiento a seguir sea que con su destrucción se restablece una normalidad perdida. Es el caso, por citar un ejemplo de los más significativos, de la política seguida en la calificación y gestión de determinados espacios naturales. (J. Agudo, 1993)

### Notas

1. La condición deudora de esta limitación, reforzada por la necesidad de reafirmación de determinadas nuevas disciplinas que precisan de esta «cosificación» precisa como campo de acción, queda patente en algunas de las perspectivas presentes de conservadores y restauradores: «Los Bienes culturales son objetos, espacios o productos por cuyo valor cultural, la sociedad manifiesta su interés, derecho y obligación de proteger, enriquecer, conservar y llegado el caso restaurar, con el fin de ser transmitidos a las generaciones futuras», sería un «concepto global y genérico que ha sido posteriormente clasificado en diferentes grupos y categorías: Bienes Históricos, Bienes Artísticos, Bienes Arqueológicos, Bienes Documentales y Ambientales. O simplemente clasificados como bienes muebles e inmuebles» (M<sup>a</sup> D. Ruiz de Lacanal, 1994:39). La crítica a este énfasis objetual, al contenido artístico y arqueológico dominante, ha sido también muy precisa desde la Antropología, cuestionando precisamente la obsesión por la reducción del término bienes a «cosas», a «objetos» (materiales o inmateriales, que más da) a conservar ... alterando su sustancialidad» (PRATS, LI. 1993:161)

2. Unesco. Convención para la protección

de bienes culturales en caso de conflicto armado. La Haya, 14 de mayo de 1954. Definición de Bienes culturales. Definición centrada principalmente en la defensa de los «monumentos» arquitectónicos, artísticos o históricos, lugares arqueológicos, conjuntos de construcciones con interés histórico o artístico, obras de arte, manuscritos, libros y demás objetos de interés artístico, histórico o arqueológico. Dejaría fuera lo que hoy entendemos por patrimonio etnológico, recogiendo principalmente la idea más clásica de bienes, considerados relevantes, ligados a las producciones humanas a través de la historia y su significado o valoración documental y/o artística.

3. Unesco. Convención concerniente a la protección del patrimonio mundial cultural y natural. París, 16 de noviembre de 1972. Definición más amplia que la de bienes culturales, englobando como patrimonio cultural los monumentos, conjuntos arquitectónicos y lugares (obras del hombre o del hombre y la naturaleza) con valor excepcional desde un punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico. Aún con menor precisión, y con limitaciones aún a la esfera de lo «material», que en el caso de los componentes culturales vinculados al arte, historia y arqueología.

logía, las variables de interés etnológico y arqueológico nos aparecen ya reconocidas y consolidadas.

4. E interpretado como «texto», equiparable en la información que nos puede suministrar a cualquier otro de los documentos históricamente aceptados como depositarios o testimonios del devenir histórico. El recurso a la etnografía, al conocimiento y análisis de nuestro patrimonio etnográfico, nos puede aportar una información de extraordinaria valía, no siempre registrada en los textos documentales formalmente reconocidos y aportados por la historiografía, arqueología, etc. Información que abarca no sólo el ámbito de la vida cotidiana, sino también importantes facetas de los sistemas tecnoeconómicos, organización social, representaciones colectivas, etc.

5. La dificultad no sólo en la selección de los elementos que se consideren «significativos» y con ello necesarios de ser incluidos entre los «bienes» a proteger, sino del modo de hacerlo cuando se trata de un ritual, usos gastronómicos, sistemas asociativos, etc. ha mostrado claramente la insuficiencia de la legislación al uso, cuando no de la filosofía seguida en la gestación de la misma en cuanto a métodos y finalidad de la hipotética preservación. La solución adoptada es la inscripción de dicho bien dentro de la modalidad de bienes de «carácter genérico» que tiene como finalidad «únicamente identificar un bien como parte integrante de dicho Patrimonio» (Art. 7. Ley de Patrimonio Histórico de Andalucía, 1991).

6. Donde es más frecuente que nos encontremos con que el interés por determinados componentes culturales sean compartidos, o reclamados sin más, por diversas disciplinas, ya sea por los valores históricos, estéticos, tecnológicos, etc. que se les atribuyen. No olvidemos que en ocasiones el matiz diferenciador en cuanto a qué determinados objetos

materiales sean reclamados como objetos de estudio por una u otra disciplina, se establece según criterios de antigüedad, no de formas y funciones socioeconómicas. Podríamos citar varios ejemplos de ello, como es el caso del creciente interés de la arqueología por rebasar su teórica limitación a los hallazgos situados en el subsuelo y a un pasado más o menos remoto, para penetrar de lleno en el estudio de una «arqueología contemporánea» (caso de la denominada «arqueología industrial»); o a la reconsideración que determinados edificaciones relacionadas con actividades de producción y transformación de productos agroganaderos, hasta no hace mucho tiempo insertas en la «normalidad» (y por ello desinterés) de una plena actividad económica, están teniendo ahora por parte de diferentes disciplinas: caso de las haciendas y cortijos, lagares y almazaras, molinos hidráulicos, etc. Y en general el debate sobre la denominada «arquitectura popular».

7. Sin que debamos confundirla con cualquier pretensión esencialista (una misma identidad a través del tiempo sin otra consideración que la relación primaria y determinista entre territorio– habitantes), sin embargo buena parte de los criterios a utilizar desde otras perspectivas disciplinarias que han acotado campos específicos del patrimonio, olvidan con frecuencia esta variable etnológica. Se trata de que junto a su «contextualización histórica» nos aparezca también la «contextualización etnológica» de los bienes reconocidos como parte de este legado histórico en relación con los grupos sociales a los que pertenecieron, usos simbólicos (emblemáticos en muchos casos) que se hizo de ellos más allá de su estricta funcionalidad económica, etc. La propia historia, en su recreación mítica, tiene mucho que ver con la gestación de estos sentimientos de identidad–continuidad colectiva: no se valora por igual el tiempo y cultura andalusí que otros

periodos tales como el que sigue inmediatamente a la «reconquista» castellana (y son también varios siglos antes del nuevo «esplendor» de la Andalucía renacentista). Ambos períodos, para el presente histórico andaluz, tienen sin embargo un valor más simbólico (y no por ello poco importante) que real en la conformación de la identidad étnica actual del pueblo andaluz.

8. En las décadas finales del s. XIX (y sin apenas continuidad durante el siglo XX hasta el colapso general de los estudios folkloristas y antropológicos que supondrá el régimen franquista), el periodo más fecundo del movimiento folklorista en Andalucía tampoco supondría cambios sustanciales sobre lo que estaba ocurriendo en otros territorios del Estado. El interés de sus trabajos se centro en la tradición oral (cantes, mitos, expresión de los saberes populares mediante refraneros, dichos, etc.), en menor medida por las «ocasiones ceremoniales», y muy poco por la cultura material u otro tipo de manifestaciones sociopolíticas. (E. Aguilar, 1.990). Si bien es verdad que aquella obsesión romanticista por un pasado de mayor autenticidad, de defenderlo de su riesgo de desaparición, y de la necesidad de recuperar o testimoniar la existencia de unos «saberes» que nos hablaban de una cultura popular más sabia, son en buena parte compartidos por muchas de las aproximaciones que hoy se hacen acerca de nuestro «verdadero» patrimonio etnológico; sólo que ahora ampliado a facetas que para entonces (como para nuestro tiempo el presente) eran una realidad no patrimoniable por su condición de viva y en plena creación (arquitectura, ingenios tecnológicos, fabricación de productos de uso cotidiano que hoy son parte de las «artesanas» sobrevivientes, etc.).

9. Comenzando, por citar sólo uno de los ejemplos más significativos dada su intencionalidad y coyunturalidad política en pleno

debate sobre por que vía se debía acceder a la autonomía (es decir el reconocimiento simbólico de la condición o no de nacionalidad «histórica»), del macro I Congreso de Historia de Andalucía, celebrado en 1978 y que contó con la participación tanto de historiadores como de sociólogos y antropólogos.

10. En 1982 (las primeras elecciones al parlamento andaluz tuvieron lugar en este mismo año, y en el siguiente se aprueba el Estatuto de Autonomía) se celebra el Primer (y hasta ahora único encuentro con estas características y apoyo institucional) Encuentro de Antropólogos Andaluces en Jerez de la Frontera. La lectura de los textos presentados refleja en varias de las comunicaciones el papel que se le debe atribuir a la Antropología en el estudio de los componentes estructurales que definen la identidad cultural andaluza, así como en el refuerzo de la toma de conciencia de dicha identidad. Baste como ejemplo de la intencionalidad global del encuentro, las palabras de introducción que, en la publicación de las actas, realiza el profesor S. Rodríguez Becerra (1984).

11. Cabe preguntarse, tal y como hemos indicado, si dicha intencionalidad ha respondido a una mera estrategia política o al convencimiento de su necesidad. Quedaría así demostrado el interés por la labor; aunque después dicha prioridad queda en entredicho si nos atenemos a los problemas de financiación de los proyectos planteados, lentitud con que se están dotando dichas instituciones de los antropólogos previstos en los organigramas administrativos (etnólogos provinciales, conservadores de museos); e incluso su no presencia dentro de instituciones claves en la gestión de este patrimonio: caso del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.

12. Muy centrada en la figura de Antonio Limón Delgado, actual director del museo y persona que conoce con detalle, por haberlos

vivido de forma intensa, los avatares no siempre positivos que han y siguen afectando a la institución que dirige.

13. Excepción hecha de los abundantes trabajos acerca de los comportamientos festivo-ceremoniales, sistemas asociativos y practicas de religiosidad popular. Trabajos que en buena parte pertenecen a los momentos iniciales del «segundo nacimiento» de la antropología en España (reinstauración del sistema democrático a partir de los años setenta) y que tienen que ver más que con una intencionalidad de estudio de este patrimonio como tema en sí, con el interés por una cultura popular que aprovecha los tiempos simbólicos de la fiesta como momentos de especial idoneidad para reflejar los diferentes niveles de identificaciones colectivas, riqueza expresiva de la creatividad de dicha cultura, etc.

14. Poco menos que de referencia obligada en todo plan de acción integral que tenga que ver con el desarrollo rural, sobre todo si cuenta con el apoyo financiero del programa euro-

peo LEADER. Ver también el tratamiento que recibe el nuevo turismo que se generaría en torno a esta revitalización del patrimonio etnológico en los planes de desarrollo turístico auspiciados por la Junta de Andalucía (*Plan DIA. Plan de Desarrollo Integral del Turismo en Andalucía*. Junta de Andalucía, Sevilla. 1993).

15. Por lo demás propio de todo elemento cultural, incluido el más «tradicional» que podamos considerar. Con frecuencia pretendemos «fijar» un uso que no es sino el «último de los conocidos». Buen ejemplo de ello sería la revisión de la dinamicidad con la que determinados caseríos se han ido adaptando a los cambios drásticos habidos en Andalucía en los sistemas de cultivo en la última centuria: lagares-almazaras-cortijadas de dehesa; igual podemos decir de otras prácticas sociales como es el caso de la evolución en el origen y significado de los cantes flamencos, diversidad de modelos de asociacionismo formal e informal, rituales que han reflejado las relaciones colectivas, etc.

### Bibliografía

AGUDO TORRICO, J. 1993. «Aprovechamiento endógeno de los recursos naturales y preservación del patrimonio etnográfico de la Sierra Norte de Sevilla». en I. GONZALEZ TURMO (Coord.) *Parques Naturales Andaluces. Conservación y cultural*. Junta de Andalucía. Sevilla, pp. 19-26

AGUILAR CRIADO, E. 1990. *Cultura popular y folklore en Andalucía. (Los orígenes de la Antropología)*. Diputación Provincial. Sevilla.

GARCÍA CANCLINI, N. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. Ediciones Casa de las Américas. La Habana —1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ed. Grijalbo. México.

GREENWOOD, D. J. 1991. «Las Antropologías de España: una propuesta de colaboración». *Antropología*, 3. Madrid. pp. 5-33

LIMÓN DELGADO, A. 1994. «Espacios para la sociabilidad». *Patrimonio y ciudad. Reflexión sobre Centros Históricos*. Junta de Andalucía. Córdoba. pp. 128-132.

MARTÍN, M. 1993. «Difusión del patrimonio I: La Historia». *Boletín Informativo. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 5: 6-7

MORENO NAVARRO, A. 1984. «Acciones para la defensa del patrimonio cultural andaluz» en S. RODRIGUEZ BECERRA (Ed) *Antropología Cultural de Andalucía*. Consejería de Cultural. Junta de Andalucía. Cádiz.



MORENO NAVARRO, I. 1991. «Patrimonio etnográfico, estudios etnológicos y Antropología en Andalucía: problemas y perspectivas». En *Anuario Etnológico de Andalucía (1988-90)*. Sevilla. pp. 9-15

PRAT I CAROS, J. 1992. *Antropología y Etnología*. Colección *Las Ciencias Sociales en España. Historia inmediata, crítica y perspectivas*. 2. ROMAN REYES (ed.). Editorial Complutense. Madrid.

PRATS, LL. 1993. «El estudio y la gestión del patrimonio etnológico en Cataluña. El caso de Cataluña». En LL. PRATS I CANALS, M. INIESTA I

GONZÁLEZ (Coord.) *El patrimonio etnológico*. Tenerife. pp. 151-163.

RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Ed). 1984. *Antropología Cultural de Andalucía*. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Cádiz.

RUIZ DE LA CANAL RUIZ-MATEOS, M<sup>a</sup>. D. 1994. *Conservadores y restauradores*. En *la Historia de la Conservación y Restauración de Bienes Culturales*. Sevilla.

WEISMAN, M. 1994 «El patrimonio en el tiempo». *Boletín informativo. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 6:10-14.

## CONTENIDO POR VOLÚMENES

### VOLUMEN I

"De la construcción de la historia  
a la práctica de la antropología en España"

### INTRODUCCIÓN

Encarnación Aguilar Criado  
De la construcción de la historia a la práctica de la antropología

### LAS OTRAS TRADICIONES DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESPAÑA

Fermín del Pino  
La obra etnológica de Joaquín Costa y su pluralidad disciplinar y contextual  
(Conferencia inaugural)

Eloy Gómez Pellón  
El discurso jurídico en los orígenes de la Antropología Social en España.  
El caso de Asturias como exponente

Fermín del Pino y Pilar Romero de Tejada  
Costumbres y contratos matrimoniales en la tradición etnojurídica española.  
El caso de los premios de la Academia de Ciencias Morales

José Luis González Arpide  
De identidades y nacionalidades  
(la construcción de la Antropología en León)

Cristóbal Gómez Benito  
Conocimiento científico y conocimiento práctico local  
en la teoría y la práctica de la modernización de la agricultura en Joaquín Costa

F. Xavier Medina  
Telesforo de Aranzadi:  
un antropólogo vasco en la Cataluña de principios de siglo

Carmen Ortiz García  
La antropología española en el primer tercio del siglo XX:  
líneas de continuidad y rupturas

LA PRÁCTICA DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESPAÑA

Josep Maria Comelles  
De la práctica etnográfica a la práctica clínica  
en la construcción del Estado contemporáneo en España

Davydd J. Greenwood  
Estudiarnos a nosotros mismos:  
un problema falso y una ideología coercitiva

Llorenç Prats  
La marginalidad de la antropología española  
y su incidencia en la historia disciplinar y en la práctica profesional

Enma Martín  
Los estudios sobre inmigración en la antropología española:  
desde 1960 hasta nuestros días

Montserrat Iniesta  
El museógrafo como autor o tribulaciones  
del antropólogo metido a conservador del Patrimonio en los noventa

Esther Fernández de Paz  
El Patrimonio Etnológico en la práctica antropológica:  
de la iniciativa aislada al proteccionismo oficial

Juan Agudo Torrico  
Patrimonio Etnológico e Identidades:  
los nuevos contenidos ideológicos del trabajo etnográfico en Andalucía

VOLUMEN II

"Etnolingüística y análisis del discurso"

INTRODUCCIÓN

José Luis García  
El análisis del discurso en la Antropología Social

LENGUAJE CULTURA Y SOCIEDAD

Jeanine Fribourg  
¿Es la etnolingüística una disciplina íntegra?

LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO

M<sup>a</sup> Luz Esteban Galarza  
Análisis de diferentes discursos sobre reproducción y sexualidad

M<sup>a</sup> do Rosario de Fátima Andrade Leitão  
El obrero y la prensa católica brasileña: 1935-1945

M<sup>a</sup> Carmen Castilla Vázquez  
El discurso en los neocatecumenales: comunicación interior, silencio exterior

Álvaro Pazos,  
María José Devillard, Susana Castillo, Nuria Medina  
La construcción del discurso autobiográfico

M<sup>a</sup> Isabel Gracia Arnaiz  
El *decalage* entre el discurso del informante y sus prácticas:  
el caso de la alimentación

Susana Castillo Rodríguez  
Discurso narrativo y género epistolar

Soledad Jiménez Setó  
La percepción del cambio meteorológico en las Valls d'Aneu

DISCURSO Y CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL

Roberto González-Quevedo  
El papel de la lengua en la identidad étnica

M<sup>a</sup> Isabel Jociles Rubio  
Discurso étnico y estrategias de movilización colectiva

Celeste Jiménez de Madariaga  
La construcción de la identidad a través del discurso

Eva Mouriño López  
El uso simbólico del Camino de Santiago en el discurso europeísta

Delia L. Gascón Navarro  
Análisis del discurso de la prensa gallega  
sobre la Ley Orgánica del Derecho a la Educación

Joaquín Rodríguez Campos  
Lengua, discurso e identidad

José Miguel Apaolaza  
El discurso político en la formación del "nosotros"

José Luis García García  
Discursos para la transformación social

VOLUMEN III  
"Antropología del trabajo"

Pablo Palenzuela  
El trabajo, objeto de estudio para la antropología

Jordi Roca i Girona  
Ideología sobre el trabajo y satisfacción laboral

M<sup>a</sup> Alexia Sanz Hernández  
La memoria de los trabajadores en una comunidad minera

Javier Escalera Reyes y Esteban Ruiz Ballesteros  
De ser obrero a ser empresarios.  
I.A.P. para la viabilidad socio-técnica de Minas de Río Tinto S.A.L.

Rafael A. Cuesta Ávila  
Japón en Jaén:  
Intersección de identidades en un centro de trabajo fabril.  
Encuadre de la cuestión técnica-étnica y breves apuntes sobre las relaciones entre  
producto y productor

Javier Hernández Ramírez  
Culturas del trabajo y su expresión en el espacio intralocal:  
el caso de los asalariados de HYTASA, vecinos de El Cerro del Águila

Assumpta Sabuco i Cantó  
Procesos de trabajo, territorialización y relaciones de poder  
en las marismas del Guadalquivir

Cristina Cruces Roldán  
Mercado laboral y culturas del trabajo en el mundo del flamenco

M<sup>a</sup> José Lozano Vega  
Conceptualización del trabajo en el mundo de los toros

Jordi Colobrans  
Participación, self-management y culturas corporativas.  
Estudio de un caso

Rosa Satué López  
Las transformaciones en la organización y el control del trabajo  
en la empresa multinacional C.E.N.L.O.

Rafael Cáceres Feria y José M<sup>a</sup> Valcuende del Río  
Hacer los portes: el trasperlo y otras formas de contrabando

Adelina García Muñoz  
El trabajo y la experiencia en la constitución de grupos sociales

Margarita Rodríguez García  
Grupos domésticos bajo el mar de plástico almeriense

Ángel Martínez Hernáez  
Empleo y formas de trabajo informal. Una aproximación a sus relaciones y dependencias en el sector de la limpieza de Barcelona

Paloma Gómez Crespo  
Estrategias formales y «personales»  
de la organización del trabajo en el pequeño comercio

Enrique Couceiro Domínguez  
La consolidación de la poliactividad laboral y la crisis  
del modo aldeano-vecinal de relación social en el ambiente rural gallego

Apéndice con los resúmenes de las comunicaciones de:  
M<sup>a</sup> José Pastor Alfonso, Dolores Morillo Martín, Amparo Moreno Viudes,  
Óscar Fernández Álvarez, Lourdes Moro Gutiérrez  
y Myriam Palmón Díaz

VOLUMEN IV

"Reciprocidad, cooperación y organización comunal:  
desde Costa a nuestros días"

Jesús Contreras  
Introducción

Santiago Amaya Corchuelo  
Zahínos: gestión y uso de una propiedad colectiva en Extremadura

José A. Batista Medina  
Conservando nuestros recursos naturales:  
propiedad común, gestión colectiva y sustentabilidad ecológica

Josep Canals Sala  
La reciprocidad y las formas actuales actuales de ayuda mutua

Dolors Comas d'Argemir y Jordi Roca i Girona  
El cuidado y asistencia  
como ámbito de expresión de la tensión entre biología y cultura

Josepa Cuco i Giner  
Los jornaleros y el "Molt Honorable"  
(Sobre redes informales y equipos de trabajo)

M<sup>a</sup> Isabel Durán Salado  
La protección de los espacios naturales  
y la transformación de los usos colectivos tradicionales: el caso de Doñana

Marta González Bueno  
Formas de cooperación y solidaridad en la provincia de Burgos

Elodia Hernández León y Victoria Quintero Morón  
Aprovechamiento comunal y ayuda mutua en la Sierra Morena occidental

Josetxu Martínez Montoya  
Ganado y tierra, la lógica social y la lógica cultural.  
Subsistencia, cooperación vecinal y gestión comunal en el Valle de Arana (Álava)

José M<sup>a</sup> Nasarre Sarmiento  
Las nuevas actividades de las organizaciones en las zonas de montaña:  
Hacia un derecho de las organizaciones

Xavier Roigé, Ignasi Ros y Pere Cots  
De la comunidad local a las relaciones internacionales.  
Los tratados de facería en el Pirineo Catalán

Maria-Àngels Roque  
Cambios jurídicos y permanencias rituales  
en los territorios comunales de la Sierra Burgalesa

Fernando Ros Galiana  
Las medidas del poder

Beatriz Ruiz  
El conflicto de la empacadora de Guixar.  
Organización comunal y manipulación política en la ciudad de Vigo

Purificación Ruiz Sánchez  
El poder del agua: del sistema agropastoril en el campo de Dalías  
a la horticultura forzada del poniente almeriense

Carles Salazar i Carrasco  
La reciprocidad como sentimiento: aspectos de las relaciones de trabajo en las  
explotaciones familiares de la Irlanda rural

<p>VOLUMEN V "Familia, herencia y derecho consuetudinario"</p>
--

Dolors Comas d'Argemir  
Familia, herencia y derecho consuetudinario

LAS ESTRUCTURAS, LOS CONTEXTOS, LAS PRÁCTICAS FAMILIARES

M. Dolors Pelegrí i Aixut  
La transmisión de los bienes en el contexto socio-jurídico catalán.  
Los testamentos parroquiales en Les Garrigues

Antonio Moreno Almárcegui y Ana Zabalza Seguí  
Fraternidad y género en un sistema de heredero único.  
La Navarra pre-pirenaica (1550-1725)



Maria-Àngels Roque  
 Familia nuclear y uxorilocal: representatividad vecinal masculina y actuación  
 femenina en la Sierra de la Demanda (Burgos)

José M. Valcuende del Río  
 La fábrica de una familia. Una familia en la fábrica

¿ES LA FAMILIA UNA UNIDAD? NEGOCIANDO LAS DIFERENCIAS

Cristina Cruces Roldán  
 La "feminización" del trabajo en la agricultura de primor.  
 Papeles y trayectorias femeninas en el cultivo de la flor cortada

Dolores Morillo Martín  
 Estrategias de reproducción entre los grupos domésticos de la Sierra Sur sevillana

Susana de la Gala González  
 Mujeres de ricos: tres historias de familia

Samuel Hurtado Salazar  
 El síndrome matrisocial de Venezuela

LOS CAMBIOS RECIENTES.  
CAMINOS DIVERSOS HACIA LA MODERNIDAD

Beatriz Moral  
 Consecuencias de los cambios estructurales  
 en la familia en el status de la mujer en Chuuk (Micronesia)

Jacint Creus  
 Narrativa oral y preservación del modelo familiar:  
 el ciclo ndowe (Africa Occidental) de los cuentos de Ndjambu

Lluís Samper Rasero y Dolors Mayoral Arque  
 Hogares monofiliales y soltería: los concos del Pallars Jussà

Carmen Díez Mintegui  
 Relaciones y estrategias "dentro" y "entre" grupos domésticos

Mari Luz Esteban Galarza  
 Tecnologías reproductivas, parejas de hecho y cambios en la familia

VOLUMEN VI  
"Antropología social de América Latina"

Carlos M. Caravantes  
Presentación

DIALÉCTICA NORTE-SUR, EN PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Maria do Rosário de Fátima Andrade Leitão  
El negro en Brasil

Lola González Guardiola  
Estar allí, ¿de qué se trata al fin y al cabo?,  
en el contexto de las políticas neocolonialistas de cooperación y desarrollo

María Rosa Nuño Gutiérrez  
La población indígena  
ante los procesos de globalización y modernización en México

Montserrat Ventura i Oller  
El liderazgo indígena y la cooperación internacional

GÉNERO

Pilar Alberti Manzanares  
Análisis de los factores constitutivos de la identidad de género y etnia.  
Un estudio de caso en zona indígena nahua

Begoña Enguix Grau  
¿ME ESTÁS OYENDO INÚTIL?  
Poder masculino y respuesta femenina en México:  
Los casos de Paquita la del Barrio y Astrid Hadad

Paloma Fernández Rasines  
Género y Desarrollo. Matrifocalidad y "comunidades negras" en Ecuador

Liliana Suárez Navaz  
Movilizaciones colectivas de mujeres pobladoras en Santiago de Chile

VIOLENCIA Y/O CONSTRUCCIÓN CULTURAL DEL MEDIO SOCIAL

Denise F. Brown

Un espacio del colonialismo contemporáneo en la zona maya de Yucatán, México

Manuel Delgado Ruiz

Violencia y ciudad. El intercambio de males en Medellín (Colombia)

Óscar Fernández Álvarez

La organización de las Comunidades Negras  
de la Costa del Pacífico Chocoano, en Colombia

Francisco Ferrándiz

"Malandros", africanos y vikingos:  
Violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezolanaNEGOCIACIÓN DE LA IDENTIDAD

Margaret Bullen

Pueblo y poder:

Resistencia popular entre inmigrantes andinos en la ciudad de Arequipa, Perú

Miguel Lisbona Guillén

Sacrificio y castigo en un sistema de cargos del norte de Chiapas, México

M<sup>a</sup> Paz Pellín Sánchez

Religiosidad popular en Venezuela. La noción del mestizaje

Andreu Viola Recasens

CAUSACHUN COCA, WAÑUCHUN GRINGOS!  
Etnicidad e invención de tradiciones en el Chapare (Bolivia)

## VOLUMEN VII

"Procesos migratorios y relaciones interétnicas"

Adriana Kaplán Marcusán

Introducción

Clara Carme Parramon

Campo migratorio: un concepto útil para el análisis de las estrategias migratorias

Liliana Suárez Navaz

Estrategias de pertenencia y marcos de exclusión: colectivos sociales y estados en un mundo transnacional

Carlos Giménez

Proyectos de construcción nacional, política migratoria y transnacionalismo en España

Ángeles Castaño Madroñal

La emigración como proceso que establece una interrelación entre el lugar de origen y destino

Dolores Juliano

Las mujeres inmigrantes, un plus de extranjería

Jordi Moreras

De lo invisible a lo concreto. El proceso de visibilización de la presencia del Islam en Cataluña

Alcinda Cabral

La ambivalencia cultural en la identidad de los jóvenes de origen portugués residentes en Francia

M<sup>a</sup> Isabel Samitier

La interculturalidad en la escuela pública catalana. Estudio de un caso en Ciutat Vella de Barcelona

Andreu Domingo

La integración como el proceso de apropiación de espacios sociales ascendentes

Christiane Stallaert

Cristianos y musulmanes en Ceuta: los límites de la convivencia

M<sup>a</sup> Dolores Gil Andújar

Inmigración e incorporación social. Una polémica en vigor

M<sup>a</sup> Dolores Vargas Llovera, M<sup>a</sup> José Escartín y M<sup>a</sup> José Suárez

Testimonios vivos. La diferencia cultural determinante en la realidad de la inmigración

Francisco Checa y Pedro Escobar

Inmigrantes africanos en la prensa diaria almeriense (1990-1994). De invasores e invadidos

**VOLUMEN VIII**  
"Epistemología y método"

**ORIGEN Y DIVERSIDAD DE LA CULTURA (INTER E INTRACULTURAL)**

Aurora González Echevarría  
**Introducción**

Jorge Arribas Rejón  
Un marco teórico para la interpretación de nuevos datos  
sobre la evolución cultural en el punto de origen del hombre moderno

María Valdés Gázquez  
Métodos y teorías:  
incursión en el «nacimiento boasiano» del relativismo cultural

Fernando Ros Galiana  
Medir la Antropología

M<sup>a</sup> José Devillard  
La construcción de la ambigüedad

**POSIBILIDADES DEL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO**

José Luis Molina  
El análisis cultural de las organizaciones:  
balance y propuesta metodológica

Álvaro Pazos Garciandía  
La noción de integración en antropología

Verónica Rodríguez Blanco  
La interpretación radical: una estrategia para salir del dilema  
universalismo versus relativismo en la metodología antropológica

**RELATIVISMO AXIOLÓGICO, RELATIVISMO TEÓRICO  
Y RELATIVISMO COGNOSCITIVO**

Blanca Blasco Nogués  
Antropología del cuento: fuentes folklóricas  
en la obra cuentística del autor aragonés Romualdo Nogués y Milagro

---

María Valdés Gázquez  
Los textos etnográficos como textos disciplinarios

Aurora González Echevarría  
Conceptos interpretativos y conceptos teóricos

Ángel Martínez Hernáez  
Antropología, biomedicina y relativismo

**ETNOGRAFÍA: TRABAJO DE CAMPO, INTUICIÓN Y CONTRASTACIÓN**

Teresa del Valle Murga  
Incidencia de las nuevas socializaciones  
en la elaboración de la memoria individual y social

Pilar Jimeno Salvatierra  
Algunas reflexiones sobre el proceso etnográfico

Teresa San Román Espinosa  
De la intuición a la contrastación: el trabajo de campo en la Antropología  
y en la formación de los nuevos antropólogos





INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA

*F*AAEE

FEDERACIÓN DE ASOCIACIONES DE ANTROPOLOGÍA  
DEL ESTADO ESPAÑOL

Patrocinado por

