

JAMES W. FERNÁNDEZ, MARÍA CÁTEDRA
y JOSÉ LUIS GARCÍA

LOS INICIOS DE LA ANTROPOLOGÍA EN ASTURIAS

TRES TESTIMONIOS AUTOBIOGRÁFICOS



LOS INICIOS DE LA ANTROPOLOGÍA EN ASTURIAS

RED DE MUSEOS ETNOGRÁFICOS DE ASTURIAS
FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA ANTROPOLOGÍA ASTURIANA

JAMES W. FERNÁNDEZ, MARÍA CÁTEDRA
y JOSÉ LUIS GARCÍA

LOS INICIOS DE LA ANTROPOLOGÍA EN ASTURIAS

TRES TESTIMONIOS AUTOBIOGRÁFICOS

MUSÉU DEL PUEBLU D'ASTURIES

2016

Muséu del Pueblu d'Asturies

Paseo del Doctor Fleming, 877

La Güelga, 33203 Gijón / Xixón (España)

Teléfono: 34 985 18 29 60

museopa@gijon.es

<http://museos.gijon.es>

<http://www.redmeda.com>

© de los textos: Sus autores.

© de esta edición: Muséu del Pueblu d'Asturies-Fundación Municipal de Cultura, Educación y Universidad Popular del Ayuntamiento de Gijón / Red de Museos Etnográficos de Asturias.

I.S.B.N.: 978-84-96906-49-5

D.L.: As.-2.731/16

Compuesto e impreso por: Imprenta Mercantil Asturias, S. A.

Presentación

Los inicios de la antropología en Asturias. Tres testimonios autobiográficos recoge las conferencias que impartieron los antropólogos James W. Fernández, María Cátedra y José Luis García en el Muséu del Pueblu d'Asturies, en Gijón, en los meses de marzo, abril y mayo de 2015.

La organización de este ciclo de conferencias fue una iniciativa conjunta del museo y la Asociación Asturiana d'Antropoloxía y Patrimoniu Etnolóxicu (ASAPE). Los conferenciantes fueron los tres primeros antropólogos que vinieron a Asturias a hacer trabajo de campo a principios de los años setenta del siglo pasado. El primero venía de la universidad norteamericana y los dos últimos de la Universidad Complutense de Madrid. Les pedimos que nos contasen su experiencia y su trabajo de investigación en aquellos años en Asturias, así como los estudios que han seguido realizando sobre los asturianos hasta el día de hoy, y ellos nos hablaron de sus experiencias vitales, autobiográficas, y también de las discusiones teóricas y metodológicas de la antropología, de la historia de la disciplina y de su institucionalización en España en los años setenta, una historia reciente que, lamentablemente, muestra las carencias de la Universidad de Oviedo, donde estos estudios no han llegado a tener cabida.

La finalidad de este ciclo de conferencias fue conocer de primera mano el trabajo de estos pioneros de la antropología en Asturias con el fin de que su experiencia sirviera a los jóvenes investigadores y, además, rendirles un merecido homenaje por su trabajo.

El Muséu del Pueblu d'Asturies lleva un par de décadas apoyando los estudios de antropología social y cultural en Asturias, disciplina que estudia la diversidad cultural y los procesos de relación intercultural y producción

cultural. El museo ha impulsado investigaciones, publicado numerosos trabajos y colaborado en tesis doctorales y tesinas. Para incentivar estos estudios ha suscrito convenios de colaboración con las universidades de Oviedo y Alcalá y, en especial, con el departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid.

La Asociación Asturiana de Antropología y Patrimonio Etnológico se fundó en 2014 con la intención de hacer visible la antropología como disciplina y como profesión, así como contribuir a la valoración social del patrimonio cultural y etnológico en Asturias. Resulta indispensable proclamar el papel fundamental de la UNED en esta materia, pues, desde la implantación de la licenciatura de antropología social y cultural en 2003, suple la ausencia de estudios y de departamento de la Universidad de Oviedo en esta disciplina. También la UNED ha sido un pilar imprescindible de esta asociación, ya que son personas formadas en dicha universidad, en torno al magisterio de Adolfo García Martínez, quienes la fundan. Precisamente, rindiendo homenaje a este profesor y anunciando este ciclo de conferencias, organizado con el Muséu del Pueblu d'Asturies, fue como ASAPE se dio a conocer públicamente en marzo de 2015.

En Asturias, durante los años sesenta y setenta del siglo xx, cuando empezaba el proceso de institucionalización académica de la antropología en España, se alzaron con nitidez cuatro nombres: Ramón Valdés del Toro, James W. Fernández, María Cátedra Tomás y José Luis García García. Ellos constituyen un escogido grupo de antropólogos que hicieron un trabajo de campo pionero, que plasmaron en obras de referencia para la disciplina.

El primero que realizó un trabajo de campo en Asturias fue Ramón Valdés del Toro (1930-2011). Él hizo entre noviembre de 1959 y enero de 1967 un estudio antropológico en el concejo de Tapia de Casariego, en cuyo instituto de enseñanza secundaria daba clases, que se publicó en 1976: «Ecología y trabajo, fiestas y dieta en un concejo del occidente astur». Entre 1966 y 1970 fue profesor adjunto de antropología y etnología de la Universidad de Oviedo, donde intentó instaurar estos estudios; pero las desavenencias con Gustavo Bueno (1924-2016) le llevaron a abandonar esta universidad. En 1972 comenzó a trabajar en la Universidad Autónoma de Barcelona, donde creó uno de los primeros departamentos universitarios de esta disciplina en España.



José Luis García, María Cátedra y James Fernández cambiando impresiones de sus investigaciones en Asturias, mayo de 2016. Fotografía de Renate Lellep-Fernández.

James W. Fernández hizo su transición de africanista a asturianista durante la década de los años setenta del siglo pasado. En África investigó y publicó sobre tres etnias: los *Fang* de África Ecuatorial, Gabón y Guinea Española; los *Zulú* de África del Sur y los *Ewe* de África del oeste, Benín, Togo y Ghana. En África se concentró en hacer etnografía enfocada en los movimientos religiosos y sociales caracterizados por sus procesos de «revitalización». En Asturias, con la colaboración de su esposa Renate Fernández-Lellep, también antropóloga, estuvo primero en el Alto Aller, en el pueblo de Felechosa, y trabajó sobre aspectos de la vida campesina/minera, y luego en los concejos de Onís y Cangas de Onís, analizando los procesos de revitalización y desarrollo del campo. Ha trabajado fundamentalmente, y sobre todo en sus años en Asturias, en una teoría de la figuración del pensamiento y la acción social (tropología). En la actualidad es catedrático emérito de Antropología de la Universidad de Chicago.



Los tres antropólogos picando un queso de Gamonéu elaborado por “la quesería Vega Ceñal”, de Cangas de Onís. Fotografía de Renate Lellep-Fernández.

María Cátedra es catedrática de Antropología Social en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense. Realizó sus doctorados en Antropología Americana por la Complutense de Madrid (1972) y la Universidad de Pennsylvania (1984), con sendas investigaciones realizadas entre los vaqueiros de alzada en Asturias. Ha enseñado en la Universidad de Chicago como *Tinker Visiting Professor* y ha obtenido el Primer Premio Nacional de Investigación «Marqués de Lozoya» en 1986. Sus áreas de estudio son la antropología simbólica, la antropología urbana, la antropología histórica y políticas públicas. Su conferencia incide en la trayectoria formativa y profesional de una joven antropóloga entre los vaqueiros de alzada en los comienzos de la profesionalización de la antropología española. Se trata de un intento de introspección de aspectos de la práctica etnográfica, encuadrado dentro de la etnografía experimental que agitó la disciplina en el último cuarto del siglo xx.

Por último, José Luis García ha realizado trabajo de campo en el concejo de Vilanova d'Ozcos, localizado en el occidente de Asturias, y con posterioridad en las cuencas mineras. En el plano teórico, se ha interesado por cuestiones relacionadas con las dimensiones cognitivo-simbólicas de los comportamientos sociales, y su interés etnográfico en Asturias abarca temas como la construcción social del espacio, la introducción de la industria minera en el mundo rural o el fenómeno de las prejubilaciones, tras el cierre de las minas, en las cuencas mineras. En su intervención hace una valoración retrospectiva de sus investigaciones sobre campesinos y mineros asturianos, releyéndolas a la luz de los cambios experimentados por la antropología social en los últimos cuarenta años. En la actualidad es catedrático emérito de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid.

Estos son los nombres a los que debemos reconocimiento y homenaje, que nos nutren con su magisterio y nos trazan las líneas de futuro.

Gijón / Xixón, mayo de 2016.

YOLANDA CERRA BADA, *presidenta de ASAPE*
JUACO LÓPEZ ÁLVAREZ, *director del Muséu del Pueblu d'Asturies*

Una vida entre vidas. Diversidad y realidad en la etnografía de Asturias

JAMES W. FERNÁNDEZ-McCLINTOCK

Precisión

Recientemente en los Estados Unidos, en las reuniones anuales de la Asociación Americana de Antropología (Triple A), bajo las influencia de los franceses Bruno Latour y Philippe Descola, uno de los temas más tratados y atendidos fue el de las realidades reconocidas por antropólogos en sus estudios y la posibilidad de que un antropólogo pudiera realmente desprenderse lo suficiente de su propia realidad, de su propia cultura, y conocer realmente la realidad de otra cultura. Era la cuestión ontológica por excelencia. Una cuestión filosófica. No pretendo ser filósofo –sería pretencioso hacerlo– pero hace décadas que he explorado esta cuestión en mi trabajo aquí, en Asturias, con menos «eclat» gálica, por cierto, pero espero que con algunas observaciones útiles. En todo caso, el problema de lo real será temático en este discurso. Una cuestión fundamental aquí: ¿Qué es la realidad para el antropólogo y en qué «circulo de la realidad» debemos trabajar nosotros, los antropólogos? El argumento de la narrativa se desarrolla en cuatro actos y una breve conclusión.

I

UN ANIMAL SOCIAL Y LA VARIEDADES DE SU VIDA SOCIAL

Comencemos con algunos principios básicos de las ciencias sociales y tal vez por el más obvio: nosotros, los seres humanos, somos animales

sociales y no animales solitarios como los osos o los cérvidos. Hay que decir lo obvio, porque estamos viviendo en la era de la celebridad, la edad de la celebración del individuo, de su belleza, su inteligencia, su valentía, su riqueza y su maldad. Es verdad que, al fin y al cabo, el ser humano es una entidad solitaria: nace solo y muere solo, pero entre estos momentos de inicio y término es una criatura social, una vida entre vidas, influida y formada por los otros; del mismo modo que él o ella influye y participa en formar a los otros. Es una criatura en constante y necesaria interacción. La filosofía económica de nuestra época y su preferencia por teorizar sobre el hombre solitario, obrando y calculando sus ventajas y desventajas en el mercado, influye también en nuestros prejuicios de hacer hincapié en el individuo. No voy a tratar aquí el tópico de que los «españoles» son una etnia muy individualista, si no egoísta, aunque hay mucha literatura alegándolo, una literatura bastante amplia a la que le gusta resaltar este hecho. No quiero participar en esta esencialización del mucho más complejo carácter español, casi siempre algo malévola.

Ahora bien, consideremos las implicaciones de ser un animal social. Cada individuo es individuo en el sentido de tener diversas características genéticas, diferentes experiencias formativas, diferentes perspectivas; la vida entre vidas es una constante negociación de estas diversidades¹. Eso es una realidad de la vida humana. Es decir, la diversidad es la realidad de la vida humana. Sociedades y culturas pueden ser, y lo son, diferentes en cuanto a su aceptación de la diversidad y la intensidad de la negociación de la diversidad, o la negociación permitida por sus administradores y caudillos. Unos tienen sus catecismos bien definidos y bien aceptados y otros no: están en constante negociación. En fin, cada sociedad y su cultura es una organización de diversidad, y el papel fundamental de la antropología o sociología —la ciencia social que sea— es estudiar y entender cómo se organiza esa diversidad. En cuanto al reconocimiento y expresión de la diversidad, ha habido en la historia una continua negociación entre el autoritarismo y el liberalismo, la organización autoritaria y la organiza-

¹ Me gusta la ya clásica observación sobre la diversidad de nuestra especie: «Cada ser humano es similar o igual a todos los demás seres humanos en algunas cosas, es similar o igual a algunos seres humanos en algunas cosas, y es diferente de todos los demás seres humanos en algunas cosas. Sociedades y culturas difieren en enfatizar esta observación tripartita».

ción liberal, pero incluso el régimen más autoritario tiene que negociar la organización de la diversidad de la vida con su sociedad, con su siempre diferenciado pueblo, en algún término.

La diversidad de la vida humana puede ser mucha veces irritante, un desafío. Buscamos la posibilidad de escapar de ella. Un escape se encuentra en esencializar la vida. En varios momentos, aquí en Asturias, hemos tenido que responder a la pregunta algo irritante, que se nos plantea por la supuesta perspicacia y perspectiva que deberíamos tener nosotros después de tantos años estudiando en Asturias: ¿qué es LA realidad de Asturias? Incluso me han publicado en el Muséu del Pueblu d'Asturies un libro sobre este asunto: *El carácter asturiano y otros enigmas e improntas de las identidades hispánicas* (2009). Creo que simplemente podemos decir que la última «realidad» práctica de una sociedad cualquiera es su modo de organizar la diversidad y su éxito en hacerlo. Volveremos a esta máxima ontológica después de examinar algunas «realidades» de nuestra presencia antropológica en Asturias. Se espera de nosotros, los tres antropólogos que participamos en este ciclo de conferencias, que narremos algo de la historia y el por qué de nuestra presencia investigadora aquí en el Principado de Asturias.

II

ANTECEDENTES DE NUESTRA VIDA ENTRE VIDAS ASTURIANAS

En este ciclo de tres conferencias que empezamos hoy, hablamos de los *inicios* de la antropología en Asturias en los años setenta del siglo pasado. A mí me parece que debemos especificar que estamos hablando de una antropología practicada por tres antropólogos profesionales, miembros de departamentos universitarios de antropología. Sin etiquetarla como tal, hay mucha antropología o etnografía valiosa en los folkloristas que nos precedieron, como Aurelio de Llano, Constantino Cabal o Eduardo M. Torner, por ejemplo, sin hablar de la obra del historiador Julio Caro Baroja, realizada en los años cincuenta. Siempre me resisto también a la tendencia de pensar en la antropología como algo hecho en otras partes de Europa y Norteamérica, donde, es verdad, ha sido importante desde las últimas décadas del siglo XIX. Pero también me resisto a la idea de que los españoles no han tenido nada que ver con los orígenes de la antropología.

Eso sería ignorar las grandes etnografías tempranas de la colonización española de México; no importa que en su tiempo se considerasen como relatos de historia natural y moral. Me refiero a las magnas obras de Fray Bernardino de Sahagún y Josef de Acosta², que fueron en realidad grandes etnografías y grandes etnógrafos. Especialmente importante fueron los códices de Sahagún, atentos a la lengua local y escritos mayormente en *nahuatl*. Debemos decir que la tradición moderna de la etnografía empezó con los españoles Sahagún y Acosta.

En cuanto a esta charla, y dejando de lado nuestra obra hecha en África, los antecedentes son la importante etnografía sobre el bocio en las cuencas mineras escrita por mi compañera de viaje Renate, *A Simple Matter of Salt* (University of California Press, Berkeley, 1990), y dos colecciones de ensayos míos, *Campos léxicos y vida cultural n'Asturies* (ALLA, Uviéu, 1996) y *En el dominio del tropo* (UNED, Madrid, 2006). Como esta charla es el inicio de un ciclo de tres conferencias, quiero mencionar dos grandes y admiradas etnografías de mis dos colegas de la Universidad Complutense que me seguirán en este estrado. De María Cátedra, y sobre los «vaqueiros de alzada»: *La muerte y otros mundos* (1988), traducida al inglés y muy bien recibida allí como *This World Other Worlds* (Chicago, 1992), y de José Luis García, su gran estudio de las complejas relaciones patrón-obrero en la vida de los mineros asturianos: *Prácticas paternalistas. Un estudio antropológico sobre los mineros asturianos* (1996). Y, francamente, no me puedo imaginar enseñando en un curso sobre Asturias y los asturianos sin recurrir a estos dos libros tan llenos de observaciones valiosas en cuanto a este complejo desafío.

A. Cómo y por qué «nuestro héroe» escogió la vida antropológica.

Por la ironía siempre presente en el hecho de escribir sobre uno mismo, referirse a sí mismo como «nuestro héroe» debe figurar entre comillas para no tomárselo demasiado en serio, como no debemos tomar a «nuestro héroe» el ingenioso Alonso Quijano demasiado en serio, es decir, sin reconocer las ironías presentes en sus o nuestras aventuras. Aunque las

² Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España, Códice Florentino, Códice Castellano, 1640* y Josef de Acosta, *Historia Natural y Moral de la Indias*. Ed. crítica de Fermín del Pino Díaz, CSIC, Madrid, 2008.

razones para tomar decisiones importantes en la vida, de convertirse en algo o ponerse sobre un cierto camino, son siempre complejas y múltiples, «*over determined*», sobre determinados, como decimos, voy a limitarme aquí a dos importantes razones que fueron la causa de ser antropólogo y especialmente de ser antropólogo trabajando en Asturias.

Una aventura de mi niñez que me metió en el camino de la antropología fue la diversidad religiosa en mi familia. Mi madre, de fuertes convicciones religiosas, fue protestante, y mi padre, no muy ferviente en sus convicciones, fue católico. Aunque destinado a la práctica protestante por mi madre, en mis visitas a la extensa familia de mi padre, mayormente irlandeses de origen³, me llevaban con frecuencia al culto católico con la probable intención de convertirme, al ponerme al descubierto en plena misa, donde el Todopoderoso pudiera trabajar con mi espíritu. Debo decir que mi prima, Julie Anne Fernández, que me llevaba diez años y siempre fue muy tierna y cuidadosa conmigo (fue mi prima favorita), llegó a ser monja, Mary Francis Anthony de las Hermanas del Sagrado Corazón de Jesús, y yo la he visitado en el convento y fuera de él repetidas veces. Me invitó a visitarla en las últimas semanas de su vida, pero no pude ir a verla, y es una falta imperdonable, una vergüenza en mi vida, una vergüenza de últimas circunstancias que recuerdo con frecuencia.

Aunque mis padres tuvieron una relación muy feliz en su matrimonio, esa diversidad familiar fue un hecho significativo en mi infancia y juventud, y un desafío frecuente en la organización de mi vida temprana. En fin, estaba expuesto a la diversidad cultural de mi familia y al problema de organizar la multiculturalidad en mi propia casa. Y, probablemente, por eso considero que el modo en que una sociedad organice la diversidad es un hecho fundamental de su carácter.

Aunque fui de talante estudioso desde temprano, también fui dado al deporte. Jugué a varios deportes en el colegio y la universidad, y en equipos

³ Mi abuelo asturiano, natural del pueblo de Sandiche (Candamo), murió cuando mi padre tenía solamente siete años y su madre, mi abuela paterna, Anne Needham de Fernández, emigrante irlandesa originaria del Condado de Mayo, tuvo que criar a sus hijos con la ayuda y en el seno de su parentela irlandesa. Una consecuencia de esta situación fue que mi padre siempre se consideró de origen irlandés; no hablaba, desde luego, el español y solamente tenía afectuosos recuerdos de su padre y una gran tristeza por su temprana muerte.

con cierto éxito⁴. Así que al pensar en una carrera universitaria, la idea de encerrarme de por vida detrás de las murallas de la academia, yendo de bibliotecas a archivos y del despacho al aula y retorno, no me parecía muy estimulante para un cuerpo activo. La ventaja de la antropología social y cultural, en América por lo menos, era y es el poder aventurarse, «extramurarse», fuera con frecuencia, haciendo trabajo de campo en otros pagos, otros climas, otras culturas... Y es así como tomé definitivamente la decisión de hacerme antropólogo, destinado, en cuanto que ha sido posible, a perseguir mis investigaciones en otros lugares: África primero y luego, y finalmente, Asturias.

B. Las dos décadas de África y los estudios africanos.

Mi primera y más fuerte pasión en aquellos años tempranos era África, y después del bachillerato fui en 1952 a estudiar en el primer Centro Universitario de Estudios Africanos bajo la dirección del gran antropólogo y africanista Melville Herskovits⁵. En las dos décadas siguientes, mi esposa Renate y yo fuimos a hacer trabajo de campo en Gabón, Camerún y Guinea Española, Río Muni, de 1958 a 1960, entre los Fang; a Sudáfrica entre los Zulú, en 1965, y a África del oeste, la costa de Guinea, Ghana y Costa de Marfil, entre los Ewe y Fanti, en 1966. Muchas publicaciones han salido de estas investigaciones. La más importante fue nuestra etnografía sobre el movimiento religioso Bwiti, entre los Fang, que ha sido un hito en mi carrera y un esfuerzo etnográfico muy difícil de repetir en las décadas siguientes.

Sería interesante, tal vez, decir algo más sobre nuestras investigaciones en las tres partes de África, entre una media docena de tribus, concentrándonos sobre los movimientos religiosos y sociales. Estos estudios comenzaron en 1955, cuando empecé a dedicarme a África plenamente, y fue el año 1978 cuando, por fin, terminé el manuscrito de la etnografía Bwiti, un hito importante en mi carrera como digo. La primera impresión sobre estas tribus, como sucede con muchas etnias del África negra, fue su exotismo. Todos eran exogámicos en la línea paternal y patriarcal, de modo que las

⁴ Llegando a ser seleccionado, en Soccer, en el equipo All New England y All American, dos años seguidos, 1951 y 1952.

⁵ Con posgraduado en la Universidad de Northwestern, en Evanston (Illinois).

personas de un mismo clan no podían, sin gran riesgo de su bienestar, casarse con otras personas del mismo clan. No importa dónde se encontrasen, en el bosque o en la ciudad, esta prohibición fue predominante. Pasamos mucho tiempo estudiando sus genealogías, como haríamos más tarde en el Alto Aller, aunque el peso del linaje entre los alleranos, como sucede generalmente en el campo europeo, con la *famille souche* o *stem family* como norma, era mucho menor. Los Fang, por ejemplo, recordaban a sus antepasados en la línea paterna hasta la décima generación por lo menos; los europeos tan solo dos generaciones, excepto en el caso de la aristocracia, ya que la genealogía era el pilar de sus privilegios.

Cuando comparamos sociedades tribales, como los Fang, con sociedades modernas como la asturiana, estamos entrando en muy diferentes momentos de complejidad en la evolución social y cultural. El ex-consejero de Medio Rural, Santiago Menéndez de Lurca⁶, nos da una interesante cita de un paisano del campo asturiano sobre la información presente en una etapa de la evolución frente a otra: «Lo poco que sabemos, sabémoslo entre todos». Aunque considero que la cita manifiesta la consecuencia de un sistema de clases y de educación poco propicio a la gente rural, la verdad es que es apta para los Fang, una tribu que, en los dos años de nuestros estudios, poseía una información limitada sobre el mundo, pero era una sociedad igualitaria donde la información, si no estaba en posesión de todos, era disponible a todos⁷. Por el contrario, los Zulús eran una tribu con monarquía, una clase con fama de saber mucho más que los plebeyos y así con el derecho y el poder de dominarlos.

Además de grandes diferencias en la cantidad de información disponible en la vida tribal, y comparada con las sociedades modernas, había también grandes diferencias en la comunicación de esta información; en la mediación de la información podríamos decir. En la edad moderna, como dice el mismo título del ya clásico libro de Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, el sentido de identidad común se extiende mucho más allá

⁶ *La Nueva España*, 22/02/2015.

⁷ Esta observación debe ser condicionada por la presencia de la brujería y hechicería. Los hechiceros y brujos sí tenían información que no tenían los demás y, como el conocimiento es poder, poseían malévolos e inicuos poderes peligrosos para los demás.

de la interacción diaria, del cara a cara y el conocimiento personal típico de la vida tribal, hacia una imaginada comunidad creada por los modernos medios de comunicación. El resultado de todo esto en la comunidad moderna es un gran incremento en la cantidad y calidad de la información disponible. Y como ningún individuo o grupo puede manejar toda esa información y mediatización, formamos sectores de interés y ocupación, sub-culturas o círculos de gente, entrenada y adiestrada, especializada en ciertos paquetes de información, su aplicación y su uso. Todos los Fang, aunque con diferencias en inteligencia y agilidad, tuvieron más o menos la misma cultura, es decir, la misma información con la que trabajar. Volveremos a la idea de la «comunidad imaginada» y su relación con la realidad de Asturias más adelante.

Como digo, en mis años de investigación en África no he trabajado solamente con culturas igualitarias. Trabajamos con los Zulú, en Sudáfrica, que son una cultura monárquica en la que los movimientos religiosos y sociales, contruidos mayormente en reacción al opresivo sistema colonial, fueron de tendencia jerárquica. En el oeste de África, entre los Ewe, con la Sociedad de Apóstoles Ilustrados (*Apostles Revelation Society*), un gran reto de sus líderes fue el de solucionar el problema de la ignorancia africana, centrando sus esfuerzos en poner al día a sus seguidores con la mucha información disponible en el mundo moderno, especialmente información sobre las posibles relaciones entre los vivos y los muertos. Cada movimiento con el que trabajamos ha tenido su especial cultura o, para emplear una palabra que me resulta bastante incómoda, su propio carácter resultó de la información que tuvieron a su disposición y de la manera de usarla en organizar sus vidas entre vidas, vivas y muertas.

C. Cómo es que esta «familia aventurera» escogió Asturias.

En nuestro trabajo de campo de 1966 en Togo, entre los Ewe, muy lejos de los centros de civilización de aquel país, tuvimos un percance muy serio. Nuestro hijo Lucas, de dos años, se enfermó de un malestar gastrointestinal galvánico con una deshidratación aguda y muy peligrosa, que no podíamos controlar. Solamente llevándole con gran urgencia y rapidez a la lejana ciudad de Lome y al centro médico del Cuerpo de la Paz, conseguimos salvarle. Recuerdo con gran viveza aquel viaje de urgen-

cia. Fue un episodio espantoso, como podéis imaginar, y eventualmente nos convenció de que, si íbamos a llevar a nuestros hijos con nosotros al campo, debíamos escoger un campo menos amenazante para ellos. Escogimos Asturias.

Ahora bien, detrás de escoger España y Asturias también hay una historia que contar. En 1955, mi Departamento de Estudios Africanos de la Universidad de Northwestern recibió una modesta subvención, muy modesta, para hacer una investigación de archivo sobre los contactos históricos europeos en el oeste de África. Mi mentor, Herskovits, me escogió, probablemente por mi apellido, para estudiar los archivos sobre los contactos españoles con la costa ecuatoriana y Guinea Española, aunque ni antes había estudiado Guinea y su entorno, ni había estudiado mucho el español, ya que estaba preparándome para hacer estudios en las colonias francesas. Pero una oportunidad es una oportunidad y me fui a España a investigar los papeles de Manuel Iradier y otros exploradores, cuyas exploraciones establecieron para España los derechos a tener colonia en la costa ecuatorial, la colonia de Guinea Española, en la actual Guinea Ecuatorial.

Aunque en 1955 eran años de pleno franquismo y no era yo afín a aquella política, pude conseguir el apoyo del Ministerio de Asuntos Exteriores para vivir en la residencia de Relaciones Culturales en la calle La Granja y la Colonia Metropolitana, muy cerca de la Universidad Complutense en Madrid. Había allí un fuerte compañerismo entre gente de todas partes del mundo hispanoamericano y euroamericano. Fueron tiempos, después del estrechar de manos anti-soviéticas entre el general Eisenhower y el generalísimo Franco de 1953, de optimismo y de muy buenas perspectivas para nosotros los «yankees». Había un sentimiento de que esta improvisada alianza, muy interesada políticamente por ambas partes, con una América liberal, iba a mejorar mucho la vida en España, contribuyendo a moderar la autarquía franquista. Como así fue en cierto grado.

Debo decir que después de mis ocho meses en Madrid, con visitas a Toledo y Segovia –pues no tenía dinero para viajar más allá–, me fui de España con grandes ganas de volver y sobre todo de visitar Asturias. Así que cuando se presentó el dilema de los años sesenta de llevar a nuestros hijos al corazón de la África tenebrosa, pensé inmediatamente en hacer antropología en Asturias y visitar a mis parientes allí. Y aquí estamos.

D. Los años en Alto Aller, Felechosa y El Pino.

En 1965, como Renate no deseaba llevar a los niños a Sudáfrica, un país de *apartheid* donde hubieran sido segregados entre la élite blanca, tomamos la decisión de hacer etnografía en Asturias. Desde París y viajando en tren llegamos a la frontera española y, después de alquilar un coche Seat 600, arribamos los cuatro a Oviedo un poco sofocados en tan pequeño automóvil, alojándonos en el Hotel España, en el centro de la ciudad. Nos pusimos inmediatamente a buscar un pueblo donde hubiera una situación estructural de interrelación entre la vida agropastoril y la minería, la situación mixta como se llamaba, y sobre la que José Luis García García es la gran autoridad. Tal situación era perfecta para los interesados en la organización de la diversidad. Eventualmente, después de visitar varios valles y aldeas, desde Belmonte y Teverga a Laviana y Caso, escogimos el Alto Aller, y más concretamente la parroquia de El Pino y el pueblo de Felechosa, como buen ejemplo de la situación mixta y de tal desafío organizativo en la vida aldeana. Aunque investigamos esta cuestión durante diez años (1965-1975), centrándonos en las cuencas mineras y Alto Aller y publicamos sobre ella, el enfoque principal de Renate fue el problema de la salud del pueblo, especialmente el de la alta presencia del bocio en la parroquia, que dio como resultado su libro de 1990 sobre el bocio en las cuencas mineras y el Alto Aller, *A Simple Matter of Salt*, que recibió buenas reseñas en las revistas científicas americanas.

Para Jaime el de Renata, que es como allí en el Alto Aller me conocían, el principal enfoque fue desarrollar la teoría de la figuración del pensamiento y acción social en una serie de investigaciones y ensayos publicados mayormente en inglés y recopilados en el libro *En el dominio del tropo: Imagen figurativa y vida social en España* (UNED, Madrid, 2006).

E. La llegada al Oriente-Los Picos de Europa.

En 1972-73 nos trasladamos a Cangas de Onís. Aquí he seguido trabajando la teoría de la figuración del pensamiento social y en los últimos años, con Renate, estamos dedicados al estudio de la evolución de un gran producto de Onís y Cangas de Onís: el queso Gamonedo, el queso del Cornión, del macizo occidental de los Picos de Europa (como el Cabrales es el queso azul del macizo central, Los Urrieles). Hay una diversidad de

intereses invertidos en este queso y el desafío es, cómo no, organizarlos de manera que este queso y sus familias productoras prosperen en el futuro y no se vayan a pique. De todos modos, como el queso Gamonedo está producido por familias queseras y no por una gran compañía o corporación, como el queso Roquefort, y como hay importantes diferencias entre las familias, el problema que tiene el Consejo Regulador del Queso Gamonedo es cómo organizar y producir uniformidad de producto entre esta diversidad. Y con esta observación, enarbolando otra vez nuestra máxima sobre la diversidad y la organización social, y después de este interludio contando nuestras varias vidas entre vidas africanas y españolas, volvemos al problema de la o las realidades antropológicas entre las realidades asturianas.

III

LA(S) «REALIDAD(ES)» ASTURIANA(S): LA VERSIÓN «PRENSA»

Recientemente ha salido en el diario *La Nueva España*, de Oviedo, hace exactamente dos días, en la sección Siglo XXI, una entrevista que me han hecho sobre la realidad asturiana⁸. Sin repasarla toda, quiero hacer un comentario sobre la misma en cuanto al tema ontológico que tratamos aquí, es decir, el tema de la realidad o las realidades de Asturias según la perspectiva antropológica. Como es normal en el periodismo, la periodista-interrogadora, Pilar Rubiera, ha tenido que cortar algunos párrafos para darle cabida en la publicación⁹. No me quejo. ¡Quién va a quejarse de figurar en la página central de un periódico! Pero, por causa de esos cortes, se han perdido ciertos puntos críticos en la entrevista que aquí quiero volver a aclarar. Se trata de las dos primeras preguntas. La periodista me ha preguntado: *¿Cómo percibe hoy usted la realidad asturiana en relación con su historia?* Y yo, naturalmente, he tenido problemas con esta pregunta tan esencialista replicando:

⁸ *La Nueva España*, 22/03/2015.

⁹ Y ella ha hecho un inteligente trabajo, lo cual le agradezco. Es verdad que la enorme imagen mía de cabezudo que acompaña la entrevista es un poco excesiva, hasta el punto de que mi esposa Renate no reconoció a su modesto marido en el momento de verla. Yo dejaría más líneas de palabras y menos imagen, dado los cortes que ha sido necesario hacer al texto para acomodarlo a dicha publicación.

«En mi libro, *El carácter asturiano*, en el argumento básico tomamos en serio, sin identificarnos completamente con ella, la máxima del gran investigador de la evolución ya desaparecido, Stephan Jay Gould: «*La diversidad es la realidad de la vida y las esencias son ilusiones*». Gould da por sentado que la última realidad de la vida es la evolución, y la evolución trabaja implacablemente tomando sus decisiones fatídicas entre las diversidades y no con las esencias. Aunque debo decir que tengo problemas con su idea de «ilusión», el trabajo de Gould, que dedicó su vida a investigar la dinámica de la diversidad en la evolución, el ir y venir de la vida, es fundamental, en tanto que en el curso de la vida la evolución es fundamental. Sin embargo, en vez de ilusiones, prefiero decir imaginaciones. La palabra «ilusión» implica lo ‘irreal’ mientras que la imaginación, entre los seres humanos, puede crear realidades.

Ahora bien, Asturias es un colectivo moderno compuesto de diversos colectivos, es decir, sectores de diversos modos de producción y de diversos intereses: campesinos, mineros, obreros de fábrica, marineros, ciudadanos, comerciantes, funcionarios, el clero, etc., todos en dinámica interacción por dentro y por fuera. La realidad de los funcionarios, por ejemplo, es distinta, si no muy distinta, de la realidad de los campesinos o los mineros. En política, la realidad de la derecha es distinta de la realidad de la izquierda.

Diría, pues, en respuesta a la pregunta de la periodista, que «la realidad asturiana es una realidad de realidades en dinámica interacción». En vez de centrarnos repetidamente en la búsqueda de lo esencial de Asturias –siempre una ilusión según Gould–, lo que debemos hacer es investigar la «organización de diversidades» que es la vida asturiana o cualquier vida humana. Quizás, ese deber es especialmente sentido en la antropología, que, en su pasión por la etnografía, por el trabajo de campo hecho a pie del terreno, es nominalista por profesión, buscando la verdad entre particulares y no entre grandes generalizaciones que se repiten de año en año.

Bueno, en cuanto a mí y mi esposa Renate, también antropóloga, nuestro trozo de la tarta asturiana, nuestra vida de asturianistas, ha sido la de concentrarnos sobre cómo se organiza la dinámica interacción aldeana entre campesinado y minería, campesinado y comercio, campesinado y funcionariado, campesinado y clero, campesinado y mundo médico. Sería arriesgado para mí o para nosotros ofrecer conclusiones generalizadas sobre la tarta entera. La realidad de Asturias es la de tomar en cuenta la vida en niveles de generalización mucho más bajos, más próximos a la

tierra, y de resistirnos a hacer generalizaciones sobre niveles más altos como el de «la» Asturias, ignorando así, en el placer de solucionar todos nuestros problemas con una gran generalización, otras realidades de la dinámica evolución de las múltiples realidades de Asturias que no hemos investigado.

Bueno, hasta ahora todo bien (*So far so good*). El antropólogo contesta correctamente y modestamente que la situación es más complicada de lo que la pregunta supone, y replica que su trozo de la tarta asturiana es bastante limitado y pequeño. Pero la periodista, con cierta agudeza, insiste en esta cuestión: *Bueno, si usted dice que Asturias es una realidad de diversas realidades, ¿qué es entonces aquella realidad?*

Pero aquí, aunque la pregunta es justa, la periodista ha tenido que cortar algunas referencias, afectando de algún modo a la coherencia de mi respuesta. Quiero volver a mi respuesta completa, ya que algunas partes de la misma no han llegado a ser publicadas. Vaya ahora mi respuesta completa:

«Veo que quieres que, a pesar de lo dicho, me arriesgue con la respuesta. Como no soy filósofo, estoy especialmente expuesto al riesgo en cuestiones ontológicas, cuestiones de la realidad de las realidades. De todos modos, no voy a tratar de apriorismos sino de realidades hechas a propósito de la evolución social. Como ya tenemos una máxima, y pronto tendremos otra, vamos con ella. Puede ser que Gould argumente correctamente que la evolución trabaja con las diversidades, escogiendo algunas y rechazando otras en el curso del tiempo. En este argumento creer en esencias es ilusorio, porque se ignora esta última, implacable e imperante dinámica de la vida.

Sin embargo, hay algo que decir en cuanto a las ilusiones. Las ilusiones dan a los seres humanos otras opciones que la adusta evolución. Por mucho que el ser humano sea una criatura de ellas, sabe trabajar con las ilusiones. Es una criatura con el poder de hacer «realidades» de ellas. Hay otra máxima en las ciencias sociales que es pertinente aquí: *«El definir o imaginar algo como real es real en sus consecuencias»*, pues otra realidad de la condición humana, tal vez la más importante, es la capacidad calderoniana de tomar como reales los sueños y, si se me permite un toque de imaginación, de embarcar y no hundirse en el mar océano de la trémula vida, que de otra manera hubiera sido fatalmente expuesta a la implacable y despiadada evolución.

Ahora bien, esa capacidad de hacer realidades de ilusiones, ese poder del aprendiz de hechicero, como todo poder mágico, puede usarse para bien o para mal. Puede usarse como se usa en el Califato de Siria e Iraq, cuya ilusión es erigirse como la realidad de Dios, un Dios manifestándose en el mundo. El tomar esa ilusión como real ha tenido muy reales y horrendas consecuencias en la historia, como podemos ver hoy en día. Pero ese poder ilusorio puede usarse de otra manera como, por ejemplo, en la UNESCO, obrando generosamente con la ilusión de que todos los seres humanos somos criaturas de bienestar mutuo, de *mutual being*, en palabras de un colega mío de la Universidad de Chicago, o en una expresión más familiar todavía, que todos somos hijos de Dios, metafóricamente hablando, con derecho al máximo respeto y misericordia. Es una creencia, es decir, una ilusión hecha realidad y, si puedo arriesgarme otra vez, una ilusión que tiene más «valor de supervivencia» que la fatal realización del Califato. Algunos podrían argüir que la salvación del mundo yace en la última victoria de una religión, pero yo diría que esa salvación depende de que seamos capaces de llegar a comprender y respetar, y poder organizar para el bien de todos, la diversidad de la vida, producto muchos veces de las ilusiones hecha realidad.

En fin, la ilusión ha sido de máxima importancia en la evolución social. El biólogo-sociólogo-filósofo E. O. Wilson ha escrito recientemente un libro: *La conquista social de la Tierra*, sobre el gran éxito de la especie humana en poblar y dominar el mundo. Solamente las hormigas, insectos carentes de ilusiones, pero de una disciplina social asombrosa, han tenido semejante éxito. Este éxito nuestro no hubiera sido posible sin ciertas ilusiones tomadas como reales. La ilusión, por ejemplo, de que un cierto grupo de bien diferenciados seres humanos, como los asturianos, podría sumarse y actuar como una realidad. En la realidad evolutiva son sus diferencias y la organización de ellas las que cuentan, pero como el grupo tiene la ilusión de tener mucho en común, esa es una realidad en sí, y en la práctica pueden ignorar sus diferencias en muchas circunstancias y cooperar socialmente. Así, los seres humanos han triunfado aún estando expuestos a la despiadada evolución. Esta ilusión puesta en práctica induce al cooperativismo, el *sine qua non* de la conquista social de la Tierra. Es una conquista que no hubiera sido posible sin el «poder» de crear en la realidad-ilusión de ultimas «realidades» como la realidad asturiana.

Queda, naturalmente, la cuestión del contenido de las realidades ilusorias. Principalmente son los signos y símbolos de identidad. Para Asturias, el paisaje paradisiaco, sus montañas, sus ríos, sus playas, sus fronteras, que se pueden perder (la Asturias de Santillana) y deben defender –frente a los gallegos, por ejemplo, y sus pretensiones lingüísticas–. También hay signos más acostumbrados –la sidra, la gaita, los *probes* o *pantruque*, *les madreñes*, el hórreo, la asturianada–, en fin, todo «lo nuestro», que Sánchez Vicente ha identificado recientemente (*La Nueva España*, 2/03/2015) como muy digno de «estimarse y venderse». El turismo y su venta siempre ha sido solar vital de ilusiones hechas realidades.

Y quizás será útil aquí hacer referencia otra vez al libro ya clásico de Anderson, *Comunidades imaginadas*. ¿Qué es Asturias al fin y al cabo? Pues es una comunidad imaginada, es decir, una ilusión, manejada y hecha posible –es decir, «real»– con la ayuda de múltiples y algo ambiguos signos y símbolos de identidad, cada uno de ellos sujeto a múltiples interpretaciones. Nada más y nada menos.

A. Dos estudios etnográficos-etnológicos: Dominios de existencia.

Ahora, después de nuestro vuelo ontológico a una altura muy alejada de la normal vida entre vidas de los seres humanos, volvemos a niveles más apropiados para la etnografía descriptiva y el análisis etnológico. Volvemos a dos artículos míos, escritos cuando vivimos la familia, cinco vidas entre vidas¹⁰, en un pueblo en el Alto Aller. El primero, «Huecos léxicos», fue una ponencia en unas Xornaes d'Estudiu de la Academia de la Llingua Asturiana celebradas en el mes de *payares* de 1988. Se publicó en *Lletres Asturianes* en 1990¹¹. Y el segundo, «Sobre *moradas vitales*», fue publicado en *Campos léxicos y vida cultural n'Asturies*¹².

En el primer artículo trato de entender cómo se organiza y hace coherente y vital la vida diaria en las aldeas, Felechosa y El Pino, donde trabajábamos. Es, en gran parte, un artículo compuesto de mis propias andanzas

¹⁰ Renate, Jaime de Renata, Lisa, Lucas y Andrés.

¹¹ «Huecos léxicos y revitalización lingüística en el asturiano moderno», *Lletres Asturianes*, 35 (1990) págs. 51-66.

¹² *Campos léxicos y vida cultural n'Asturies* (Uviéu: Academia de la Llingua Asturiana, 1996).

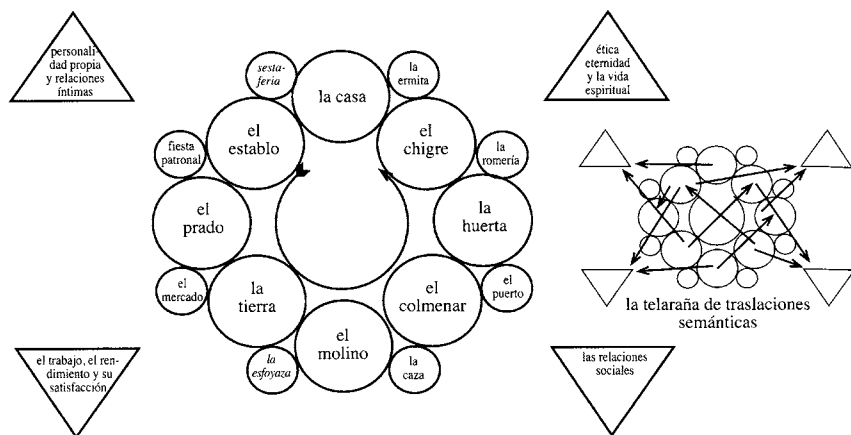


Fig 1. Ronda diaria de la vida en Felechosa.

tratando de los senderos, reales y metafóricos, típicos del pueblo y por los cuales han tejido y enlazado su vida haciéndolo coherente para los habitantes. Uno de los senderos de la vida, en parte real, existencial, y en parte figurativo, es el de la diaria ronda de la vida, de la cama a la cama podríamos decir, del amanecer al atardecer, la ronda que seguimos todos los seres excepto los más desafortunados, aquellos que viven en la ciudad sin cama y sin escondrijo fijo, trasladándose de sitio en sitio cada noche en busca de reposo.

Es de notar que hemos empleado un croquis (Fig. 1) para representar esta ronda. Un concepto importante aquí para entender este croquis es el concepto de dominios de experiencias o dominios de existencia. Decimos también campos de actividad en el ensayo. La idea es que en nuestras vidas pasamos de un dominio de experiencia a otro dominio de experiencia. Cada dominio es distinto de otro en cuanto a las experiencias que ofrece al pasajero, experiencias organolépticas, sensoriales, experiencias con otras vidas, experiencias en cuanto al vocabulario típico, en cuanto a acciones, objetos y herramientas empleadas en estas.

Vayamos al croquis. Pensemos en un paisano (puede fácilmente ser una paisana) de un pueblo, de mediana edad. El día empieza en la casa y termina en la casa. Es un dominio especial, íntimo, de la familia; sale

de la cama y vuelve al final del día a la cama. La casa familiar tiene un vocabulario especial, es algo íntimo, etc. El trato con las otras vidas es especial. Por fin, sale de la casa. Como sus amigos mineros –es un retirado de la mina– va primero al chigre a animarse. Es un dominio especialmente chismoso, donde se emplean palabras que no se emplean en la casa. Luego nuestro hombre va a la huerta, donde emplea otro vocabulario de entendimiento y otras acciones de cuidado de las plantas. Como es colmenero, va a sus colmenas, un dominio de pequeñas vidas un poco peligrosas y difíciles de manejar. Puede dirigirse *sotto voce* a ellas. Y así, nuestro paisano pasa de dominio a dominio en la ronda de su día: a la cuadra, al prado, a la tierra, al molino y, si es religioso, a la iglesia. La ronda de dominios puede cambiar de vecino a vecino. Puede variar con la persona de día en día. Hay que tener cuidado en no generalizar la ronda de Felechosa a todos los vecinos. Ningún vecino tiene exactamente la misma ronda que otro. El campesino, si no es minero, empieza generalmente en la cuadra o el pajar, pasando después a la huerta. Los religiosos no tardan, tarde o temprano, en ir a la iglesia para pensar en sus vidas pasadas, rezando por ellas. Este croquis es, en efecto, una carta de navegación y experiencia. Las culturas de los distintos pueblos pueden variar en el arreglo de la sucesión de dominios. Es la diversidad cultural a nivel local, diversidad micro-cultural.

Ahora bien, haciendo este croquis he tenido la intención de explicar también cómo se integra esta ronda refiriéndome a la traslación figurativa o metafórica de dominio a dominio. Vemos cómo la experiencia adquirida en un determinado dominio es empleada en entender la experiencia en otro dominio que, por su complejidad, es más difícil de entender. La consecuencia de la traslación es una cierta coherencia de la vida, una cierta coherencia de dominios de experiencias diversas. Eso se da, por cierto, en la ronda misma, es decir, en el habitual pasar por continuos dominios de experiencia diariamente; pero también se da por la traslación, entendiendo un dominio por la experiencia del otro dominio...

Como digo en el artículo:

Es fácil demostrar la traslación entre campos (o dominios) de experiencia, especialmente la tendencia de trasladar experiencias tomadas de los campos de actividad porque son vividas profundamente con todos los sentidos. Es fácil demostrar cómo estas experiencias son empleadas

para estructurar y entender mejor los campos de entendimiento pobre en la experiencia de los sentidos. Por ejemplo, existe esta copla anticlerical recitada para estructurar y así entender la iglesia como un colmenar:

La iglesia ye un colmenar,
los santos son los caxellos,
les abeyes son mueres,
los zánganos son los cures
que chupen de les abeyes.

Mucha más experiencia tendrá el aldeano con el campo de actividad que es la apicultura que con la compleja organización burocrática que es la Iglesia y le sirve aprovechar su familiaridad con el uno para estructurar su entendimiento, mal intencionado en este caso por cierto, del otro. Pero el vector de estructuración y entendimiento puede correr en la otra dirección, como es esta copla aldeana que compara el *cuchu* con un cuerpo santo:

El cuchu ye un cuerpu santo,
por decirse la verdá:
da vida a los campos
y frutos a la heredá.

Hay más partes en esta teoría que se ve en el croquis que podríamos tratar, pero con lo dicho espero que pueda ser suficiente para entender a qué nivel de realidad opera la antropología y qué textura de vidas entre vidas tratamos de dibujar, entretejer y urdir. Lo interesante es ver, cuando pasamos de un dominio a otro dominio, cuántas otras vidas se suman o amplían la vida de nuestro enfoque. Hay soledad también en los pueblos, mucha en los pueblos afectados por el éxodo rural. Es un aspecto que no tratamos en este croquis, pero es un problema susceptible de ser tratado con el mismo análisis. Todos los seres humanos tienen su ronda de la vida diaria, aún los más solitarios. Es una realidad de toda vida humana.

B. Moradas vitales.

El segundo estudio etnográfico-etnológico, es decir, descripción con formalización, lleva el título «Moradas vitales» y el subtítulo «Un ensayo

microetnográfico al rodru de esencia y orixe y otros vectores na negociación de la identidá na vida d'un pueblu asturianu». Como se dice en el propio título, es un esfuerzo de penetrar un poco más etnográficamente en la dinámica de la identidad de un pueblo asturiano del Alto Aller y no aceptar fácilmente esencializaciones tal como la identidad allerana o la identidad «felechueta». La premisa es que la identidad es siempre una negociación emergente entre distintos vectores. En fin, como decimos repetidamente aquí, una organización de diversidades y distintos dominios de existencia.

El incidente revelador e inspirador –siempre *haylos* en la etnografía– fue la decisión del Ayuntamiento de Mieres de pasar o transferir al pueblo de Felechosa el título de posesión de la antigua cabaña o pabellón de caza denominado en Felechosa «El Palacio», antigua propiedad del marqués de Camposagrado y luego del marqués de Villaviciosa, Pedro Pidal. El palacio venía desmoronándose desde hace décadas y estaba casi arruinado, y la cuestión no era reformarlo, sino destruirlo y destinar el terreno para uso común del pueblo. Cuando llegó la noticia de que la orden había sido firmada en Mieres, más de doscientos aldeanos en grupo rompieron las verjas y portillos y entraron en la propiedad. Aunque la prensa hablaba de los habitantes tomando posesión de la propiedad por la fuerza, aquel reportaje, tipificando a toda la gente del pueblo globalmente, fue una generalización que en nada representaba la variedad de opiniones presentes. Las familias que habían estado al servicio de los marqueses querían preservar su memoria y con ella su anterior estatus. En cambio, los mineros, no muy identificados con los señores, estaban interesados en un sitio de recreo, con varias opiniones entre ellos sobre qué tipo de recreo: un parque para los niños, un gimnasio, rincones para los jubilados, una fuente, un jardín, etc. También había un grupo de cazadores abogando por una estatua de una osa con su cachorro; los hoteleros, restaurantes y bares, apresurándose a dedicar una importante parte del terreno a parking, etc., etc. Muchas opiniones e intereses fueron la realidad vital.

Yo mismo, notando el proceso tipificador y de simplificación en el reportaje, frente a lo que era una significativa variedad de opiniones e intereses negociándose, me di cuenta de que también yo estaba influido por una cierta tendencia a tipificar en cuanto a la identidad de todos en el pueblo. Aunque, por cierto, era esta identidad, la identidad del pueblo, la que contaba en las relaciones con otros pueblos, existían también

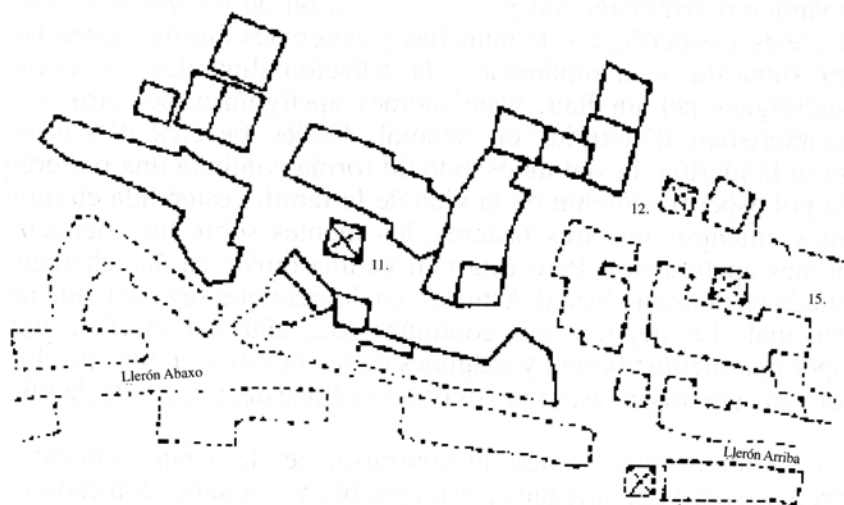


Fig 2. Una morada vital: la *Corralá* El Patrón.

identidades de variada importancia asociadas con los diferentes barrios y otras partes del pueblo. Pensando en esto he decidido investigar estas identidades tomando como responsabilidad etnográfica la de cuestionar el aceptar como la única identidad interesante e importante la del pueblo. Quería, como antropólogo, investigar a un nivel más profundo y más real en la vida aldeana, un nivel más real y más atento a la dinámica actual de las relaciones vitales dentro del propio pueblo. Es decir, en vez de tratar el pueblo entero como una «morada vital», fui postulando que la morada real era el barrio, es decir, en asturiano, la *corralá* y el pueblo era en realidad una colección más o menos organizada de moradas vitales, y quizás es en identificación con estas moradas y su organización donde residen los principios –en ambos sentidos de la palabra– y el origen de la realidad de la persona.

No tenemos tiempo aquí de proseguir mis esfuerzos por llegar a niveles más reales de la negociación aldeana, de la actual vida de la persona en su barrio en relación al pueblo entero. Esos esfuerzos incluirían hacer mapas de los barrios o *corralás* e investigar su estatus como morada

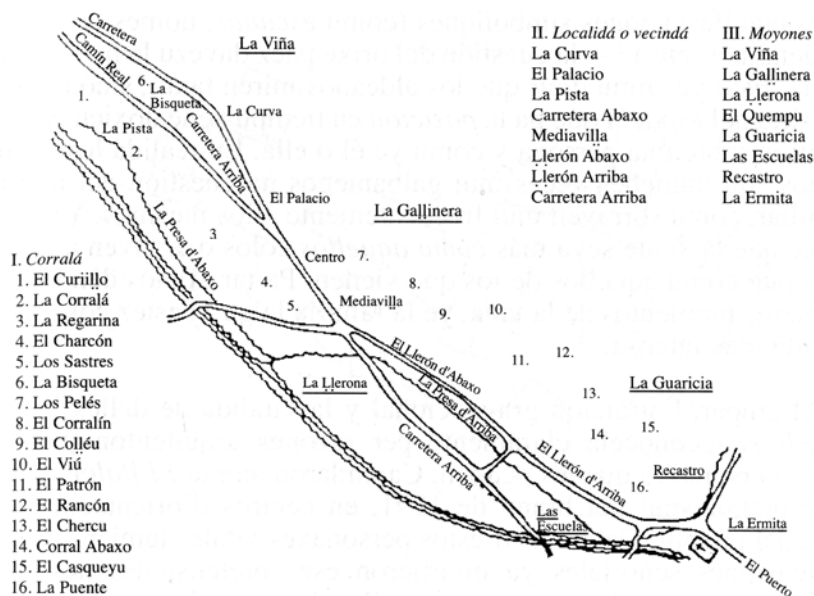


Fig. 3. Corralás, vecindá y moyones.

vital, anotando la extensión de relaciones genealiógicas en vecindades más allá de los límites de las *corralás* y, especialmente, relacionando las *corralás* con el creciente número de bares, como, más y más, centros de negociación, para los hombres en particular, de las realidades pueblerinas (Figuras 3 y 4, *Corralás*, vecindades y bares).

Yo veo hoy todo este esfuerzo etnográfico mío como un esfuerzo por cuestionar la proclividad a leer la realidad en fáciles tipificaciones en la etnografía, y un esfuerzo, en general, contra el significado ontológico que basamos en tipos y tópicos hechos con altos niveles de generalización. No es cierto que las identidades de barrio o *corralá* sean más duraderas que las más altas y dignas como la del pueblo, la del concejo, la de la provincia o la de la nación. Lo importante es que haciendo etnografía reconocemos que el problema ontológico, el problema de lo real en las relaciones humanas, el problema de lo que realmente cuenta para unas vidas entre vidas, está siempre en cuestión y en función de los términos generalizantes que empleamos. A la vez, recordamos que las ilusiones

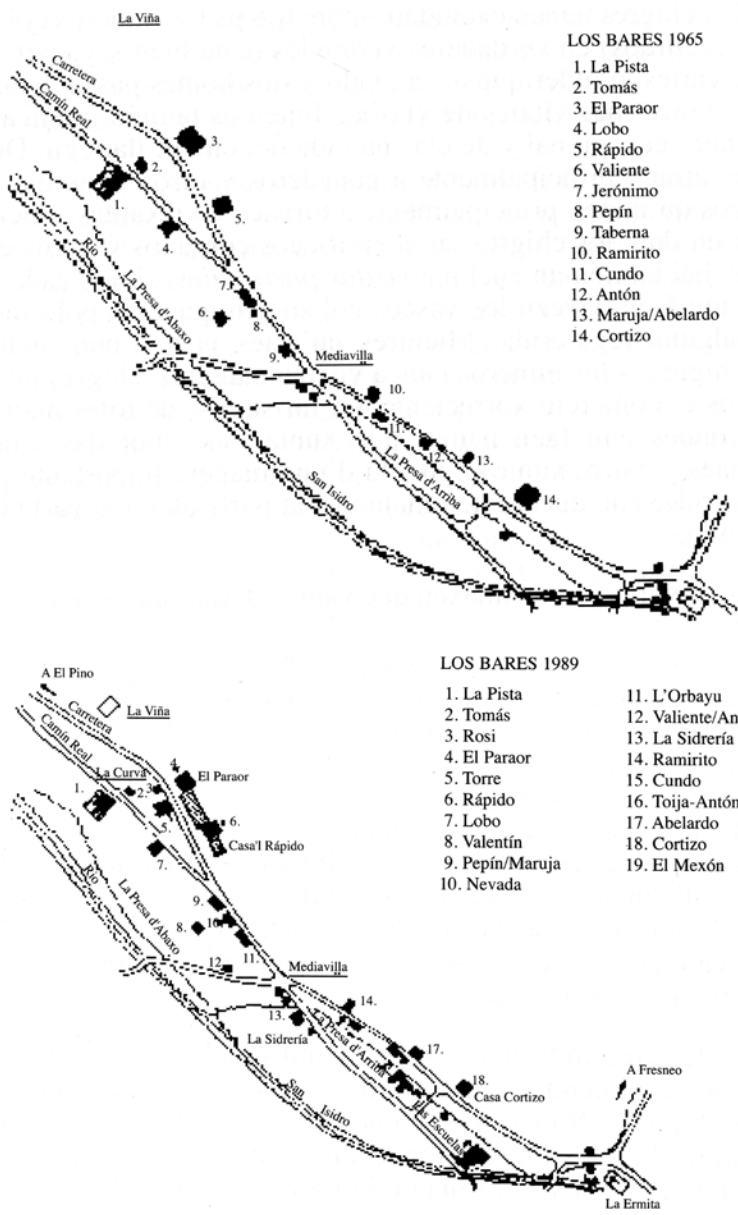


Fig 4. Los bares.

de las muy altas generalizaciones, LA Asturias por ejemplo, tendrán su «realidad». El punto es que no es la realidad del antropólogo en su trabajo etnográfico del campo, y no es tampoco la realidad de la persona en su vida más íntima y próxima.

IV

DISCUSIÓN HEURÍSTICA¹³

A. Círculos próximos y distantes de la realidad en la vida entre vidas.

Hemos lanzado una amplia red en este discurso tratando de nuestra historia personal, dos antropólogos, en relación con Asturias, y también tratando de complicadas cuestiones de la naturaleza de su trabajo y las realidades que buscan revelar. En la conclusión debemos volver a centrarnos, repitiendo la promesa hecha en el comienzo, en la Precisión del argumento: «El problema de lo real va a ser temático y fundamental aquí, y más particularmente, el problema de la realidad para la antropología y el problema de ¿qué «círculo de la realidad» suelen o deben normalmente trabajar los antropólogos?». Y siguiendo la promesa hemos tratado en el texto de distintos círculos de realidad. Hay la distante realidad imaginada, *esencializada*, casi por necesidad podemos decir. Es LA realidad de la provincia o la nación o la raza o la especie misma. Hay la mucho más próxima y sentida, palpada y compleja realidad del barrio o de la casa, o la familia o de las persona físicas en estos contextos. Es la realidad menos de la imaginación y más de los sentidos, envueltos diariamente, de carne y hueso, ajustándose, organizándose en plena vida social. Está en este círculo próximo que el antropólogo trabaja en su etnografía y está dentro este

¹³ Quiero recordar al lector que esta discusión final es heurística y no analítica. Es decir busca *revelar* dos cosas: 1. El rol de dos tropos o metáforas maestras de entendimiento: *niveles* de realidad en relaciones sociales y *círculos concéntricos* en relaciones sociales. Evita entrar en las complejidades de su uso. Por ejemplo, relaciones sociales pueden ser a la vez jerárquicas y concéntricas. Y 2. El rol de la etnografía en informarnos sobre la presencia de la humanidad en vidas distantes y círculos lejanos. Es obvio que las personas pueden participar en varios círculos concéntricos a la vez y/o secuencialmente. Mucha literatura de la vida rural europea estudia el *folk/urban* continuo, examinando la participación de los campesinos en la vida rural, es decir en el círculo próximo, y de vez en cuando también en la vida urbana, en círculos más distantes.

círculo que hemos trabajado en los trozos de etnografía que presento en este discurso: círculos de la ronda diaria, esbozando cómo se organizan sus diversos dominios de existencia desde los círculos de los arreglos de la casa, de los arreglos de la *corralá*, de la vecindad, de los bares y cómo estos diversos círculos de arreglos, en fin, se organizan en el círculo más grande que es el círculo de las vidas que es la vida del pueblo.

La última realidad del antropólogo o la antropóloga haciendo su trabajo de campo, haciendo su etnografía, es la realidad de su extendida vida investigadora entre vidas indígenas, aprendiendo a vivir y viviendo las organizaciones creadas por la cultura de ellos, es decir la cultura de sus informantes-vecinos. La cultura investigada por el antropólogo, que él trata de aprender a vivir, más o menos, como la viven ellos, los otros, según las luces de sus culturas. Es una realidad compleja que no se entiende o no se formula en un día o en una semana o en un mes, sino que es un trabajo que debe realizarse por lo menos en un año o varios años. Y no es trabajo que pueda hacerse en una visita ocasional, de vez en cuando, sino que es el trabajo de vivir diariamente con la gente, en el curso de muchos ciclos diarios que en total componen el ciclo anual de esa cultura. Se dice que para captar bien la ronda repetitiva de la vida, que cambia de mes en mes, la estancia etnográfica de un antropólogo haciendo trabajo de campo es o debe ser, por lo menos, de un año entero.

Esta idea imaginativa de los «círculos concéntricos» de realidad, fruto de nuestra capacidad humana de formar imágenes para entender mejor nuestras experiencias, es tal vez difícil de comunicar sin perjudicar un círculo sobre otro en forma jerárquica, como si fuesen inevitablemente niveles con bajos inferiores y altos superiores. Pero es la relación de escala horizontal la que queremos enfatizar y, precisamente, la relación jerárquica la que queremos evitar. Es fácil, casi necesario, al hablar de niveles el suponer un juicio crítico de un extremo u otro. Al hablar de círculos están los más próximos y otros más distantes, pero esto no implica necesariamente inferioridad y/o superioridad.

La imagen/tropo escogida en un argumento tiene importancia en cuanto al tono o tenor sentido en la obra. Puede ser que el oyente de este discurso de círculos se confunda al creer que el autor está hablando de niveles de una jerarquía y así obligando, de alguna manera, a apreciar o menospreciar unas realidades en contraste con otras. Pero la situación es distinta y lo que

queremos distinguir y enfatizar son diferencias de realidad según la escala de relaciones sociales, sin necesariamente jerarquizar estas relaciones.

Es verdad que soy impaciente, como hemos visto en la entrevista mencionada del periódico *La Nueva España*, con la pregunta sobre LA realidad de Asturias. Esa impaciencia es porque, como antropólogo, trabajo en un círculo de entendimiento mucho más próximo, en un círculo de experiencias directas, y porque son experiencias de todos los sentidos, de carne y hueso, podemos decir, de la incertidumbre del pan de cada día y del tiempo que hará mañana. Tal vez, la impaciencia que siento en responder a la pregunta es la impaciencia del obrero metido en su trabajo diario y sometido a preguntas de estamentos que no corresponden ni comparten su círculo de realidad, aunque pueden tener poder e influencia en él. Es una pregunta que provoca mis dudas, también, porque la tendencia al hacerla es evitar considerar o esconder o ignorar las muchas realidades distintas, los diversos vectores y fuerzas que componen y que están en interacción en el gran y distante círculo que es LA realidad asturiana. Es una pregunta que demasiado fácilmente pasa por alto la real y compleja diversidad del sujeto, que es objeto de nuestras deliberaciones en círculos locales.

En el contexto de la mencionada máxima de Gould, «la realidad de la evolución son las variedades de la vida y las esencias son ilusiones», vemos la razón de impacientarse con la pregunta: «¿Qué es LA realidad de Asturias?». Sin embargo, hay algo que decir en defensa de estas preguntas sobre círculos distantes. Es, por ejemplo, en principio, un modo sencillo y abrupto de organizar la diversidad de Asturias y así obtener solidaridad patriótica de todos para un todo. Es un modo de sugerir o asegurar lealtad a algo sobre lo que el morador no tendrá experiencia directa y diaria, en su carne, sus huesos y sus sentidos, pero que inevitablemente tendrá una influencia importante en su vida. Anima una imagen sugestiva que puede no solamente crear lealtad sino también ofrecer legitimidad para los que administran provincias, autonomías, naciones, etc. Evidentemente, esa consecuencia tiene sus ventajas en cuanto al orden público, cuando se trata de sociedades modernas y complejas de muchos habitantes ocupando un gran territorio.

Pero estas distantes realidades imaginadas, de las que no tenemos experiencia directa sino indirecta y referida en símbolos y tropos e imágenes, tienen también sus peligros. El peligro es el de ignorar o suprimir las diversidades que existen en círculos más próximos de realidad, los cír-

culos donde trabaja la antropología; un peligro no solamente de ignorar sino de querer suprimir las diversidades. Esa tendencia se llama estereotipismo y frecuentemente es el acompañante de la pregunta sobre distantes realidades como: «¿Qué es La o Las Asturias?». El desafío, pues, es de doble sentido. No debemos olvidar la constante presencia de los distantes círculos de realidad creada por nuestras imaginaciones, ni tampoco debemos permitir en su presencia que ni en la pregunta ni en la respuesta domine un fácil entendimiento, es decir un estereotipismo adoptado por el uno para organizar abruptamente la diversidad del otro en la distancia. Es decir, no debemos perder el respeto, la simpatía y la empatía hacia la complejidad de la humanidad que inevitablemente descubrimos en una etnografía concentrada en círculos próximos y no debemos perder la consideración de su presencia en círculos distantes¹⁴. A la hora de acompañar nuestra imaginación a escenarios más amplios y distantes no debemos perder nuestra identificación con la humanidad, en sus moradores. Creo que en esto la antropología tiene una gran responsabilidad y por eso los antropólogos vamos a los confines de la tierra buscando entrar y circular en las moradas vitales de culturas ajenas.

B. «Humanización transcendente»: Haciendo real el respeto para la vida humana a grande escala.

Recientemente, en mis años «dorados», en estos años de una jubilación activa, me ha afectado un desasosiego y una aprensión en cuanto al futuro de la humanidad. Tecnológicamente los seres humanos somos criaturas preparadas para poder crear instrumentos de enorme destrucción y contaminación. Y así los hemos hecho. También, y a la vez, somos criaturas, animales del barrio, de la tribu, con una falta de imaginación social más allá del tejido familiar, carente del sentido de «ser mutuo» en cuanto a miembros distantes de nuestra especie. Un amplio y extendido sentido de «ser mutuo» es algo que necesitamos desesperadamente en tiempos tan peligrosos como los actuales. Son tiempos donde vemos fervientes partidarios de una verdad y su mapa del territorio, con horrendos poderes de destrucción en sus manos, preparados para suicidarse él y a los demás,

¹⁴ O reconociendo la posibilidad contraria y negativa nuestras antipatías a nivel de la especie.

todos los demás indiscriminadamente, por defender y propagar esa verdad suya. No es difícil anticipar un cataclismo terrestre que acabe con la vida humana por lo menos, e incluso con la vida entera. Lo que nos hace falta, cosa argumentada hoy en día en muchos sitios, es una sólida «humanización trascendente»¹⁵, en el sentido de un cada vez más extendido respeto y sentido de solidez con la vida y especialmente con la vida humana en todo su variedad. Un importante objeto de nuestra etnografía y de todo esfuerzo etnográfico debe ser el ampliar el círculo de nuestro aprecio, el círculo de nuestro entendimiento para incluir a todos los seres humanos, a nuestra especie en todas sus variedades, con todas sus posibilidades de llevar una vida satisfactoria.

Vamos a emplear otra imagen. A pesar de vivir en un mundo cada día más pequeño y próximo, todavía florece la tendencia jerárquica de pensar en nuestro mapa como si fuera el único y verídico, y querer imponer nuestro mapa del territorio, nuestra ideología o idolatría y hacer caso omiso de los mapas del otro. Aunque nuestra especie es capaz de esbozar muchos mapas del territorio, tiene la fatal tendencia jerárquica de proclamar su propio mapa como la última y verídica realidad. Y últimamente va acompañada esta imperiosa tendencia con la voluntad de morir, de suicidarse por acción de nuestras propias manos, para servir a los intereses de este mapa. Esta desesperada tendencia a la autodestrucción en servicio de nuestra verdad tiene un gran peligro. Ahora, el instrumento para la autodestrucción, sin distinción de víctimas, es la bomba cinturón, mañana la bomba atómica y la próxima semana la bomba hidrógena. Vista claramente, esta voluntad suicida desesperada es un ultraje y una depredación bruta y peligrosa, la última difamación al respeto que debemos al milagro que es la vida¹⁶, y al

¹⁵ Título de un ensayo de J. W. Fernández, «Culture and Transcendent Humanization: On the Dynamic of the Categorical», *Ethnos*, 59 (3-4), 1994, págs. 143-167. Se ve en la palabra «Transcendent» un tropo de abajo/arriba que queremos evitar en este ensayo, sustituyendo la imagen de círculos concéntricos de relaciones próximos-distantes.

¹⁶ Wendell Berry, 2001, *Life is a Miracle: An Essay Against Modern Superstition*, Washington: Counter Point Press. Para un antropólogo la palabra «miracle» aquí está tomada en el sentido probabilístico. La probabilidad de que los elementos de la vida se hubieran organizado y sobrevivido tanto tiempo, sin hablar de la vida humana consciente de sí y de otros en tiempo y espacio, poseedor de la Regla de Oro, es como dicen «vanishingly small». Las posibilidades son tan mínimas que siempre hay la tentación de imaginar o reconocer una presencia super humana activa en el universo.

que nos ha llevado la evolución en crear la vida y hacerla prosperar, y sobre todo en haber creado la vida humana, nuestra variada especie aparentemente única en el universo.

La falta de respeto hacia el otro, hacia la vida, no es nada nuevo en la evolución de la sociedad y la historia de la humanidad. Ha sido más bien la norma de nuestras relaciones extra-tribales. Pero ahora, como nunca antes, hemos llegado, nosotros los animales sociales, al punto donde debemos hacer un máximo ejercicio de nuestros talentos sociales al coste de nuestros impulsos animales. La evolución social, podemos decir, nos ha llevado a un precipicio y a una especial perspectiva, donde tenemos la sabiduría y la posibilidad de reconocer, a la vez, la rareza que la evolución ha creado, y la posibilidad de incluir toda la humanidad dentro del círculo de nuestra atención y afecto. Un milagro de la vida y la evolución yace en el hecho de que hemos llegado a ser una especie consciente de sí y una especie con la capacidad de tomar en cuenta la conciencia y las perspectivas de otros, una especie capaz, en casi todas las culturas, de reconocer la máxima justicia de la Regla de Oro.

Es verdad que siguen con fuerza los viejos prejuicios, la arrogancia, sensaciones defensivas y tribales. Pero nunca antes hemos podido imaginar la unidad y la respetabilidad de nuestra especie y, sobre todo, la rareza, si no unicidad, de nuestro estado solitario en este vasto universo. Tristemente, en el mismo momento vemos que existe una falta de imaginación. Moradores morosos viviendo todavía en antiguos barrios de la mente con imaginaciones férvidas pero limitadas, sin respeto para el milagro de la evolución humana y la vida entre vidas que la evolución ha hecho posible.

En esta situación sumamente amenazante y peligrosa, en esa situación de falta de respeto para nuestra especie y por la vida misma, la honesta e intensiva etnografía llevado a cabo en círculos próximos tiene un papel importante. Es el de jugar no solo en extender los círculos de respeto para los humanos cubiertos por nuestra imaginación, sino en defender la humanidad contra los peligros de los estereotipos y antihumanismos, parte integral de los fanatismos armados. La imaginación, animada por las etnografías empáticas de círculos próximos y su manera de ser humano, tiene un papel importante al extender nuestro respeto mutuo a círculos mucho más amplios. Así, pueden crear un contexto protector para la

supervivencia humana. Podemos decir que tiene una gran importancia. Lo tiene porque estas imaginaciones pueden contribuir a la posibilidad de que la humanidad en su diversidad pueda vivir en paz en este cada día mas pequeño, intercomunicado y disputado planeta, pero cada día más tierra compartida con otros en la diversidad. Es la nueva realidad en la que tenemos que vivir. La realidad de la universalidad con la diversidad de nuestros congéneres, nuestra diversa especie humana¹⁷.

Conclusión: Últimas realidades.

Espero que me perdonen el llevarles hasta aquí en la discusión, a «realidades» más allá de Asturias, el querido país, centro de nuestra investigación en las últimas décadas, y del ciclo de conferencias organizado por el Museo del Pueblo de Asturias sobre las vidas de tres antropólogos asturianistas. A estas alturas de mi vida son «realidades» que no puedo ignorar. Pero en cuanto a nuestro tema principal, el difícil problema filosófico de qué es en realidad la realidad, me permite volver a aquel momento en África cuando la última realidad de nuestras vidas entre vidas estaba a punto de visitarnos, como nos visitará a todos nosotros, o casi nos ha visitado, hace ya más de medio siglo, lejos, en un bosque tenebroso en el interior de la República de Togo, con la fulminante enfermedad de nuestro pequeño hijo Lucas. Tuvimos la suerte, en aquel momento de máxima ansiedad, de salvarle gracias al Cuerpo de la Paz. Era, todavía es un vivo recuerdo, una casi-realidad que ha marcado siempre nuestra vida del círculo familiar y después nuestras subsiguientes vidas entre vidas. Aquel momento malo ha cambiado nuestra vida desviándonos completamente y finalmente del África de antaño a la Asturias actual. ¡No hay mal que por bien no venga!

África y Asturias, dos partes distintas de este muy variado mundo. Dos realidades diversas, sin duda, pero podemos decir, con nuestros muchos años en las dos partes, que ambas son muy dignas partes del gran círculo del arcoiris humano, cuyos habitantes merecen el más profundo respeto.

Gracias por vuestra atención.

¹⁷ J. W. Fernández McClintock, «Cuando el mapa se vuelve territorio. Sobre la cuerda y el acuerdo intercultural y mundial», Discurso del doctorado honoris causa en Filosofía. UNED, Madrid, 22 de enero de 2015, págs. 15-35.

Los vaqueiros y yo.

El ritual de paso de una joven antropóloga

MARÍA CÁTEDRA

I

Para esta conferencia se me ha pedido que discuta mi experiencia de trabajo de campo¹⁸. Espero, sin mucha esperanza, no provocar su aburrimiento porque parece ser que «el hecho de haber realizado trabajo de campo es como una licencia para ponerse pesado», en negro humor de Nigel Barley¹⁹. Me resulta un tanto difícil esta tarea por tres motivos. Uno, porque no estamos los antropólogos españoles acostumbrados a ello, fuera del obligado y vergonzoso «auto-bombo» del ritual opositor —un ritual ya fallecido que algunos tuvimos que realizar—. La segunda, porque soy consciente de que el auto-análisis es bastante dudoso, problemático y nada fácil; al menor descuido se puede convertir en un puro y simple ejercicio narcisista, una petulante *laudatio* de uno mismo. Por ello, intentaré ser lo más concisa y objetiva que mi «poca distancia» de mí misma me lo permita

¹⁸ Es la primera vez que tengo la oportunidad de poder referirme a mi investigación en Asturias (exceptuando un par de pequeños encuentros en la zona vaqueira), por lo que quiero agradecer muy sinceramente la amable invitación del Muséu del Pueblu d'Asturies y especialmente de su director, Juaco López Álvarez, quien ha colaborado generosamente con el Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid durante años, permitiendo realizar diversas investigaciones etnográficas asturianas. Agradezco también a Yolanda Cerra Bada sus cálidas palabras sobre mi trabajo.

¹⁹ *El antropólogo inocente*. Anagrama, 2000.

al exponer mi trayectoria formativa y profesional. El tercer motivo es el cronológico, puesto que hace ya 45 años desde mi entrada en el campo; es demasiado tiempo desde aquel lejano y turbulento año de 1969 en que vine por primera vez a Asturias²⁰.

Entre 1967 y 1968 me había topado con la antropología, fundamentalmente a través de las enseñanzas que impartían Claudio Esteva Fabregat, justo antes de marchar a Barcelona, y Carmelo Lisón Tolosana, recién llegado a Madrid. El departamento (o subsección) de Antropología Americana en Historia de América era el único en aquel momento que ofrecía una mínima especialidad de Antropología y Etnología dentro de la Universidad Complutense de Madrid; formé parte de la primera promoción que salió en 1970 y fui su primera doctora en 1972. En la asignatura de *Antropología social y aplicada* (que por cierto no era nada «aplicada») inicié mis primeras prácticas de campo: visitas de un par de días a fiestas rurales. Fue suficiente, no dudé un instante y acepté inmediatamente cuando uno de mis profesores preguntó en clase si alguien quería hacer trabajo de campo. Había decidido dedicarme a esta disciplina, que más bien provocaba bastante perplejidad en la sociedad de aquella época²¹, así como cierta comprensible preocupación de mi familia por mi futuro. Desde entonces quedé fascinada por la antropología y aún hoy todavía lo estoy, a pesar de los pesares.

Escogí Asturias porque, según mis noticias y las de mi director, Carmelo Lisón, ningún otro antropólogo había trabajado allí (aunque un poco antes o algo después llegaron James Fernández, José Luis García y Ramón Valdés). Me había pasado unos meses visitando la biblioteca del Museo del Pueblo Español y, allí mismo, Nieves de Hoyos me proporcionó

²⁰ En este tiempo he ido desgranando el impacto de mi experiencia entre los vaqueiros en varias publicaciones, por lo que me temo que encontrarán que me he plagiado a mí misma en algunos párrafos: 1988, *La muerte y otros mundos*, Júcar; 1989, *La vida y el mundo del vaqueiro de alzada*, CIS-Siglo XXI; 1992, *This World, Other Worlds*, Chicago University Press; 2012, «El *passage* del campo a la ciudad», *Gazeta de Antropología*, 28.

²¹ Todavía es objeto de cierto halo de extrañeza y exotismo. Un ejemplo es un chiste, bastante reproducido, en el que un niño dice algo así como: «Cuando mi familia me pregunta qué es lo que quiero ser de mayor, yo digo que bombero. ¿Para qué les voy a preocupar diciéndoles que antropólogo?». También es significativo el frecuente juego de palabras (y asociación) del «antropólogo» con el «antropófago» en las bromas de mucha gente sobre la profesión.

el contacto con un matrimonio asturiano, Luis Fernández Canteli y su esposa. Los Canteli me llevaron en su coche a la zona vaqueira del concejo de Tineo y me hablaron con cierta ironía de la Casa «el Rey» de Escardén (con la que, con el tiempo, yo emparentaría como madrina de una niña, Elena) y también recuerdo un intercambio en el chigre de Naraval entre un par de vaqueiros que comentaron con cierto despecho la marginación que tradicionalmente habían sufrido por parte de los aldeanos, frente a un grupo de estos. Aunque había leído sobre el tema, este intercambio de velados reproches e insinuaciones, al tratar de responder a mis ingenuas preguntas, excitó mi curiosidad por el grupo. Pero, así y todo, durante dos semanas recorrí una amplia zona del occidente asturiano con los «correos», medio de transporte en aquel momento en la zona (y ocasionalmente con los camiones que recogían la leche de los pueblos), hablando con los pasajeros y aprendiendo lo básico del país. Cerca de la fecha de Reyes Magos, Ramiro Mon, alcalde de Tineo, me invitó a ir con él mientras repartía juguetes a los niños pobres por las brañas, y así recorrí los rincones más recónditos del concejo. Ya en Oviedo, y después de iniciar el trabajo de campo, conocí a Juan Uría Riu, que me había precedido en su trabajo sobre los vaqueiros, quien me recibió con exquisita cortesía y mostró mucha sensibilidad hacia el trabajo de una jovencita aprendiz de antropóloga. Cuando fui a Asturias tenía 22 años.

¿Qué es lo que mueve a una persona a hacer trabajo de campo? Hay razones personales, coyunturales, pragmáticas y humanas, además de las intelectuales. La fundamental suele ser menos altruista de lo que reconocemos: realizar una tesis doctoral y con ello conseguir un posible empleo (o no perderlo), pero además hay muchas otras (como la necesidad de cambio y aventura, el tratar de escapar de una crisis, la comprensión de uno mismo, ganar fama y notoriedad, saciar una curiosidad malsana, etc.). No me parecen razones nimias ni irrelevantes porque creo que cuando uno conoce sus propios motivos para pedir información, podrá entender mejor los ajenos para darla. En mi caso la relatividad de valores que sugería la antropología me fascinó. En mi biblioteca hay un pequeño estante con mi colección de Antropología de aquellos tiempos, que recogía a lo sumo –y con mucha elasticidad en cuanto a su filiación se refiere– una docena de títulos que todavía conservo cuidadosa y amorosamente forrados de papel azul. Ahí aparecen, además de algunas monografías sobre España –prácticamente todas en inglés, que intentaba leer con mucho esfuerzo–,

el libro que sin duda me produjo mayor impacto, como a otras muchas mujeres de mi tiempo: *Sexo y temperamento* de Margareth Mead. Su trabajo es hoy muy justamente criticado y cuestionado, pero es indudable la originalidad de su planteamiento y el impacto y relevancia que ha tenido su obra. A través de los Mundugumor o los Arapesh, algunas españolas del 68, como yo misma, nos percatamos de la relatividad de las clasificaciones sexuales y de cómo la definición de la mujer era algo cultural y no natural, como se nos intentaba convencer desde la Familia, el Municipio y el Sindicato, los tres pilares de la ideología franquista.

Lo pude comprobar en mi propio trabajo sobre los vaqueiros. Ellos y ellas me enseñaron en carne propia que ser mujer podía ser incluso bastante diferente a lo que la clase media ciudadana opinaba al respecto; afortunadamente para mí, los vaqueiros me ofrecieron el contraste que necesitaba en mi *éducation sentimentale*. Voy a poner un ejemplo. En uno de los pueblecitos en que trabajé, una de las mozas tuvo un hijo de soltera. Al cabo de unos días, al pasar por delante de su casa para ir a otra, me quedé charlando con el padre de la chica, pero sin decir una palabra sobre su nieto; le noté poco charlatán y pensé: «la vergüenza», un tema ya clásico en Antropología. A la vuelta, sin embargo, me armé de valor y le pregunté por ambos, la madre y el niño. Él suspiró aliviado, me introdujo en la casa y, alborozado, me enseñó a su nieto, al tiempo que me reñía por no haber preguntado antes por él: «Creí que estabas enfadada con nosotros» —dijo. La «vergüenza», evidentemente, estaba en mis ojos; la Familia, el Municipio y el Sindicato habían hecho su labor y la imagen de la universitaria pretendidamente «liberada», que pensaba yo que era, no quedó muy bien parada. A través de este incidente, además, conocí algunas de las expresiones que los vaqueiros empleaban para referirse a un hijo de soltera: hijo «de por el mundo» (el mundo equivale aquí a lo desconocido), «de por Dios» (Dios es algo así como la casualidad) y de «por amistad» (en oposición al matrimonio). No me negarán que estas expresiones encierran (y especialmente la última), además de mucha gracia y encanto, toda una lección. El trabajo de campo, tal como lo considero, enseña bastante más de lo que pensamos y probablemente mucho más sobre un material que no tomamos en cuenta: nosotros mismos. Algo de esto indica también Barley al afirmar que «como la vida monástica, la investigación erudita no persigue sino la perfección de la propia alma». En mi caso, entre otras razones, la investigación significaba la posibilidad

de convertirme en la mujer profesional e independiente que quería llegar a ser, aunque no estaba nada segura de poder lograrlo. Hay que considerar que en aquellos tiempos había pocas alternativas al matrimonio, que casi era una «profesión» y la más común, por cierto. La relatividad de valores que sugería la Antropología me fascinó. Fue, en cierta manera, una especie de reto personal.

Un año antes de mi visita a Asturias, en las Navidades de 1968, había recorrido la provincia de Lérida buscando una comunidad que reuniera las condiciones que yo pensaba debía tener mi lugar de estudio. Creo que estas condiciones son significativas de una etapa de la antropología española. En primer lugar volvía a la provincia donde había nacido, aunque mis contactos con esa región se habían cortado desde hacía muchos años. Deberíamos analizar por qué se asocia tan frecuentemente al antropólogo –experto en diversidad cultural– con su propia región de origen e incluso con su localidad natal. Buscaba además una comunidad bastante alejada, recoleta y exótica –evidentemente, buscaba al buen salvaje–. Y no lo encontré en Lérida, sino que creí encontrarlo al año siguiente en Asturias. Los vaqueiros de alzada, pueblo exótico por excelencia, marginal y marginado, e incluso sospechoso de tener un origen infamante, fue justo lo que necesitaba. No tenían coches, retretes ni televisores, y algunas casas ni siquiera luz eléctrica. Era una gente lo suficientemente lejana a mí misma como para obligarme a ver y a escuchar, y enseñarme a fuerza de práctica mucha de la antropología a la que entonces no podía acceder por falta de institucionalización de la disciplina.

¿Cuáles eran mis hipótesis, planteamientos, estrategias y líneas de investigación? Pues prácticamente ninguna: ganas de ver y escuchar y mucho entusiasmo. En pocas palabras, era una devota del Dogma de la Inmaculada Percepción, practicante del más puro empirismo malinowskiano, algo más que ingenuo. En vez del consabido cuaderno y lápiz que Murdock recomendó a su angustiado estudiante ante su próximo trabajo de campo, yo llevaba –maravillas de la técnica y el progreso– un magnetófono al hombro –un voluminoso magnetófono en aquel tiempo–. Se suponía que iba a realizar un estudio de comunidad, pero en aquel momento yo ni sabía que lo que iba a hacer se llamaba así. Antes de ir a Asturias había pasado meses en el Museo del Pueblo Español leyendo todo lo posible sobre folklore e historia de la zona, pero mi mayor influencia provino de las clases y lecturas de mi director de tesis, de

quien adquirí una idea muy básica (¡y muy británica!) sobre qué era la cultura y cómo estudiarla.

Decidí comenzar mi trabajo en Naraval, donde había sido bien recibida por la gente de Casa Máxima, el chigre, y por el cura párroco, Ignacio Gallo. Llegué en los primeros días de octubre de 1970 y, para acceder a las brañas y ganarme la confianza de la gente, Josefina, que llegó a ser una buena amiga y que conocía a la gente de la braña, me sugirió «poner escuela» en Businán a la treintena de niños de diversas brañas, ya que la maestra todavía no había llegado. Durante tres semana fue mi cometido, ya instalada en Escardén, y por ello se me conoció inicialmente como «la maestra que puso escuela», mi primer mote, aunque también se me llamó, al no volver a «ejercer» de maestra, «la fotógrafa», «la alpinista» o «María la de la Tesis» (aunque nadie sabía qué era una tesis), «María la madrileña» o «María la Cátedra»; aunque también hubo otros motes menos halagüeños por parte de gente ajena al grupo (un capador o un lechero) como «la espía de Franco» o «la de las contribuciones», que respondían a la enorme dificultad de adscribirme un rol y entender mi trabajo. Y también, por supuesto, respondía a la situación política del momento, en plena dictadura. Tras mi «docencia» y ante mi negativa a que me pagaran por ello, me invitaron a sus casas –era la época de matanza– y me sugirieron algunos sitios donde vivir en otras brañas. A pesar de su preocupación por la falta de comodidades para alguien acostumbrada a las de la «capital», los vaqueiros me admitieron con generosidad en sus casas y en sus vidas.

La primera etapa de esta investigación tuvo lugar entre octubre de 1970 y junio de 1971, fecha en que presenté mi memoria de licenciatura tras un periodo de permanencia en el área vaqueira de cuatro meses. Pasé más tiempo en Asturias, pero quiero destacar que solo señalo como periodo de investigación en el terreno el de permanencia efectiva en el área de estudio, a tiempo completo, y no los años que uno puede pasar en la localidad o bien a tiempo parcial o bien trabajando en bibliotecas de la capital, algo que también hice. La segunda etapa de mi trabajo duró hasta julio de 1972, en que presenté mi tesis doctoral. En total, había permanecido once meses completos entre los vaqueiros. En 1972 disfruté de una beca de la Fundación Juan March de Estudios en España, que me fue concedida tras una generosa carta de presentación de don Julio Caro Baroja. Esta financiación me liberó de las preocupaciones económicas que

había sufrido durante el año anterior, cuyo trabajo de campo llevé a cabo exclusivamente por mis propios –y muy escasos– medios. Y también pude comprar un Seat 600 de segunda mano que se convirtió en el vehículo con el que avisar al médico, al entendido o al veterinario, llevar a alguna parturienta al hospital o a mis caseros al mercado.

Desde el comienzo de mi trabajo, utilicé un gran magnetófono portátil para grabar entrevistas que llegó a ser parte de mí misma. El «aparato», que es como lo denominaban, fue para la gente mitad maravilla y mitad recelo, ya que no habían visto ninguno en su vida. Sin embargo, tuve que ser muy prudente con su uso, ya que algunos periodistas y aficionados al folklore habían utilizado sus voces sarcásticamente en los medios de difusión y la gente se preocupaba por su destino. La mayor parte de mi material proviene de las transcripciones de las aproximadamente 128 conversaciones con cerca de un centenar de personas, de las que con unas 70 hablé en varias ocasiones. Las entrevistas tuvieron lugar en muy diferentes lugares: en las calientes cocinas de las brañas, en las reuniones de *filazón* después de cenar o en los prados mientras echaba un vistazo con alguien a las vacas que pacían. Las cintas tenían entonces pequeñas interrupciones como «¡Uo, Asturiana!» llamando una vaca, o las esquilas como fondo, los juegos de los niños o el sonido del pote hirviendo.

Aunque al principio se me acercaron los, llamémosles, «especialistas» en hablar con curiosos o aficionados al folklore que tenían un limitado repertorio de unos cuantos temas, utilicé normalmente como informantes a personas corrientes no especializadas en estos menesteres, algunas de los cuales comprendieron, en la medida de lo posible, mi trabajo y con el tiempo me distinguieron del resto de los forasteros con frases como «no, ya me he enterado que a ti no te interesa eso de las canciones y la boda vaqueira; lo que tú quieres es saber cómo vivimos nós». Creo que me consideraron una persona con mucha curiosidad –siempre metiendo las narices en todo–, aunque también alguien a quien se podía confiar información confidencial y delicada de la vida vaqueira.

Durante mi trabajo de campo mantuve una intensa relación con la gente de las brañas: vivía en sus casas, comía con ellos, acompañaba a las mujeres a los prados, a los hombres a las ferias de ganado y a todos a las romerías y mercados de la zona. Traté de no perderme el nacimiento de un *xato*, la visita a una vecina recién parida, a los enfermos a los entierros

o la trashumancia al puerto. Normalmente, en algunas casas, mientras repasaba mis notas, echaba un vistazo a los niños o intentaba ayudar sin mucho éxito a acarrear el maíz o el corte de verde para las vacas u ordeñar leche suficiente «para la gata de la casa».

Mi tesis doctoral por Madrid en 1972 ha debido de ser una de las más rápidamente realizadas y, aunque me tomé más tiempo en su publicación global, en ese mismo año aparece mi primer artículo sobre los vaqueiros. La tesis versó sobre la base ecológica y social del grupo vaqueiro y las razones de su marginación. Muy pronto me di cuenta, por ejemplo, de que la vaca interfería de un modo insospechado en muy variados y diferentes contextos de la cultura en cuestión, por lo que intenté «seguir la vaca» –el animal como cultura, no como natura–. Quisiera destacar que mi entusiasmo por la disciplina, el interés por este grupo –y quizá un cierto «olfato» etnográfico– suplió mi escasa preparación. Pese a mi falta de planteamiento, desde la distancia, creo que, aún sin ser muy consciente de lo que hacía, fui capaz de recoger un rico material, posiblemente bastante original, que he podido más tarde elaborar y analizar en profundidad. En esta recogida fue básico en mi trabajo el empleo del magnetófono, un instrumento que me ayudó en gran medida –a pesar del enorme esfuerzo de transcripción– a escuchar lo que de otro modo inconscientemente hubiera perdido, despreciado u olvidado. Esta técnica de recogida de material me ha servido también posteriormente como medio de presentar la evidencia etnográfica de modo que preserve la espontaneidad y frescura local, y también me ayude a transmitir lo más valioso y rico de la experiencia de campo, que suele quedar fuera de las monografías en muchas ocasiones. Parece, como han indicado Marcus y Fischer²², que estas primeras etnografías, pese a sus deficiencias, son productos más vivos e imaginativos –supongo que por la pasión puesta en ellos– que las publicaciones posteriores a la tesis, más académicas y menos sorprendentes. La práctica de la etnografía, esa experiencia tanto humana como intelectual, me hizo madurar en ambos sentidos. De aquí parte mi interés por la etnografía y la relevancia que personalmente concedo al proceso etnográfico en antropología.

Mi siguiente trabajo fue realizado de una manera muy diferente. Me había sido concedida una beca de estudios del Fondo Especial de las

²² *Anthropology as Cultural Critique*, The University of Chicago Press, 1986.

Naciones Unidas para estudiar en la Universidad de Pennsylvania, a donde fui en agosto de 1972. En esta universidad²³ tuve como tutores a Ward Goodenough y Rubén Reina, y especialmente Goodenough fue clave en mi preparación. Lo normal en mi caso, puesto que ya era doctora, hubiera sido hacer algún curso de posgrado en Pennsylvania. Sin embargo decidí «reincidir» con un segundo doctorado, puesto que era consciente de lo que me quedaba por aprender, y por las posibilidades de poder estudiar en una universidad tan prestigiosa como esta, donde permanecí tres años. Desde allí seguí en contacto con mis amigos vaqueiros a través de una deliciosa correspondencia en que se me informaba de la próxima cosecha, el parto de las vacas o la muerte de algún viejo vaqueiro.

Mi investigación previa entre los vaqueiros había sido clave en mis estudios posteriores, puesto que, a la base teórica que fui gradualmente adquiriendo, unía la experiencia de campo con la que intentaba relacionar lo aprendido. Aunque no había pensado volver a trabajar entre los vaqueiros, a la hora de planificar mi segunda tesis doctoral consideré con mis tutores la posibilidad de volver a realizar un nuevo trabajo de campo en el mismo grupo. Tal como había planteado el proyecto –y esta vez, a diferencia del anterior, estaba realmente pensado y planeado– y dada la naturaleza del tema elegido, la muerte, tan íntimo y delicado en algunos aspectos, pensé que podría ser difícil de estudiar entre gentes que no conociera bien. Además, el proyecto tenía la suficiente envergadura y complejidad como para no tener que cubrir los necesarios prolegómenos de un trabajo de campo entre nuevas gentes. Así y todo, volví tres meses a Asturias a finales de 1974 para sopesar la viabilidad del proyecto y recoger material sobre el tema. En mi propuesta de investigación planteo conscientemente, con un rigor ausente en la anterior etapa, la perspectiva teórica y metodológica con que me enfrento al tema de la muerte entre los vaqueiros.

El tema de esta tesis no era producto del azar, sino una consecuencia de mi trayectoria intelectual y humana. Por una parte, partía de un antecedente de mi propia experiencia de campo tras el suicidio de un vaqueiro en la localidad en que me encontraba, que pude estudiar en profundidad.

²³ Entre otros, tuve como profesores a Anthony Wallace, Igor Kopitoff, Dell Hymes, Ray Birdwhistell, Erving Goffman, William Davenport...

Esta forma de morir, me percaté, no era un suceso aislado o extraño sino más bien algo frecuente y familiar. Cuando inicié mis lecturas sobre la muerte, comprobé lo escasamente estudiado que había sido este rito de paso en relación con otros, como el nacimiento o el matrimonio –del tabú hacia la muerte, pues, participaban también los propios antropólogos. Además, me encontraba en una sociedad donde la gente se marchaba de otra manera y el tema era mucho más lejano. Como ha dicho Julián Marías, «la muerte no tiene pasaporte americano» y por ello se la intenta camuflar con maquillaje, como el que se aplica a los muertos, o se la esconde detrás de paredes infranqueables en las salas de enfermos terminales de los hospitales. Es muy probable que mi audiencia –el hecho de hacer una tesis en América– haya condicionado en buena medida mi elección del tema. Y también ha condicionado, cómo no, mi postura humana ante el problema de la muerte y cierta osadía personal al pretender desentrañar un tema que en el fondo es indesentrañable.

Al volver a España, volví al campo y luego comencé a aprender a enseñar. Durante unos años reanalicé el material recogido para mi primera tesis doctoral, elaborada muy apresuradamente. Evidentemente, en cuatro años había madurado mi pensamiento sobre el tema, especialmente después de los siete meses de trabajo de campo adicionales pasados entre la misma gente. Algo después, inicié la redacción de mi tesis para la Universidad de Pennsylvania, que terminé a finales de 1983. En su día, simplemente fichar el rico material que había recogido me llevó algo más de un año y el esfuerzo se multiplicó al analizar este material que había recogido y registrado con métodos casi «artesanales» (ni que decir cabe que no gocé en esos tiempos de las ventajas del ordenador). De esos años, recuerdo especialmente el trabajo que lograba sacar adelante en épocas no lectivas y los veraneos pasados en casa analizando tan «alegres» aspectos como la muerte, la enfermedad y el suicidio.

Aparte de su contenido, también me preocupaba, y está implícito en mi investigación, el problema de la presentación de la evidencia etnográfica. Por supuesto, la presentación de material recogido en magnetófono no era una innovación en sentido estricto –se había venido utilizando desde hacía muchos años–, pero sí me responsabilicé de su concreta utilización en mi trabajo, pues mi análisis dependía en gran medida de este material. Frente a mis descripciones, preferí ceder la palabra a los propios actores pero, además, traté de apoyar mis interpretaciones en los comentarios

populares. Probablemente este interés por la palabra local tiene bastante que ver con el grado de dominio de la lengua, por lo que tiende a ser más empleado por el antropólogo nativo que por el foráneo. Pero, además, creo que tiene que ver con el grado de seguridad de uno mismo y el que uno trasmite en su interacción con los demás. Hay gente aparentemente muy convencida de su percepción que se muestra muy segura en sus interpretaciones. No es este mi caso y prefiero, si es posible, tratar de ofrecer ambos discursos, el suyo y el mío... porque además creo que no se puede sustituir uno por el otro, ni merece la pena.

En este trabajo traté de mostrar cómo la muerte no es un hecho aislado y puramente biológico, sino que está en estrecha relación con la enfermedad, el sufrimiento y la desgracia, por una parte, y con la vida, la salud y el bienestar por otra. Por ello, el contraste entre la muerte natural y la muerte violenta: ambas formas de morir son los dos extremos del *continuum* de la muerte. De igual modo, la frontera de la muerte es bastante más amplia de lo que se ha pensado. La muerte comienza en vida y va más allá de la muerte a través de las creencias sobre los «espíritus». En otras palabras, la muerte puede ser considerada como un proceso cultural –este es precisamente el título de mi tesis en inglés²⁴–. Las fronteras, debo decir, no solamente han sido importantes en mi vida profesional, sino también en mi vida personal. Las implicaciones psicoanalíticas de los temas que escogemos creo que son importantes a la hora de realizar la crítica de los contenidos y enfoques de nuestro trabajo.

Mis dos investigaciones sobre los vaqueiros tuvieron sus ventajas y sus inconvenientes. La mayor ventaja de la primera investigación fue el elemento sorpresa que, lógicamente, estuvo amortiguado en la segunda, puesto que ya conocía el terreno y la gente. Pese al entusiasmo juvenil de mi primera etapa, la facilidad con que la gente me proporcionaba la información y me reincorporó a sus vidas en la segunda fue, evidentemente, otra ventaja. Frente a la experiencia que llevé en el segundo caso, estaba la espontaneidad y frescura de la primera investigación. ¿Quiere esto decir que uno puede ir al campo con muy poca preparación?

²⁴ *Death as a Cultural Process. The Vaqueiros de Alzada (Spain)*, 1984, Ann Harbor, Michigan, University Microfilm International. Publicado posteriormente en inglés en 1992 como *This World, Other Worlds* en Chicago University Press.

Pues yo creo que puede, pero que no debe, por varias razones. En mi caso tuve que hacer de la necesidad, virtud, pero no hay por qué pasar necesidad, si se puede evitar. Una buena preparación teórica y metodológica no es automáticamente una garantía para el trabajo de campo, pero puede ayudar a conjurar malos momentos en que se duda de poder llevar a cabo lo que se propone –si es que sabe qué se propone– y cómo llevarlo a cabo. Estas dudas e inseguridades son inevitables y me temo que todos –novatos y veteranos– las padecemos, pero viene bien saberlo y relativizar. Lo que sí puede ser una garantía es una buena información teórica, conocer previamente que las genialidades que a una se le ocurren ya fueron planteadas o rechazadas con anterioridad. Incluso la preparación puede servir –junto con algo de sentido crítico y libertario– para volver a plantear con nueva luz lo que dogmáticamente se puede haber rechazado sin mucho fundamento²⁵ y también para evitar la consideración canónica de ciertos textos clásicos. Pero quizá lo más importante es que no deberíamos abusar de nuestros sujetos de estudio, los informantes, quienes deben sufrir con infinita paciencia al inexperto y sus interpretaciones. Si reparamos en ello, el trabajo de campo es, ciertamente, una actividad egoísta, puesto que decidimos unilateralmente utilizar a un grupo de individuos como fuente de información, mientras que ellos no eligen ser estudiados.

En resumen, mi trabajo sobre los vaqueiros, en conjunto, creo que muy bien puede considerarse dentro de una trayectoria histórica no excesivamente alejada de la de otros colegas. En primer lugar, un estudio de comunidad –y una comunidad bien exótica y marginada– que empezaba de un modo clásico con la ecología, modos de vida, sociedad y cultura. Más tarde, el estudio de un problema, la muerte, que, aunque referido a una gente concreta, me permitió trascender la localidad. ¿Y después qué? Al acabar este último trabajo y tener que pensar qué significaban mis datos, sentí necesidad de volver la mirada a otro lado. Pese a que hubo gente que

²⁵ Aunque tampoco un magnífico proyecto es una garantía de éxito en trabajo de campo. La evolución que puede tomar éste en una sociedad determinada puede precisar de un cambio de planes o un replanteamiento del mismo, como sucede frecuentemente. No hay una manera única de hacer trabajo de campo y, al igual que cada antropólogo tiene su estilo para contactar con otros, los seres humanos que estudiamos también lo tienen.

me sugirió seguir especializándome en pastores, grupos marginados o en el tema de la muerte, en aquel momento decidí cambiar radicalmente de tema, gente y problema. Aunque había estudiado aspectos bien dispares entre los vaqueiros, dos tesis ya eran bastante; me encontraba, en cierto modo, saturada de trabajar tantos años con la misma gente e inquietantemente identificada por mis colegas con este colectivo. Alguno, con humor, me decía al verme: «Qué, María, ¿dónde tienes la vaca?». Cuando conocí a Claudine Fabre-Vassas, una antropóloga que había trabajado sobre el cerdo, su comentario sobre mi fue: «¡Ah, tú eres la de la vaca!». Creo que este es un sentimiento compartido también por muchos colegas que pasan años en el mismo grupo. Pero, además, pretendía conscientemente un cambio radical, porque el riesgo de la especialización excesiva es el de considerar al ser humano tras una única experiencia. En mi caso, ver el mundo a través de una perspectiva ganadera.

Mis intereses me llevaron a otra parte. Me fui a estudiar dos ciudades: Ávila y Évora. Pero hace unos años volví a tratar temas asturianos. Mi colega y amigo José Luis García, con el que vengo colaborando en varios de mis o sus proyectos, me incluyó en uno sobre prejubilados. Una de las facetas que estudiábamos era el ocio y me encontraba en ese momento interesada en los balnearios. Así que José Luis me sugirió ir a Ledesma, un rincón de Asturias en plena Castilla, del Montepío de la Minería Asturiana. Los mineros asturianos iban allí a «secarse», a pesar de ir a disfrutar de las «aguas». El enclave está lleno de motivos del Principado (madreñas, pequeños hórreos, imágenes de la Santina y especialmente reproducciones diminutas de la mina: locomotoras, picos, vagones de carbón, lámparas de grisú...). Pero, además, en el recinto hay una colección de *graffiti*, poesías y pinturas que se refieren a la tierra asturiana; obviamente, es una manera de autoafirmarse en tierra ajena. No voy a entrar en esta investigación²⁶, pero sí quiero destacar la enorme nostalgia que me produjo esta vuelta a un tema asturiano en la madurez de mi vida profesional y los recuerdos que me trajo de mis comienzos de esa vida. Fue una delicia volver a escuchar el acento asturiano de la gente y sentir su cultura.

²⁶ Sobre ello he publicado un par de artículos: «El agua que cura» (2009, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 64, págs. 177-210) y «Prejubilados en el agua» (2009, *Prejubilados españoles. Ajustes y resistencias ante las políticas públicas*, págs. 117-153, José Luis García García (ed.), Madrid y Buenos Aires, Miño y Dávila (eds.).

Los vaqueiros fueron mi rito de paso, me ayudaron a crecer como antropóloga y como persona. La experiencia intensamente humana que supone que un extraño se mezcle profundamente en las vidas de la gente, en sus actividades y rutina diaria, hable con ellos e intente comprenderlos es algo técnico, pero también algo mágico. El etnógrafo llega a ser parte de lo que observa, se produce un encuentro entre diferentes mundos de significados, se ponen en contacto dos culturas y se intentan diferentes formas de comunicación y colaboración, de amistad y sensibilidad. Durante el trabajo de campo es tan importante la recolección de datos objetivos y el estudio de aspectos formales de la cultura como la evocación del impacto emocional, las sensaciones, el humor y la poesía existencial de la «otra» gente. Estos sentimientos y actitudes no suelen ponerse de manifiesto en las monografías, aunque son aspectos esenciales de la comunicación humana, precisamente uno de los objetivos de la antropología.

Es evidente que mi trayectoria personal puede no tener mucho sentido –y desde luego ningún interés, excepto como mero anecdótico– si no se considera como una reflexión, un intento de introspección de una manera, por personal no menos cultural, de adquirir conocimiento. He intentado reflexionar sobre algunos aspectos de la práctica etnográfica, empezando por mi experiencia misma, por los motivos y sentimientos que me llevaron al campo y que pueden no diferir excesivamente de otros²⁷, aunque estas reflexiones no abundan precisamente entre los antropólogos nacionales. Hasta cierto punto es comprensible, porque todo desvelamiento encierra un riesgo de vulnerabilidad. Pero merece la pena. Me gustaría que este desvelo sirviera para animar a mis colegas más jóvenes a que expongan también ellos sus planteamientos y así empezar a comprender cómo comprendemos. Y que también sirva para empezar a desmontar la mística que frecuentemente rodea al trabajo de campo.

²⁷ No he sido la primera (por ejemplo, un sensible ensayo de Stanley Brandes, «España como 'objeto' de estudio: reflexiones sobre el destino del antropólogo norteamericano en España» en M. Cátedra (coord.), *Los españoles vistos por los antropólogos*, 1991, Júcar). La nula presencia del propio etnógrafo en la etnografía española llega a ser caricaturesca en algún caso en que se da un intento deliberado de ocultar datos importantes que afectan la recogida de información. Últimamente, sin embargo, hay algunos ejemplos que contradicen esta tendencia (por ejemplo, J. Prat, *Los sentidos de la vida*, 2007, Bellaterra).

II

En este ensayo he tratado de convertir a uno mismo en objeto de estudio, intentar objetivar al sujeto que conoce y evocar las condiciones prácticas de la elaboración del conocimiento. En el trabajo de campo es incluso probable que los mayores problemas provengan del desconocimiento de la cultura del antropólogo y no tanto de la del informante como se ha pensado comúnmente. Por citar algunos de ellos: la situación de choque cultural, la incomprensión por no conocer suficientemente de dónde venimos (y no solo a dónde vamos) y el etnocentrismo, tan internalizado que difícilmente nos permite controlar nuestros sentimientos y evitar nuestros juicios. Hasta cierto punto, este etnocentrismo es inevitable, pero mejor reconocerlo que negarlo, y ser conscientes de las limitaciones culturales. Todo ello nos plantea la necesidad de conocer mejor nuestra propia cultura y, por supuesto, a nosotros mismos.

No se puede separar la experiencia en el campo de la teoría antropológica; pero, además, la experiencia misma puede llegar a ser un ensayo de antropología, una investigación sobre nuestros modos de percibir y comprender nuestro mundo y el de los demás. Toda actividad cultural es experiencia, el trabajo de campo es una actividad cultural y esta actividad define la disciplina. No solo el antropólogo está históricamente situado a través de las preguntas que hace y la manera en que busca comprender e interpretar el mundo. También nuestros informantes nos proporcionan interpretaciones mediatizadas por la historia y la cultura, por la reflexión que en ellos inducimos, por la imagen que tienen de nosotros y la que pretenden ellos mismos tener y transmitir. La información depende, pues, de la relación interpersonal, es subjetiva (entre sujetos), parcial y débil. Es importante conocer y reflexionar sobre el estatus epistemológico del material que recibimos.

Gadamer²⁸ ha indicado cómo el acto interpretativo –considerado como un proceso de traducción en continuo diálogo entre investigador e informante– depende del análisis explícito de los presupuestos de los que se parte como una primera etapa en la dialéctica del conocimiento. No se

²⁸ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

puede, pues, considerar que el etnógrafo presente de partida «datos objetivos desapasionados». Y, sin embargo, no siempre acepta el antropólogo –lo ha sugerido Crapanzano²⁹– la paradoja de que la presentación en cierto modo «definitiva» de su etnografía está basada en una interpretación de naturaleza fundamentalmente «provisional». La etnografía viene a ser, como la traducción, una manera un tanto provisional de enfrentarse a la extranjería de lenguas, culturas y sociedades. Para traducir hay primero que entender y no es tarea fácil en ocasiones ni lo uno ni lo otro. La traducción en la interpretación cultural exige una negociación de conceptos entre el etnógrafo y sus informantes y entre el etnógrafo y sus lectores. Incluso la propia comprensión parte de una negociación de significados y contextos. Por ello, muchas etnografías han intentado incorporar las experiencias de campo lo más fielmente posible, mostrando ese tipo de «negociación». Y en ello, las «interrupciones y erupciones» son una parte importante de la investigación y, aunque parezcan frustrantes, pueden ser claves, porque ayudan a profundizar en la cultura; son el equivalente en la traducción de esos términos culturales básicamente intraducibles tan inquietantes como reveladores.

Esta línea de experimentación sobre la etnografía y la escritura etnográfica fue una reacción contra el realismo ingenuo imperante en antropología hasta los años setenta del siglo pasado. La idea principal de este realismo (una herencia del estructural funcionalismo) es que las etnografías aludían a un todo, una totalidad social y cultural que debía ponerse de manifiesto a través del estudio de sus elementos. El análisis y la interpretación de los «hechos sociales» estaban unidos a una visión del mundo viva y sistemática que se presenta como real y como una totalidad al lector. Sin embargo,

²⁹ «Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description», en J. Clifford & G. E. Marcus (eds.), *Writing Culture*, University of California Press, Berkeley 1986. Bastantes de las ideas que siguen me las ha sugerido este volumen, el ya mencionado *Anthropology as a Cultural Critique* y el artículo de G. E. Marcus y D. Cushman, «Ethnographies as Texts», en *Annual Review of Anthropology*, 1982, 11, págs. 25-69. Entre los experimentos etnográficos pioneros se puede citar a Bateson (*Naven*), M. Willson en su trabajo sobre los Nyakiusa, Lévi-Strauss (*Tristes trópicos*) o la novela de Laura Bohannan. La publicación de los diarios de Malinowski produce un gran impacto y estimula la reflexión. Entre otros, Geertz, Balandier, Maybury-Lewis, Chagnon, Rabinow, Dwyer, Crapanzano, los Rosaldo, Schiefflin y Favret-Saada han producido monografías explícitamente experimentales.

el narrador, tan común en los libros de viajes, desaparece en favor de la invisible, impersonal y omnipresente tercera persona para ofrecer una mayor apariencia de objetividad científica. En nuestro país se ha utilizado especialmente la primera del plural (nosotros, nuestro trabajo), aunque el autor fuera solo al campo, quizá para fortalecer la imagen del poco fiable individuo. Pero no solo el individuo investigador era simbólicamente eliminado, sino también el informador. Exceptuando biografías antropológicas, el conjunto del que se escribe, «la gente de la cultura», es una abstracción poco real de los individuos de carne y hueso con los que uno se topa en el campo³⁰. También el estilo característico de la descripción ha sido la generalización típica –escondiendo en cierta manera la individualidad de los datos recogidos con afirmaciones atemporales y a-espaciales como «el ritual típico se hace...»– con lo que se subrayaba la discontinuidad entre la experiencia del campo y la información producida. El etnógrafo, desde diferentes perspectivas, ha pretendido mostrar el «punto de vista del nativo», con lo que se convierte en la autoridad del grupo. Frases del tipo «la gente cree» (cuando la creencia y sus grados es algo extremadamente complejo) o «la gente dice» (cuando realmente puede decir muchas cosas e incluso opuestas) implican la creencia del propio etnógrafo en la validez de sus juicios frente a la enorme dificultad que ello encierra.

La etnografía experimental de los años ochenta planteó una preocupación epistemológica explícita sobre la interpretación y representación etnográfica, algo que dejó de ser una actividad en cierto grado inconsciente o dada por hecho. El proceso de la etnografía ya no es, desde esta perspectiva, una simple etapa de recogida de material y base de la comparación, porque se parte de que los «hechos» son construcciones. En este sentido, la elaboración de una teoría general proviene del cuidadoso examen y refinamiento en la manera de presentar el material, más que de la simple acumulación de datos. Lo que se compara sería la adecuación de maneras alternativas de comprender o estilos de explicación de un fenómeno similar. Merece la pena señalar que, desde este punto de vista, se destruye la tensión tradicional existente entre teóricos y etnógrafos en antropología, que en el caso español alcanza en ocasiones un grado

³⁰ Un ejemplo opuesto y experimental es el libro de V. Crapanzano *Tuhami: Portrait of a Moroccan* (University of Chicago Press, 1980), donde la etnografía de una cultura se organiza en torno a un informante.

caricaturesco: hay quien todavía separa la «etnografía de teoría» de la «etnografía sin teoría» (como si esto fuera posible) —esta última es la colección nostálgica y caótica de materiales con pretensión de totalidad—. El etnógrafo experimental no solo se introduce él mismo y su experiencia en el texto, sino que se convierten ambos en la clave de la elaboración y experimentación intelectual.

Pero además se plantea el problema de la organización del texto y de la interpretación. Se trata de ofrecer alternativos y noveles modos de análisis culturales a través del tipo de material, conceptos organizativos y marcos de referencia que se utilizan; algo que en el pasado se ha cuidado muy poco por haber estado demasiado interesados en cubrir «todos los elementos de la cultura». La antropología de cada época no solo enseña a mirar, sino a qué mirar y cómo y dónde mirar. Entre estas nuevas maneras, se intenta ceder la palabra al nativo, especialmente en los enfoques más interpretativos y dependientes del significado (frente a los que priman el comportamiento y la estructura social). Entre los nuevos materiales están la epistemología, sensibilidad y estética nativa, como parte del propio análisis. La cultura viene a ser una interpretación en la que colabora tanto el antropólogo como sus informantes. Este punto de vista puede revolucionar radicalmente la clásica visión del nativo «que habla» y el antropólogo «que escucha» y escribe (y cobra derechos de autor). Se trata, en cualquier caso, de lograr un texto que represente lo más adecuadamente una cultura a través del reflejo del modo de conocimiento en trabajo de campo y el modo de expresión del mismo. El antropólogo trata de llegar a sus lectores utilizando un lenguaje descriptivo y conceptual que tenga sentido para ellos; pero, a la vez, intenta comunicar significados que tengan sentido para los propios nativos. El riesgo estriba entre ofrecer una visión rara y extraña de la cultura o, por el contrario, imponer nuestra propia lógica en ella. Quizá algo insalvable es que el lenguaje en que se escribe es, de partida, etnocéntrico.

Otra idea básica es la contingencia del significado según el contexto, por lo que tanto el etnógrafo como sus lectores deberían tener «a high tolerance for unending ambiguity»³¹ por la elusiva naturaleza del material

³¹ A. Kaplan, «Phylosophy of Science in Antropology», en *Annual Review of Anthrology*, 13 (1984), 31-38.

etnográfico, que no siempre tiene la concreción satisfactoria que pretendemos. Esta posición, que resalta la complejidad y ambigüedad del sistema, muy frecuente en la etnografía experimental, es a la vez más honesta y sofisticada que la opuesta, más ingenua o maliciosa, que presenta un esquema ideal, nítido y de fáciles y sospechosas correspondencias, que logra rotundidad suprimiendo la contradicción.

Implicita está una preocupación metodológica por la creación de una ciencia de la interpretación que permita la posibilidad de interpretaciones sistemáticas³², aunque hay autores dentro y fuera de esta corriente menos optimistas. Entre otras críticas, se dice que estos autores experimentales se replantean el propio concepto de cultura, aunque no dan mucho más a cambio que la metáfora del diálogo: el presentar muchas voces en un texto y estimular lecturas desde diferentes perspectivas, ¿dónde puede llevar? El riesgo es que conduzca a meras confesiones de la experiencia de campo, a un nihilismo imposible de generalizar más allá de la experiencia personal del etnógrafo y, en los peores casos, a meros ejercicios exhibicionistas. Pero incluso la idea de diálogo es cuestionable; quizá no solo no es lo fundamental en términos etnográficos, sino que ni siquiera es propiamente diálogo, puesto que en definitiva es el etnógrafo quien tiene la pluma y la autoridad. Hay quien plantea, incluso, que esta puede ser una estrategia para acallar la mala conciencia del etnógrafo. Es probable además que esta meta-etnografía sea una moda más y reproduzca afanes hermenéutico-dialógicos. Otro de sus riesgos, y no el menor, es el problema de la validez: la posible conversión de la etnografía en crítica literaria. Pero también tiene interesantes posibilidades. La principal es quizá la tradición de descripción y reflexión sobre el trabajo de campo iniciada que, aunque varía en grado de sofisticación y carácter, plantea un buen número de problemas epistemológicos, existenciales, morales, ideológicos o políticos e inicia la discusión franca y abierta de los diversos problemas de relación e interacción entre seres humanos en el campo, intentando rastrear su impacto en el trabajo concreto y su relevancia para la práctica de la descripción y análisis etnográficos. Las etnografías tienden a ser más vivas e imaginativas, y se ensayan modos de plasmar y llegar a otras culturas —a través, por ejemplo, del cine y otros medios audio-visuales—. Uno

³² Marcus y Cushman, *ob. cit.*, págs. 26 y 45.

de los temas que ha suscitado esta etnografía experimental es la atención a formas de escritura etnográfica en tradiciones distintas a la dominante franco-anglo-americana. Evidentemente, al tomar en cuenta la cultura y el discurso nativo en sus propios términos, un desarrollo lógico es la atención y respeto a su tradición intelectual. También se ha considerado interesante la relación de la etnografía en el estudio de sociedades complejas o en problemas de comparación. El estudio de macroprocesos hace necesaria la utilización de otras perspectivas además de la etnográfica; cómo se combinan y el peso relativo de todas ellas es un problema en gran medida experimental.

Hasta cierto punto, como han indicado Marcus y Cushman³³, la literatura sobre la experiencia en el campo es muy similar pese a la distinta orientación teórica y temática de la que se parte. Sin embargo, si la experiencia personal es bastante común, no se ha explorado todavía lo suficiente su vertiente intelectual, la epistemología de la investigación. El trabajo de campo en sí tiene grados de sorpresa y de elementos inesperados, no siempre puede ser controlado por el investigador. Ahora bien, la reflexión puede conducir a una mayor y más lúcida información de las prácticas de campo y su relación con el producto etnográfico³⁴. La experiencia mística

³³ *Ob. cit.*, pág. 58.

³⁴ Un problema difícil y necesario que solo quiero apuntar es el de la audiencia etnográfica. ¿A quién va dirigida la información que el etnógrafo recoge? La pregunta no es superficial porque, dependiendo de para quién escribe, el producto puede variar considerablemente. Entre la comunidad de antropólogos, en la situación española, existe poca información y pocos medios para conocer y evaluar críticamente el trabajo publicado. Desde otras ciencias sociales se piensa en el trabajo de campo como una técnica y la etnografía como descripción. La antropología, según estos lectores, produce datos marginales e información trivial para la sociedad occidental. Ello es parte de una herencia que pone énfasis en el estudio de los más exóticos y marginales y lo más exótico y marginal de sus vidas y culturas. Sin embargo, se ha valorado tradicionalmente la metodología cualitativa y quizá es probable que se preste más atención a los problemas epistemológicos del conocimiento que plantea la etnografía experimental. Una problemática más complicada son los trabajos realizados para instituciones y de aplicación concreta. Normalmente, el peligro es la superficialidad de la investigación que se demanda en este tipo de tarea, pensada para solucionar problemas concretos y urgentes. También se plantean serias cuestiones éticas sobre la utilidad que tienen para la sociedad textos más o menos literarios mientras hay necesidades importantes que cubrir. Y no menos problemática es la utilización de la información etnográfica con el propósito de la manipulación política e institucional. El auge de los trabajos folklóricos (en el peor sentido del término) es una prueba de esto último en nuestro país.

que representa el proceso de la etnografía, con sus elementos asociados de misterio y revelación, puede y debe dejar de serlo y convertirse en objeto de investigación. Es probable que la experiencia de campo pierda romanticismo y se convierta en problemática y molesta para el investigador y el lector, pero ello puede permitir explorar importantes problemas políticos y filosóficos de la traducción cultural.

Cuarenta años de antropología social en Asturias. Reflexiones autobiográficas

JOSÉ LUIS GARCÍA

El título de esta charla no debe llevar a confusión. Lo de reflexiones autobiográficas no quiere decir que vaya a hablar de mí, lo que sin duda no tendría ningún interés, sino de las consecuencias teóricas y prácticas que puedo sacar ahora reflexionando sobre mis investigaciones antropológicas en Asturias durante los últimos cuarenta años.

La consideración retrospectiva de los trabajos propios genera sentimientos bastante contradictorios. Por una parte, el tiempo obliga a reconocer el carácter efímero de mucho de lo que se ha hecho, tanto a nivel temático como analítico, pero también permite valorar su importancia como plataforma sobre la que se construyó todo lo que vino después. Sin duda, la llegada a la jubilación es una buena ocasión para reflexionar sobre estos sentimientos. Empecemos diciendo que la Villanueva de Oscos que yo conocí entre 1974 y 1982 ya no existe. Y los mineros de las cuencas y los prejubilados a los que he dedicado mucho tiempo desde entonces están a punto de ser historia. Para una ciencia cualitativa como la antropología, este proceso de defunción, propio muy frecuentemente de los objetos de estudio de las ciencias humanas, es más impactante porque con él se van experiencias y realidades que nunca más volverán a repetirse. Pero hay algo en esta visión retrospectiva que es mucho más determinante: el carácter cambiante de las teorías y de los paradigmas explicativos de las ciencias humanas.

La ciencia que se hace en una época no depende solo de las opciones personales y libres de los investigadores. Los procedimientos científicos

están profundamente condicionados por lo que, si se me permite, voy a llamar «ideologías epistemológicas». Las historias de las ciencias humanas están llenas de despojos teóricos caídos en el fragor de las dialécticas, y los pocos supervivientes apenas logran llegar hasta nosotros plagados de cicatrices y remiendos. No sé si actualmente queda algún estructuralista, pero puedo asegurar que, en los años setenta, más del cincuenta por ciento de la profesión se declaraba no solo creyente, sino también practicante de esta «ideología epistemológica».

Cuando en los años sesenta y setenta empezábamos muchos de los que ahora llegamos al final del trayecto, la antropología era bastante diferente a la de hoy. No eran pocos los convencionalismos que impregnaban cada uno de los pasos que se nos requerían para llevar a cabo nuestras investigaciones. Unos tenían que ver con la temática de la disciplina y con las formas de recoger los datos, y otros con las teorías validadas para analizarlos.

Entre los convencionalismos de entonces había uno que, a nivel curricular, se seguía con el fervor de un rito iniciático: para ser antropólogo había que hacer trabajo de campo en un lugar culturalmente diferente y cuanto más prístino y alejado de tu entorno cultural mejor. Era imprescindible que durante el trabajo de campo se viviese lo que entonces llamábamos el *shock cultural*, es decir, la experiencia física y mental de las diferencias humanas. A falta de primitivos clásicos accesibles, la única alternativa relativamente barata era entonces el mundo rural. Supongo que en las charlas que precedieron a la mía en este ciclo, mis amigos María Cátedra y James Fernández se habrán referido a este mismo convencionalismo para justificar sus trabajos de campo entre los vaqueiros y entre los alle-ranos de Felechosa. El caso de los antropólogos extranjeros que venían a España en aquella época tiene implicaciones más generalizables. Pensaban, paradójicamente, que no rompían con el convencionalismo de buscar el *shock cultural* cuando decidían estudiar a los españoles. España figuraba entonces en sus imaginarios sociales como un lugar diferente y atrasado, digno de ser investigado por un antropólogo³⁵.

³⁵ En 1989, María Cátedra organizó un seminario en la UIMP sobre el tema de «los españoles vistos por los antropólogos» y su intervención tenía un título muy significativo: «Desde una fresca distancia: ¿por qué no estudiamos a los norteamericanos?» En su texto, la pregunta se acababa convirtiendo en una invitación a hacerlo; una oportuna llamada de

Ese convencionalismo fue el que me llevó, de una forma bastante casual, a Villanueva de Oscos. Conocí Los Oscos por primera vez en el verano de 1973. Subí desde Ribadeo a Villanueva acompañando a un familiar que, por entonces, realizaba una tesis doctoral sobre los foros en el Monasterio de Santa María de Villanueva de Oscos³⁶. Villanueva me pareció el lugar perfecto para mi primer trabajo de campo antropológico por dos motivos: cumplía perfectamente la condición de pueblo prístino a la que me acabo de referir y tenía una ubicación fronteriza, culturalmente tan ambigua como apropiada para contrastar la temática del uso social del espacio sobre la que yo estaba trabajando por aquel entonces.

Obviamente lo de «pueblo prístino» lo digo hoy con una cierta ironía, referida más a lo que buscábamos los antropólogos de la época que al abandono y consecuente retraso del mundo rural español en los años setenta. A lo largo del tiempo que estuve en Villanueva fui testigo de grandes transformaciones. Pasamos de alumbrarnos con candiles de carburo, de acarrear el agua de la fuente a casa y de lavar la ropa en el río, a la electrificación, la canalización del agua, la llegada de la televisión y la introducción paulatina de electrodomésticos.

Además de «pueblo prístino», Villanueva era un laboratorio excepcional para mi tema del uso social del espacio. Situada en la frontera entre Asturias y Galicia, sus habitantes no solo hablaban gallego, sino que además sus formas de vida eran más próximas a las de los pueblos vecinos de Lugo que a las de otros muchos concejos asturianos. Pronto pude constatar que sus discursos al respecto delataban una cierta ambigüedad identitaria. Era frecuente escuchar referencias a Asturias como si ellos mismos no estuviesen incluidos en ella. Expresiones tan cotidianas como: «hoy en Asturias está lloviendo» o «tengo que ir mañana a Asturias» eran indicativos claros de esta peculiaridad.

Pero no fueron estas ambigüedades identitarias las que, a la larga, resultaron más relevantes para mi estudio sobre la construcción social del

atención sobre nuestros convencionalismos que queda bien reflejada en la publicación de aquel encuentro: M. Cátedra ed., 1991, *Los españoles vistos por los antropólogos*, Gijón: Júcar Universidad.

³⁶ D. Paz González, 1991, *El Monasterio de Santa María de Villanueva de Oscos. De la reforma a la exclaustación*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.

espacio. En cuanto fui entrando en materia, me di cuenta de que, desde un punto de vista social, lo más importante de la realidad territorial de Villanueva no era el tema de la frontera Asturias-Galicia, sino el de las fronteras interiores. Y dentro de estas, las más significativas tampoco eran las que se refieren a las grandes entidades territoriales recogidas en el nomenclátor de la zona –ser uno de los tres concejos de Los Oscos, con cuatro divisiones parroquiales y 29 pueblos–, sino la minuciosa fragmentación de los espacios que giran en torno a las casas y a los pueblos.

Voy a detenerme un poco en este para mí «descubrimiento» de las delimitaciones cualitativas de las tierras y de los prados. Lo hago porque la necesidad de buscar herramientas para explicarlas me llevó a un campo teórico de la antropología que prácticamente ha condicionado toda mi vida académica, tanto a nivel docente como investigador: la importancia del estudio de los procesos lingüísticos nativos para comprender el significado de las realidades socioculturales. Transcribo aquí una pequeña muestra de la riqueza léxica que se incluye en la conceptualización nativa de los espacios interiores³⁷.

Los 73 km² del concejo de Villanueva de Oscos están verbalmente fragmentados en más de cuatro mil denominaciones, si se contabilizan también los determinantes relativos a las casas que poseen los espacios acotados. Hay nombres para los pueblos, para las fincas y los prados, para los montes. Una descripción técnica del entorno, tal como la podría realizar un geógrafo experto, necesitaría, a lo sumo, entre quince y veinte categorías genéricas. El nativo de Villanueva utilizaba, al menos, cuarenta de esas categorías. Los nombres de la tierra, de cada trozo de ella, dan cuenta precisa de sus características. A nivel genérico, las fincas y los prados se denominan: *leira*, *bao*, *chao*, *tallo*, *tallón*, *zarro*, *cobo*, *costa*, *ribón*, *foxo*, *veiguía*, *val*, *lameirón*, *caspalleda*, *rego*, *leiro*, *sela*, *eiro*, *fondo*, etc. No se trata de términos sueltos, sino de referentes estructurados de acuerdo con unas dimensiones semánticas que de una u otra forma tienen un valor peculiar para los que los usan. Algunos de estos nombres hacen referencia a la disposición del terreno. Así, las *leiras* son horizontales; los *baos*,

³⁷ Una exposición exhaustiva de los datos que se mencionan y el análisis de su significado han sido publicados en «Identidad y cambio en una comarca del occidente asturiano», en *Actas do II Coloquio de Antropoloxía*, 1989, págs. 81-88, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

llanos; el *chao* describe un terreno llano intercalado en una pendiente; el *tallo* es vertical; la *lomba* es una finca convexa y el *cobo* cóncava; *costa* y *ribón* son tierras empinadas, pero el segundo indica además que se han formado por desprendimientos del terreno; el *foxo* es también cuesto, pero seco y abrigado.

Otros se relacionan con la calidad de la tierra. La *veigüa* es tierra de buena calidad y bien regada; la *caspalleda* es seca y árida; el *lameirón* tiene agua pero suele estar enfangado y, aunque verde, abundan los juncales; el *val* es zona de valle y el *rego* tierra bien regada, con un arroyo cerca.

A veces matizan el tamaño de la finca, y ello, bien con la aplicación del superlativo y del diminutivo a las categorías genéricas (por ejemplo, *zarro*: finca cerrada; *zarrón*: finca grande cerrada; *zarrín*: finca pequeña cerrada; *tallo*, *tallón*, *tallín*...), o por la utilización de categorías específicas: *leiro* es el nombre de una finca pequeña; *eiro*, que se utiliza para prado o finca, hace alusión a proporciones todavía más reducidas; la *sela* es una breve extensión de terreno escampado entre maleza.

Otras veces, por fin, la presencia de árboles u otros factores dignos de contabilizarse por su rentabilidad económica son la base de la formación de la categoría: así, existen *carballeiras* (donde crecen los robles) o *gama-lles* (lugar de robles bajos que en Los Oscos se conocen con el nombre de *carballos curpios*); en el *souto* hay castaños; hay también *salgueirales* y *acebedas*; la *estivadura* o *estivo* es una tierra robada al monte por medio de las cavadas y en la que se cultiva normalmente centeno; y el *cortín* puede ser el genérico de una finca en la que existe un *cortín* o colmenar de abejas.

La cercanía a la casa o al pueblo es un referente muy peculiar que se multiplica en las denominaciones de las propiedades más próximas. Entre todas ellas sobresale, por su vinculación [a la casa matriz], la *cortía*, que puede ser de arriba o de abajo, en relación a la casa. Pero también puede ser adjetivada, aunque en general de forma más libre y subjetiva que el resto de las fincas: *cortía* redonda, *cortía* del penedo, *cortía* grande. La *cortía*, por el hecho de serlo, se supone que es de buena calidad y da la sensación de que la forma más libre de ser denominada responde a su carencia de equivocidad por su especial vinculación a la casa.

Si todos estos nombres tienden a marcar las diferencias entre las casas y a acentuarlas, existen otros que las anulan y encubren. Son categorías que se referencian no con la casa, sino con el conjunto de ellas, es decir,

con el pueblo. También la cercanía, que es una de las características más contabilizables en el incremento del valor de la tierra, genera una categoría integradora: *el vilar*, que es el conjunto de tierras propiedad de muchos vecinos, situadas todas ellas en las inmediaciones de las casas. El *vilar* es siempre del pueblo y puede ser de arriba o de abajo, según su ubicación con respecto al núcleo habitado.

Con toda esta borrachera de denominaciones, dejé Villanueva a finales del verano de 1974. En 1975 publiqué el libro *Antropología del Territorio*, limitándome en él a estudiar los aspectos territoriales más administrativos del concejo. Y a partir de entonces empecé a interesarme por cuestiones planteadas en la antropología de la época con el nombre de «etnolingüística». W. Goodenough había propuesto, años antes, una técnica de análisis de las categorías léxicas, el conocido análisis componencial, que se aplicaba fundamentalmente a los sistemas de denominaciones de parentesco y, en general, a la organización léxica de cualquier realidad social. Al volver a Villanueva el verano siguiente, estaba ya más interesado por las estructuras cognitivas que por el tema del uso social del espacio. Estuve en Villanueva seis veranos, entre dos y tres meses en cada uno de ellos, durante un periodo de unos diez años. Este dato no lo doy aquí como una legitimación curricular, sino como una realidad que tuvo para mí unas consecuencias antropológicas extraordinarias. La periodización del trabajo de campo me sirvió para avanzar en el estudio del discurso nativo, es decir, de la información que nos transmitían nuestros informantes. Según iba transcribiendo las grabaciones de cada año, me fui dando cuenta de que los mismos informantes, con mucha frecuencia, cuentan las mismas cosas como si fuesen textos aprendidos. Observé también que las coincidencias se producen siempre a un nivel muy general, mientras que los detalles concretos de lo que cuentan varían³⁸. Lo importante de fenómenos de este tipo es que no se trata de un problema de memoria, sino de una forma muy habitual de narrar. Los discursos que tienen por objeto explicar realidades, más que informar de acontecimientos, se suelen construir a partir de esquemas sociocultu-

³⁸ Un análisis más detallado del mismo discurso contado en años diferentes por la misma informante de Villanueva se puede encontrar en el texto «Informar y narrar: el análisis de los discursos en las investigaciones de campo», en *Revista de Antropología Social* (2000, 9:75-105).

rales vigentes en el imaginario social. Hablar es seleccionar y combinar hechos desde la perspectiva de esos esquemas. Lo fundamental no es, en este contexto, que los aspectos seleccionados y combinados sean los que mejor representan la realidad, sino los que están más en consonancia con los esquemas que dirigen el discurso. Por eso es habitual que, en este tipo de manifestaciones habladas, se produzca un *decalage* entre lo que se dice y lo que realmente sucede.

Voy a poner un ejemplo de mi trabajo de campo sobre este aspecto del discurso. En los años setenta, cuando llegué a Villanueva, ya teníamos claro que en la España del norte y en buena parte de Cataluña, la forma tradicional de familia era la que se conocía con el nombre de «familia troncal», es decir, una organización doméstica en la que convivían, en su forma ideal, tres generaciones: la de los padres, la del hijo casado en casa y la de sus descendientes. Podían seguir en la casa los hermanos solteros del heredero, hasta que decidiesen formar casa nueva o emigrar. Mi primera investigación sobre el tema en Villanueva consistió básicamente en requerir información de algunos nativos, y sus respuestas apuntaban de forma contundente a la familia troncal como la organización doméstica propia de Villanueva, y así lo escribí en mi libro *Antropología del Territorio*. Unos años después, metido ya de lleno en el análisis del discurso, retomé el tema y pronto me di cuenta del *decalage* existente entre lo que decían los informantes y la realidad. La familia troncal apenas llegaba entonces al 15 % de las casas habitadas. No se trataba de un problema de modernización, como replicaban los informantes ante la exposición de mis datos. En el Ayuntamiento de Villanueva existía –y supongo que todavía estará allí– el tomo del Catastro de Ensenada de 1753 referido al concejo, y pude comprobar que de las 156 familias registradas en el término, solo 24 (el 15,38 %) eran claramente troncales. Esto lleva rápidamente a la conclusión de que los informantes, cuando «narran» la forma de organización doméstica, recurren a un esquema cultural, el de la familia troncal, más que a una descripción exacta de la realidad. La familia troncal, como tal, tiene en la zona múltiples ventajas en relación con otros tipos de familia: mantiene unidas a tres generaciones de parientes en la misma casa garantizando, de este modo, el cuidado de los padres mayores y la renovación de las fuerzas productivas. Su existencia está por lo tanto unida a una cierta solvencia económica que garantiza su continuidad. Así pues, el *decalage* entre lo dicho por los informantes y la realidad de los hechos

es un ejemplo más de cómo los discursos, en los que se nos suelen narrar los fenómenos sociales, se construyen desde los esquemas culturales más que desde los referentes de los que se habla.

La importancia de estos hechos va más allá de lo que habitualmente solemos reconocer los antropólogos. En nuestras disquisiciones teóricas sobre el trabajo de campo damos por hecho que la técnica más importante y definitoria de la antropología es la observación participante. Una valoración de los materiales utilizados por los antropólogos que finalizan su recogida de datos pondría en duda esta prioridad. De hecho, la mayoría de las cosas que sabemos de una comunidad las conocemos porque nos las han contado los informantes. Y no lo digo solo porque sin el discurso la información no podría extenderse a ninguno de los aspectos del pasado ni a las cosas relevantes que suceden durante el trabajo de campo cuando el antropólogo no está allí para presenciarlas (que, por cierto, son la mayoría), sino porque ni siquiera las que observa tendrían sentido sin recurrir a sus implicaciones verbales, bien como conductas o como glosas de lo sucedido.

La experiencia de la importancia del lenguaje tiene otra dimensión que pude experimentar en el transcurso de la vida cotidiana en Los Oscos. Siempre que estuve en Villanueva viví en Santa Eufemia, un pueblecito situado a kilómetro y medio de la capital del concejo en el que la única casa habitada era la nuestra. La población allí está sumamente dispersa: el concejo de Villanueva tenía entonces 29 pueblos habitados y algunos de ellos no tenían un fácil acceso. En estas condiciones, los discursos no solo expresan sino que configuran las relaciones sociales que tienen lugar en el concejo. La información circula a través de una espesa red de comunicación sometida a un constante proceso de realimentación. Además de los vecinos de distintos pueblos que tratan de solucionar problemas administrativos en la capital, existen (o existían) especialistas de la movilidad, como los tratantes de ganado, el panadero, el frutero y, en general, todos aquellos que trabajan tierras o prados alejados de su lugar de residencia. Todos ellos funcionan como transmisores de una información que, por acumulación, contribuye a construir la imagen de la vida social en el concejo. Por delante de la casa de Santa Eufemia, donde vivía, pasa la pequeña carretera que une Villanueva con Santa Eulalia de Oscos. Y allí, asomada a la ventana, Matutina (así se

llamaba la dueña)³⁹ hablaba con los que por allí pasaban. Más de una vez, al volver a casa tras un día deambulando por pueblos del concejo, pude comprobar cómo ella, sin haberse movido, había recogido más información que yo sobre las cosas que habían sucedido ese día en la villa o incluso en otros pueblos más lejanos. Constataciones como estas ponen de manifiesto que, cuando un informante relata acontecimientos o conductas al antropólogo que le pregunta, es bastante probable que tampoco él mismo haya sido testigo de lo que habla. Se trata posiblemente de un discurso de discursos, pero que no por eso deja de ser tan fundamental en la articulación de la sociedad como las conductas que ocasionalmente observa el antropólogo. Esto es así porque el discurso es una conducta estratégica que los antropólogos no solo deberíamos escuchar, sino también observar.

Hasta 1990 trabajé con materiales de Villanueva de Oscos y seguí visitando el concejo de forma ocasional. En una de esas visitas –creo que era el año 2003– me encontré con algo que siempre hubiese negado que pudiera ocurrir en Villanueva. Era un Miércoles Santo y, al día siguiente –según vi anunciado en los carteles de la plaza–, se representaba un Via Crucis viviente. En el año 1991 yo había coordinado una investigación sobre rituales y proceso social en España. Era un estudio comparativo de rituales en cinco zonas españolas. Entre ellas estaban Los Oscos. Lo del Via Crucis dejaba de golpe anticuada nuestra publicación. Toda una lección para los antropólogos y sus complicadas teorías sobre la naturaleza de los rituales. Un chaval, que había llegado a Villanueva desde Levante por motivos que desconocía la persona que me lo contó aquel Miércoles Santo, había sido capaz de convencer a unos cuantos amigos para hacer lo que él había visto en su tierra de origen cuando era pequeño. Durkheim no se lo hubiese creído. Menos mal que Hobsbawm, con mayor perspicacia, había publicado ya su libro sobre *La invención de la tradición*. En él nos informa de que muchas de las tradiciones seculares –él hablaba de las escocesas– eran en realidad invenciones muy recientes. Es decir: un problema más del *decalage* entre realidades y discursos. Mientras tanto, todavía este año de 2015 pude leer en la

³⁹ A pesar de la tendencia antropológica a ocultar identidades personales, no tengo inconveniente en recordar aquí a Matutina (fallecida hace ya muchos años) y expresarle públicamente mi agradecimiento.

prensa asturiana: «Y el Jueves Santo se celebrará el tradicional Via Crucis de Villanueva de Oscos. Como siempre, saldrá del Monasterio de Santa María y terminará al lado del río, donde tendrá lugar la crucifixión».

Los términos «tradicional» y «siempre» son buenos indicadores de la forma en que el discurso participa en la construcción de las dimensiones culturales de la realidad.

* * *

Pero dejemos ya Villanueva y vayamos a los mineros. ¿Por qué los mineros? Y la respuesta es clara: fue una opción estratégica. Nací en Bustiello, un poblado minero del concejo de Mieres, en el que pasé los siete primeros años de mi vida y algunos veranos más. Sé de sobra que, al plantear una investigación desde donde nací, estaba quebrantando otro de los dogmas del trabajo de campo antropológico: el de la distancia. Y esto tiene que ver con lo del *shock cultural* al que me referí hace un momento. Se supone que la única forma de ser objetivo en el estudio de las peculiaridades culturales es acercarse a ellas desde una distancia suficiente. Las implicaciones personales, se dice, contaminan los resultados de cualquier investigación. No voy a alegar aquí que mi vuelta a las cuencas mineras, como investigador, después de treinta años se produjo ya con una distancia temporal suficiente como para que mi mirada dejase de estar contaminada. Mis implicaciones con las cuencas existieron siempre, y dentro del puritanismo epistemológico puede ser que mi mirada estuviese también condicionada. Sin duda, las experiencias de la infancia y las relaciones a distancia generan complicidades e identidades difíciles de poner entre paréntesis en la vida, y mucho más en una investigación antropológica. Pero creo que hay dos confusiones en esta exigencia de perspectiva: una tiene que ver con la forma de entender la cultura y otra con la forma de entender la antropología. Si entendemos la cultura como una «organización de la diversidad» y no como un constructo homogéneo, no es necesario alejarse mucho de ninguna parte para encontrar esas diferencias que dan sentido a la disciplina en el conjunto de las ciencias humanas. Y la segunda confusión tiene que ver con la naturaleza del mismo proceso científico: la antropología no tiene por objeto describir la realidad, sino explicarla. Nuestra tarea como antropólogos consiste básicamente en elaborar teorías que se puedan aplicar a fenómenos que

pasan a un segundo plano, en su concreción cultural, en la medida en la que las teorías se afianzan.

Por tanto, en los años noventa empecé a estudiar a los mineros y lo hice desde Bustiello. Fue el recuerdo de los años que viví allí lo que despertó en mí, mucho más tarde, el interés por alguno de los temas que investigué durante mi vida académica. El primero, que ya he comentado, fue el del uso social del espacio. Bustiello es un territorio muy peculiar, construido por la Sociedad Hullera Española, una empresa minera propiedad del marqués de Comillas, con la idea de convertirlo en la capital de un concejo minero de nueva creación, en el que se incluirían todos los pueblos de los concejos de Mieres y de Aller en los que radicaban las explotaciones de la SHE. Un objetivo empresarial disparatado que, obviamente, nunca se cumplió. Orillado a la izquierda del río Aller, Bustiello tiene una forma cuadrangular con casas, huertas, calles y *caleyas* geométricamente organizadas en tres niveles: uno superior, donde se ubicaban los servicios: la escuela, la iglesia, el economato, un casino transformado más tarde en cuartel de la guardia civil y un chalet en el que entonces vivía el director de la SHE y que ahora se ha convertido en centro de interpretación y museo; un nivel intermedio donde residían algunos ingenieros y facultativos de las minas, y un tercer nivel constituido por un núcleo de casas iguales, distribuidas en dos calles paralelas cortadas perpendicularmente por tres *caleyas* equidistantes, en las que vivían mayoritariamente mineros y obreros de las minas de Aller, a los que se les había adjudicado la casa en sorteos reservados a los trabajadores de buena conducta. Un espacio en el que «la gran familia obrera» de la Encíclica *Rerum Novarum* del papa León XIII, que inspiraba las ideas del marqués de Comillas, coexistía con las jerarquías laborales, el control social, las relaciones de vecindad, las separaciones por género y edad, convirtiendo en natural lo que en realidad no era más que una construcción ideológica. Los recuerdos de Bustiello a los que acabo de aludir, y algunas lecturas ocasionales, desembocaron así en un tema casi ineludible: el del uso social del espacio que me llevó a Villanueva de Oscos.

El segundo tema que me inspiró el recuerdo de Bustiello, el del paternalismo empresarial, requiere algunos preámbulos. En 1990 yo daba clases de antropología cognitiva en la licenciatura de antropología social y de análisis del discurso etnográfico en nuestros cursos de doctorado de la Universidad Complutense de Madrid. La antropología cognitiva (lo que

antes se llamaba «etnolingüística») había evolucionado en dos direcciones: una primera en la que los viejos análisis componenciales estaban ya en desuso y, en su lugar, empezaban a tener interés los conceptos de esquemas, modelos y teorías culturales, que se investigaban ahora, no tanto en la estructuración taxonómica de las categorías léxicas nativas, cuanto en la totalidad de los discursos emitidos por los informantes, espontáneamente o como respuesta a las preguntas de los antropólogos; la segunda transformación de la antropología cognitiva se limitaba todavía a un conjunto de propuestas muy poco practicadas. A comienzos de los ochenta, James Fernández me envió dos números de la revista *American Ethnologist*, en cuya coordinación él mismo había participado, y que estaban dedicados a las relaciones entre simbolismo y cognición. El objetivo global de aquella publicación era sentar las bases para una estrecha colaboración entre la antropología cognitiva y la antropología simbólica. Estudiando ambas ramas de la antropología formas culturales de comprensión y conocimiento, sus caminos particulares divergían desde años atrás y aparecían como dos enfoques distintos en la disciplina. La antropología cognitiva, con sus taxonomías y paradigmas lógicamente perfectos, decía muy poco de la realidad social y del comportamiento, mientras que la antropología simbólica, más pegada a la realidad social, se encontraba con el problema de la interpretación. La polivalencia de los símbolos se convertía muchas veces, en la práctica, en un salvoconducto para atribuir a cada manifestación humana el significado más conveniente para la investigación.

Explorar, en las prácticas sociales, estas relaciones entre la antropología cognitiva y la antropología simbólica fue el objetivo teórico de mi libro *Prácticas paternalistas*. Una investigación inspirada temáticamente en los recuerdos de Bustiello y realizada con materiales de la SHE, que se conservaban entonces en los Archivos de HUNOSA, en Mieres. El libro trata de las prácticas paternalistas que la SHE realizaba con sus trabajadores en el coto de las minas de Aller. Escuelas, viviendas, economatos y otras ayudas públicas y privadas se ofrecían generosamente a los trabajadores a cambio de fidelidad a la empresa y a la probada buena conducta de los mineros.

En el contexto laboral en el que surgió, el paternalismo fue una estrategia empresarial para garantizar la viabilidad de sus explotaciones. El paternalismo empresarial está asentado sobre conductas patronales que conjugan hasta el extremo la generosidad y la rentabilidad: los costes de la

primera tienen que garantizar las ganancias de la segunda. La generosidad conlleva inversiones directamente desinteresadas mientras sigan siendo empresarialmente rentables. Bastante antes de que apareciese el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss, los patronos mineros supieron desentrañar todas las virtualidades del principio de reciprocidad, articulando las evocaciones simbólicas de la generosidad y los beneficios lógicos de la rentabilidad. En este contexto, las prácticas paternalistas más rentables son aquellas que tienen un gran poder evocativo y un bajo coste real y, al revés, las menos rentables son las que tienen un alto coste simbólico y una baja rentabilidad lógica.

No fue difícil demostrar, con las estadísticas oficiales de la época, que las prácticas paternalistas de la SHE proliferaron en los comienzos de la minería, cuando las empresas afincadas en las cuencas centrales asturianas necesitaban fidelizar a sus trabajadores en medio de una gran competencia. El *boom* del carbón asturiano, producido como consecuencia del cierre de las minas británicas durante la Primera Guerra Mundial, supuso un fuerte declive de las prácticas paternalistas, que volvieron a renacer tras la contienda y el restablecimiento del mercado europeo del carbón.

Y ese fue el primer contacto académico con los mineros. Luego vinieron otros proyectos, para los que realicé ya trabajos de campo específicos en el concejo de Aller.

A nivel general, mis publicaciones sobre mineros se ajustan bastante al itinerario marcado por una profecía de 1891 que se acaba de cumplir. El Nostradamus de entonces era un periódico local llamado *El Porvenir de Laviana*⁴⁰. El 29 de marzo de aquel año (1891), advertía sobre las nuevas industrias que invadían los valles centrales asturianos:

Mañana, que los carbones en aquel coto minero se agoten, porque las empresas industriales de la naturaleza, de las que nos ocupamos, tienen su vida contada, ¿qué quedará de aquellas hoy ricas parroquias? Muchos intereses creados, mil costumbres adquiridas y bastantes esperanzas sin realizar, todo lo que sería de golpe anulado, no quedándoles después de algún tiempo más solución que la emigración y el retorno al hogar paterno.

⁴⁰ Se trata de una publicación semanal lamentablemente efímera. Fundada y dirigida por el médico local Eladio García Jove en 1890, apenas cumplió los dos años de existencia.

No sé si las profecías que se cumplen 120 años después han acertado o se han equivocado, pero no cabe duda de que, sin meternos a valorar el significado social y económico para Asturias del último siglo de minas, lo predicho por *El Porvenir de Laviana* para el final de las minas se está cumpliendo hoy.

Y, ¿cómo ha logrado el concejo de Aller sobrevivir a lo largo de este último siglo? De una forma bastante peculiar. Mientras que en Mieres y Langreo la minería y la agricultura daban trabajo al 40% de la población activa a principios de siglo XX, en Aller, entre mineros y campesinos, se llegaba entonces al 80% de la población activa. El minero mixto persistió en Aller de una forma mucho más intensa que en el resto de las cuencas centrales. Es verdad que, a lo largo del siglo XX, el sector servicios fue creciendo paulatinamente en el concejo y que la minería y la ganadería han sufrido un descenso porcentual notable como consecuencia del cierre de pozos y del abandono de las pequeñas explotaciones agropecuarias, pero todavía hoy los que viven de la mina o del campo sobrepasan el 60% de la población activa. Más aún, si hablamos no tanto de la población ocupada como de los recursos familiares –es decir, contabilizando también las jubilaciones y prejubilaciones–, nos encontramos con que casi el 80% de los ingresos producidos en el concejo devienen de estas dos actividades. Teniendo esto en cuenta, podemos entender no solo la importancia de estas tareas en Aller, sino también la flexibilidad con la que se pudo recurrir a ellas para solventar las recurrentes crisis de la minería durante los últimos 120 años. En Aller siempre hubo campesinos, mineros, mineros campesinos y campesinos mineros. Cada una de estas categorías tiene sus propios intereses y mantiene ciertas peculiaridades sociales, pero todas ellas han coexistido antes de que las minas empezasen a cerrarse, combinándose y recombinándose de forma diferente según las circunstancias. Contradiciendo la creencia de que es fácil pasar de una dedicación agropecuaria al trabajo industrial, pero no al revés, en Aller se pueden encontrar todavía casos de descendientes de emigrantes llegados a las minas a mediados del siglo pasado que se han convertido en campesinos.

Fueron los acontecimientos que se iban produciendo en torno a la crisis del carbón los que me llevaron al tema de las prejubilaciones, al que me dediqué en los últimos años de mi vida académica. Me parece que tiene cierto interés detenerse en él. Primero, porque se trata de una situación real

que se está viviendo hoy en Asturias y para la que las conclusiones alcanzadas se desvían algo de los lugares comunes que se suelen asumir sobre este problema; y segundo, porque el tema es socialmente problemático y sitúa a las ciencias sociales en un espacio abierto a las realidades que trata de explicar. Cuando digo «abierto» quiero decir «comprometido».

Es muy distinto realizar una investigación sobre un tema tradicionalmente establecido en una disciplina, como es el de la familia troncal, de la que ya he hablado, que hacerlo sobre un tema emergente, como el de los prejubilados. En el primer caso, uno se acerca al campo con un bagaje conceptual y unas concepciones previas del problema que, si bien condicionan su tratamiento, facilitan los planteamientos de la investigación y marcan los pasos que hay que dar para llevarla a cabo. Es muy distinto encontrarse con una categoría de la que socialmente se carece hasta de su definición operativa. Es lo que sucede con las prejubilaciones. Literalmente los prejubilados son personas que se jubilan a una edad anterior a la que legalmente les correspondería, y lo hacen por determinación de la empresa en la que trabajan y con unas condiciones económicas pactadas, que en el caso de los mineros llegan al 100% de lo que ganaban en los seis meses anteriores a la prejubilación. Cuando las prejubilaciones se hacen, como en las cuencas mineras, de forma masiva, el problema social generado es todavía más emergente para la comunidad. En el caso asturiano, las prejubilaciones, iniciadas a principios de la década de los noventa, han ido configurando comunidades nuevas en las que, con frecuencia, más de la mitad de la población no trabaja. Esto significa que se está implantando en los pueblos de las cuencas una nueva forma de vida que, desde el punto de vista del imaginario social, carece de una significación adecuada. ¿Qué es socialmente un prejubilado? Desde luego, la definición legal, dada más arriba, no tiene una correspondencia social, desde el momento en el que las situaciones individuales que se generan con las prejubilaciones no se corresponden con las estructuras sociales disponibles. Es lo que se puso en evidencia, por ejemplo, en el acercamiento de los prejubilados a los centros sociales de pensionistas en las cuencas mineras. Cuando se inició el proceso, y todavía eran pocos, se les permitió participar como a los demás jubilados. Al aumentar el número, se les prohibió votar en la toma de decisiones con los demás jubilados «porque sus problemas diferían notablemente de los de los pensionistas normales», y luego, según fueron descendiendo las edades de los prejubilados –hasta los 42 años–, ya no tenía ningún sentido

para ellos mismos acercarse a los centros de la tercera edad. Se trata, por lo tanto, de una categoría social inicialmente vacía de contenido y que, como tal, se ha ido configurando en su significado a partir de un discurso homogeneizante, bien arraigado ya en las cuencas mineras. El prejubilado es, según este discurso, una persona joven que no trabaja y que cobra como si lo hiciera. En estas condiciones, según esta categorización discursiva, corre el riesgo de caer en el alcohol, de complicarse la vida familiar y de contraer depresiones y otros trastornos psíquicos. ¿Estamos una vez más ante el *decalage* entre los esquemas culturales implícitos en los discursos y la realidad social? Para responder a esta cuestión es necesario analizar la forma en que se llegó a la construcción de este discurso y contrastarlo con la realidad social a la que se refiere.

El discurso homogeneizante sobre los prejubilados está sustentado en tres pilares. El primero se formó a partir del uso que la prensa local y las autoridades públicas hicieron del fenómeno. De hecho, cuando empezaron las prejubilaciones, los primeros afectados tenían una buena imagen social: eran tratados más como víctimas de una situación que les obligaba a dejar su puesto de trabajo que como privilegiados. En la medida en la que el estatus de prejubilado se consolidó y se comprobó que la oferta de las empresas se cumplía, la situación cambió y los prejubilados empezaron a ser vistos como afortunados agraciados de una lotería. Ante esta situación de privilegio, las primeras valoraciones vinieron de la prensa. Un año clave fue el de 1996. Por ese contagio temático que se suele producir en los medios de comunicación, ese año toda la prensa local se ocupó de las nefastas consecuencias que estaban teniendo las prejubilaciones en las cuencas mineras. El desencadenante fue un artículo de *La Nueva España* publicado el 20 de marzo con el título «Otras consecuencias del declive industrial». En el texto se encuentran ya los tres ingredientes del esquema cultural de los prejubilados que se estaba formando: se dice expresamente que «Sanidad detecta un grave aumento de los problemas psicológicos de los prejubilados» y «el alcoholismo y los malos tratos familiares son las consecuencias más graves de la falta de una política de ocio». El tema, con esos mismos ingredientes, lo retoma *La Voz de Asturias* el 2 de junio de 1996 en el artículo «Alerta por el alcoholismo y los malos tratos entre los prejubilados», y el 12 de junio ambos periódicos reseñan una tesis doctoral presentada en la Facultad de Medicina por el doctor Luis Fernando Rodríguez, en la que se estudiaban los problemas de salud de los

prejubilados de Ensidesa y Asturiana de Zinc, que en realidad se habían jubilado con edades bastante próximas a las de la jubilación ordinaria. *La Voz de Asturias* lo reseñaba así: «Lo que hasta ahora parecía solo una sospecha ha llegado finalmente a confirmarse. Los asturianos jubilados anticipadamente padecen mayores niveles de ansiedad que la población general de su misma edad».

Es curioso, en cualquier caso, observar que el problema de los prejubilados no existió para las administraciones públicas hasta el año 1996. Incluso entonces, cuando empezaron a aparecer en la prensa local los reportajes indicados, las autoridades públicas fueron reacias a otorgarles la credibilidad que luego les dieron, y algunos despacharon la polémica hablando de «modas pasajeras» (*La Nueva España*, 18 de mayo de 1996). La paradoja vino más tarde, cuando se decidió intervenir con el programa de *Prejubilación Activa*, ya en el año 2002, aprovechando los fondos del Plan Complementario de Reactivación de las Cuencas Mineras. La categoría de prejubilado que se utilizó fue la que circulaba en los discursos que acabamos de relatar, y la prueba de que las necesidades detectadas en ese contexto eran bastante irreales se desprende del contraste existente entre la valoración política del programa y el gran desconocimiento del mismo por parte de la mayoría de los prejubilados. Cuando buscaba información en el Ayuntamiento de Aller sobre el tema, encontré en una carpeta destinada a «asuntos sin clasificar» un bando del alcalde, de 16 de mayo de 2002, anunciando el programa a los prejubilados y familiares y dándoles de plazo para inscribirse hasta el 30 de septiembre. Nadie en el archivo se acordaba del tema con precisión, e incluso una de las trabajadoras presentes dijo: «creo que no se apuntó nadie».

El segundo pilar de este discurso se sustenta en los no prejubilados del concejo. Cito únicamente la declaración de un vendedor de prensa, que no solo expresa de forma nítida la contribución de los no mineros al discurso del que hablamos, sino que contiene los argumentos que reiteradamente se escuchan por parte de este sector de la población:

Yo tengo cuarenta y seis años y tengo que estar aquí desde las ocho de la mañana a las ocho de la tarde para poder vivir. Y mientras tanto ahí están estos tocándose la barriga, sin nada que hacer y cobrando de lo que nosotros pagamos. Tú vas ahora a la plaza y vesla llena de chavales de la mi edad dando vueltas de un lado para otro, sin saber qué hacer. Y esos son los buenos, que

otros métense en los bares y nun salen hasta la hora de comer, y por la tarde lo mismo. Lo de las prejubilaciones nun tien nombre. Eso fue el mayor disparate de la minería. Antes aquí había mucha vida y mucha juventud. Pero desde que vinieron las prejubilaciones esto está muerto. Cada día cierra algún comercio y los que quedan nun van a resistir mucho tiempo, y nun lo digo por mí, que más o menos aguanto. Ahora se venden más periódicos que antes, porque como los prejubilados nun tienen mucho que hacer, leen la prensa más que antes. Pero dentro de poco, ya ni eso va a quedar.

El tercer pilar son los mismos prejubilados. Resulta cuando menos sorprendente que al hablar del problema de los prejubilados ellos mismos recurran a lo que ha dicho la prensa para definirlos como colectivo, sin cuestionar con su propia experiencia ese discurso dominante. Desde luego, no he encontrado a nadie que reconociese en su propia persona los males que se recogen en la imagen divulgada de los prejubilados. Y tampoco fueron muchos los que supieron citar algunos casos de compañeros que se vieron arrastrados al abismo predicho en la configuración de la categoría.

Pero, ¿qué tiene que ver este discurso con la realidad? Una serie de hechos parecen poner en duda su valor referencial. Tirando del hilo de los casos particulares que fueron citados por algunos prejubilados como ejemplos representativos de los peligros de la prejubilación, se puede fácilmente llegar a la conclusión de que las tres características del modelo —el alcoholismo, las desavenencias familiares y los trastornos psicológicos—, son realidades que existían en los afectados antes de prejubilarse. Ante esta evidencia, los informantes acababan por deslocalizar el problema afirmando que los casos más flagrantes de deterioro personal y social se daban en los vecinos concejos de Mieres y Langreo, mientras que en Aller, por ser un concejo más rural, los efectos de la situación no eran tan visibles.

Así pues, para cerrar este tema, tendría que decir aquí que las prejubilaciones no son la causa de ninguna de las características del modelo discursivo. Prefiero seguir viéndolas como una consecuencia, entre otras, del cumplimiento de la vieja profecía de *El Porvenir de Laviana*. En este final de las minas están las causas de las transformaciones producidas actualmente en los municipios mineros.

Pero también es interesante observar los efectos positivos del discurso circulante. Hace ya más de medio siglo que John L. Austin escribió un

libro sobre el valor performativo del lenguaje. El texto se titula *Cómo hacer cosas con palabras*. Su valor es, sin duda, una de las peculiaridades de los discursos que circulan en los grupos sociales. Este hecho es socialmente muy importante y justifica plenamente el comportamiento de un buen número de prejubilados que, advertidos sobre los peligros en los que se encuentran, planifican su tiempo con la intención explícita de no verse atrapados por los comportamientos que se enuncian en los discursos que hablan de ellos mismos, tal como me relató, por ejemplo, un informante prejubilado:

Quando dejas la mina andas unos cuantos días como desorientáu, sin saber muy bien qué hacer...luego un día plántaste y dices: 'Hostia, que esto nun pue seguir así, que tengo que plantearme hacer algo, porque si no voy a acabar mal'. Y eso hice. A los pocos días de prejubilarme compramos una casina ahí en un pueblín de por riba de la carretera, y estuve siete meses arreglando por ella, llegando a casa a las diez de la noche todos los días.... Después compré una yegua y la eché al monte, pa ir a verla, pa caminar, porque a mí eso de coger y marchar no me gusta; así sabiendo que tienes algo, corres por ahí arriba. Ahora la tengo pa Coto Bello y subo todas las semanas a verla. Levántome, y si nun fai muy malo, cojo esi cayáu que ves ahí y p'arriba como un tiru. Si cuadra bien vuelvo a la hora de comer, y si no por la tarde⁴¹.

* * *

He reflexionado sobre mi trayectoria de cuarenta años de antropología en Asturias. La conclusión es bien simple: se trata de un proceso totalmente contingente, es decir, condicionado por mil circunstancias. Ni los temas, ni los planteamientos, ni las teorías de cada momento fueron necesarios. Todo pudo haber sido de otra manera. Pero todo ha sido determinante en la configuración de mi trayectoria académica. Si empezaba esta charla hablando de la incertidumbre que produce el tiempo, erosionando una y otra vez los saberes establecidos en las ciencias humanas, tengo que decir ahora que la ciencia es un proceso profundamente social. Las teorías agotadas constituyen un patrimonio sobre el

⁴¹ Una documentación más detallada del proceso discursivo que acabo de enunciar se ha publicado en la *Revista de Antropología Social* (2006, 15:63-84) con el título «La construcción discursiva de la mala fama de la prejubilación entre los mineros. Imágenes de rechazo y hechos del contexto social».

que se elaboran identidades que impulsan nuevos procesos científicos. A veces, ellas mismas, tras un largo letargo, emergen de nuevo a una segunda oportunidad anteponiendo a su primera denominación el prefijo *neo*. Neo-evolucionismo, neo-estructuralismo, neo-funcionalismo o nueva etnografía son denominaciones que atestiguan en la antropología el carácter social de los saberes.

En este contexto, quiero terminar con un recuerdo para mi colega y amigo Ramón Valdés. En realidad este ciclo de tres charlas debería de haber tenido al menos cuatro. Ramón fue el primero que hizo antropología social en Asturias, ya en la década de los años sesenta del pasado siglo. Desde 1965 a 1972 fue profesor de Antropología y Etnología en la Universidad de Oviedo. En 1975 apareció publicado su trabajo sobre la casería en Tapia de Casariego. Ramón falleció el 8 de julio de 2011. En el año 2000, siendo yo director del Departamento de antropología social de la Universidad Complutense y Juaco López Álvarez director de este museo, pusimos en marcha un convenio de colaboración que permitió a muchos de nuestros doctorandos hacer trabajo de campo en Asturias. Una de las primeras investigaciones realizadas consistió en hacer un reestudio del texto de Ramón Valdés sobre la casería tapiega. *¿Bótoche unha mao? La evolución de las relaciones de reciprocidad campesinas en Tapia de Casariego (Asturias) 1960-2000*, es el título con el que el museo en el que estamos publicó los dos textos, el de Ramón Valdés y el de Elisabeth Lorenzi. Entre uno y otro median cuarenta años. Creo que la lectura conjunta de las dos investigaciones sobre el mismo tema puede ilustrar muy bien lo que acabo de decir sobre el carácter social de las ciencias humanas. Y en esta conclusión, por lo que a la antropología se refiere, quiero incluir, como un elemento más del fenómeno social del conocimiento, la contribución de este museo. No quiero dejar pasar la oportunidad que tengo, en este momento, de agradecerle su colaboración con nuestros alumnos de doctorado durante los últimos doce años y también la invitación que me ha hecho para reflexionar y contar mis experiencias antropológicas en Asturias. Muchas gracias también a todos vosotros por haber venido a escucharlas.

ÍNDICE

Presentación	9
<i>por Yolanda Cerra Bada, presidenta de ASAPE</i>	
<i>y Juaco López Álvarez, director del Muséu del Pueblu d'Asturies</i>	
Una vida entre vidas. Diversidad y realidad en la etnografía de Asturias	15
<i>por James W. Fernández-McClintock</i>	
Los vaqueiros y yo. El ritual de paso de una joven antropóloga .	45
<i>por María Cátedra</i>	
Cuarenta años de antropología social en Asturias. Reflexiones autobiográficas	67
<i>por José Luis García</i>	

Este libro recoge tres conferencias que impartieron los antropólogos James W. Fernández, María Cátedra y José Luis García en el Muséu del Pueblu d'Asturies, en Gijón/Xixón, en 2015. La organización de este ciclo fue iniciativa del museo y de la Asociación Asturiana d'Antropoloxía y Patrimoniu Etnolóxicu (ASAPE). Los conferenciantes eran los primeros antropólogos que vinieron a Asturias a hacer trabajo de campo a principios de los años setenta del siglo XX. El primero procedía de la universidad norteamericana y los dos últimos de la Universidad Complutense de Madrid. Les pedimos que nos contasen su experiencia y su trabajo de investigación en aquellos años en Asturias, así como los estudios que han seguido realizando sobre los asturianos hasta el día de hoy, y ellos nos hablaron de sus experiencias vitales, autobiográficas, y también de las discusiones teóricas y metodológicas de la antropología, de la historia de la disciplina y de su institucionalización en España en los años setenta.

La finalidad de estas conferencias fue conocer de primera mano el trabajo de estos pioneros de la antropología en Asturias, con el objeto de que su experiencia sirva a los jóvenes investigadores, y rendirles un homenaje por su trabajo.



ISBN 84-96906-49-3



9 788496 906495