



Mirada retrospectiva a mi itinerario de investigación de campo en diferentes localidades y territorios a lo largo de cuatro décadas y al proceso de producción de conocimiento etnográfico y antropológico y sus conexiones mutuas sobre la estructura social, la cultura y la historia de España.

Mirada retrospectiva a un itinerario de investigación antropológica en sociedades hispanas¹

¹ Con mi agradecimiento a Claudi Esteva, Horacio Capel, George y Jane Collier, James Fernández, Camila del Marmol y Meritxell Sucarrat.

Joan FRIGOLÉ REIXACH

Profesor jubilado de Antropologia Social. Universitat de Barcelona.
frigole@ub.edu

La pregunta básica que guía el texto es: ¿Qué conocimiento etnográfico y antropológico sobre la estructura social, la cultura y la historia de España he producido mediante trabajos de campo en localidades y territorios a lo largo de cuatro décadas?

Mi itinerario investigador enlaza tres trabajos de campo de duración, intensidad y peso específico distinto en la producción de conocimiento etnográfico y antropológico. El primero tuvo lugar en Calasparra (Vega Alta del río Segura, Murcia), en dos fases: la primera entre 1971 y 1974 y la segunda, de febrero a septiembre de 1976. El último, lo realicé en un valle pirenaico catalán entre 2002 y 2010.

Siempre deseé ser especialista en Antropología social y no en uno de sus campos o temáticas, pero el trabajo de campo me ha sugerido directa o indirectamente temas, a menudo inesperados, que he afrontado con un cierto atrevimiento. Mi trayectoria no es tan unilineal como mi percepción quiere hacerme creer, sino que presenta una serie de derivaciones.

[RAYECTORIA INVESTIGADORA,
ETNOGRAFÍA Y ANTROPOLOGÍA DE
SOCIEDADES HISPANAS, TRABAJO DE
CAMPO, COMPARACIÓN]

article

1.- A MODO DE OBJETIVACIÓN

¿Qué hay de necesidad y qué de azar en mi trayectoria antropológica? Considero necesario ofrecer alguna información sobre qué factores o circunstancias influyeron en mi elección de la antropología y del modelo de antropología que he intentado seguir y practicar. Algunas claves son probablemente biográficas¹.

Nací en 1943 en un pequeño vecindario de la periferia de la villa de Banyoles. Éramos gente del Término. El barrio tenía santos patronos y una fiesta propios. La separación física y social marcaba nuestra relación con el resto de los habitantes de la villa, pero también nos diferenciábamos de los que vivían en el campo, “a pagès”. Mis padres eran pequeños campesinos que cultivaban tierras de secano y de regadío. El regadío se dedicaba preferentemente al cultivo de planteles de hortalizas que mi padre vendía en el mercado semanal a los campesinos de la comarca. El día anterior era un día de intenso trabajo y también el día del mercado, rodeados de incertidumbre y también esperanza. El mercado era una fuente importante de ingresos para la economía familiar, pero también de disciplina.

No residíamos en un entorno sólo de campesinos. En la proximidad había una fábrica textil y dos hornos de cal y cemento. Los contrastes entre tipos de actividad, ritmos de trabajo, tipos y origen de los trabajadores, maneras de ganarse la vida y formas de disciplina (la sirena en el caso de la fábrica), forman parte de mi infancia.

Si de muy niño no me hubiera iniciado como monaguillo de una comunidad de sacerdotes cercana a nuestro vecindario, muy probablemente no hubiera ingresado en el seminario conciliar, del que salí con una formación equivalente a la del bachillerato, y no hubiera accedido posteriormente a la enseñanza superior.

¹ Este apartado, escrito para la versión inicial de este texto (2013), fue incorporado a *Las conversaciones y los días en Calasparra. Diario etnográfico 1971-1974*. (2015) como parte de la Presentación.

En la segunda mitad de la década de 1960, durante mis primeros años universitarios, desarrollé una corta pero intensa acción política en el seno del movimiento de creación del sindicato democrático de estudiantes de la Universidad de Barcelona y como consecuencia de ello, sufrí la represión de la dictadura franquista. La política me proporcionó un impulso para el conocimiento de la realidad, pero también en la medida en que se basaba en un conjunto de ideas repetitivas y tópicas, y también en consignas que se desgastan, impedía profundizar en él. Considero que substituí el compromiso de cambiar la realidad política y social por el de conocerla, si no a fondo, sí en detalle.

A fines de la década de los sesenta, al finalizar los estudios de filosofía, el encuentro con Claudi Esteve Fabregat, antropólogo cultural, despertó mi interés por la Antropología y cursé las asignaturas que impartía en la Universitat de Barcelona. Mi breve formación antropológica se completó con dos cortas estancias de trabajo de campo organizadas por él en el Pirineo aragonés y que fueron muy importantes para mí.

En la misma época, en el contexto de las grandes migraciones del campo a la ciudad, la inmigración de otras regiones de España a Cataluña y la integración cultural de los inmigrantes se presentaban como un objeto de estudio prioritario. Localicé el asentamiento de inmigrantes murcianos en diversos pueblos de la comarca del Maresme (Barcelona), consulté documentos municipales y decidí viajar a Murcia para conocer las características de la sociedad y cultura de algunas de las comarcas y pueblos de origen de estos inmigrantes, con el objetivo de obtener información que me permitiera contextualizar el proceso de adaptación a la sociedad catalana. A mi llegada a Calasparra reconocí muy pronto que la realidad social y política ofrecía paralelismos con la de Barcelona, con sus luchas por las libertades democráticas, incluidas las sindicales, y las reivindicaciones obreras. En Calasparra, las reivindicaciones habían sido y eran protagonizadas por los aparceros y existían también conflictos más o menos abiertos entre los curas y el grupo dirigente local por



la democratización de instituciones religiosas. Por otra parte, la emigración había dejado un fuerte impacto en la localidad. Se produjo de inmediato un desplazamiento del centro de interés con que había viajado a Murcia y también un cambio en mi perspectiva teórica. Dejé de priorizar los conceptos de cultura e identidad étnica, para priorizar los de estructura social, estratificación social, diferenciación sociocultural y estado, como refleja mi primer texto publicado en 1973.

Mi inclinación hacia la antropología social británica se debió no a un conocimiento profundo de esta tradición antropológica, sino a que el concepto de estructura social, central en ella, y no el de cultura considerada como un concepto global y alternativo, parecía más compatible con los de estratificación social, clase social y campesinado, que me eran más afines por práctica política y origen social. En 1971, en mi primer viaje a Murcia, llevé conmigo el libro de Carmelo Lisón Tolosana *Antropología Cultural de Galicia*², recién publicado, y cuyo autor se había formado en el Instituto de Antropología social de Oxford. En 1973, durante mi estancia en Calasparra estudiaba *The Craft of Social Anthropology*³, un libro básico de metodología antropológica editado y escrito por antropólogos de la escuela de Manchester, con una introducción de Max Gluckman.

Mi respuesta a las preguntas de qué investigar etnográficamente y cómo caracterizar antropológicamente el objeto de estudio estuvo condicionada por distintos factores: mi sensibilidad política, la complejidad de la sociedad local y del contexto histórico, el tamaño demográfico de la localidad -en 1971, a mi llegada, Calasparra tenía unos ocho mil habitantes-, mucho mayor que el de localidades elegidas por otros investigadores -Pitt-Rivers⁴ y Pérez Díaz⁵-, la débil

institucionalización de la antropología y en correspondencia, un débil control sobre sus practicantes, así como mi conocimiento parcial de la tradición antropológica. Más que seguir un camino trillado, había que buscar por necesidad un camino propio.

2.- PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS Y NÚCLEOS TEMÁTICOS

El primer texto (1975a [1973]), de carácter más bien programático, presentado a la Primera Reunión de Antropólogos Españoles (Sevilla, 1973), contenía una reflexión sobre la delimitación de “unidades de análisis cultural” basada en mi reciente trabajo de campo en Calasparra. Consideraba que la “confusión entre el *lugar* de la investigación con el *objeto* de estudio” (1975a: 181) y el uso de la categoría “pueblo” impedían centrar la atención en “los grupos diferenciados social e históricamente” como los campesinos que “están en relación con otros grupos sociales que exhiben formas de vida distintivas y bajo un estado que ellos no han creado ni controlan” (1975a: 180). Añadía que una “concepción dinámica de la interacción de grupos, instituciones, dentro de un sistema social o medio social y de éste sobre el medio físico, exige tener en cuenta la historia.” (1975a: 180)

Mi tesis doctoral lleva por título *Diferenciación y estratificación socio-cultural en el campo español: la Vega alta del Segura (Calasparra)*. (Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona, 27 de septiembre de 1974). Uno de los elementos centrales en el estudio de la diferenciación sociocultural es “llevarse la novia”, que constituía para mi una novedad.

2.1.- “Llevarse la novia” como estrategia, rito de paso e institución

El enfoque que orienta el libro *Llevarse la novia. Matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía* (1984) se basa en los conceptos de estructura social,

2 Madrid: Siglo XXI editores. 1971.

3 Epstein, A.L. (ed.). London: Tavistock. 1969.

4 *Los hombres de la Sierra*. Barcelona: Grijalvo. 1971.

5 *Estructura social del campo y éxodo rural*. Madrid: Tecnos. 1966.

diferenciación sociocultural, estrategia matrimonial y rito de paso. “Llevarse la novia” es un rito de paso que instituye un tipo de matrimonio consuetudinario, no reconocido ni por la Iglesia ni por el Estado y combatido más o menos activamente por ambos⁶. Mediante una modesta base cuantitativa mostré que constituía una estrategia matrimonial característica de los jornaleros agrícolas o los estratos más bajos del campesinado. El estudio de “llevarse la novia” no sólo arroja luz sobre unas formas de vida y valores de un sector o grupo social, sino también, por contraste u oposición, sobre los estilos de vida y valores de otros grupos sociales. Pretendí legitimar científicamente unos comportamientos, que suscitaban opiniones negativas y el desprecio de los grupos sociales superiores.

Amplíe el conocimiento etnográfico sobre “llevarse la novia” mediante una contextualización territorial fruto de dos encuestas escritas a sacerdotes, principalmente de Murcia y Andalucía, complementada la segunda de ellas con algunas visitas, realizadas en 1979 y 1981. Los datos sobre la distribución territorial de “llevarse la novia” refuerzan su importancia para el estudio de la diferenciación sociocultural en estructuras sociales específicas e informan sobre actitudes contrarias o comprensivas de los sacerdotes hacia este matrimonio consuetudinario. Situar el “llevarse la novia” en un contexto regional era necesario para mostrar que no era un elemento idiosincrásico de una localidad o un pequeño territorio.

Aunque compilé las escasas referencias etnográficas sobre este matrimonio consuetudinario en obras sobre España y señalé el interés de mi análisis para el

6 En el primer texto etnográfico (1974), cité en apoyo teórico de “llevarse la novia”, la obra de Goodenough (1970) *Description and Comparison in Cultural Anthropology*: “In plural societies, statute law and the state courts reflect the values and social customs of the ruling classes or ethnic groups, who tend to take a superior attitude toward a the customary practices of the relatively powerless”. “A generally applicable definition of marriage can be phrased only by reference to rights of sexual access (...) We cannot properly say that some couples are more committed in their marriages than others.” (1970, 20-21). Lamento haberlo olvidado incluirlo en el libro (1984).

estudio de algunas áreas geográficas específicas, no abordé el nivel de la comparación hasta más tarde, lo que se refleja en el subtítulo del libro: *Llevarse la novia. Estudio comparativo de matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*. (1999, 3ª Edición revisada y aumentada). Reuní un conjunto de casos procedentes de sociedades y culturas de varios países y continentes y construí una tipología general relacionando dos variables complejas: el *sistema local*, que incluye la estratificación social y la jerarquía familiar, y el *sistema supralocal*, que engloba el estado y el sistema capitalista. Tomando como referencia el sistema local se dibujan tres situaciones estructurales que condicionan y atribuyen sentidos diferentes a llevarse la novia”: 1) el sistema local rechaza este matrimonio consuetudinario porque atenta contra los principios y valores del sistema jerárquico familiar y de estratificación social y en este sentido constituye una estrategia para vencer la oposición. 2) el sistema local lo acepta como parte de un proceso de adaptación a cambios impulsados por el sistema supralocal como, por ejemplo, de legislación, política económica, etc.; 3) el sistema local lo integra como un mecanismo normal de reproducción de la desigualdad y la diferencia internas. En este tercer tipo encaja el “llevarse la novia” de los jornaleros murcianos.

En el libro (1984, 1999) se mencionan conceptos y valores tales como el de “hombre” en relación con “llevarse la novia” (1999: 44). No obstante, no analicé sistemáticamente este matrimonio consuetudinario como institución, es decir, como un conjunto de normas y valores que fundamentan su coherencia y consistencia, o no lo hice de manera completa. Se puede decir que muchos de los textos que escribí posteriormente intentan paliar, sin ser muy consciente de ello, esta deficiencia u omisión.

2.2.- Género y procreación: derivaciones temáticas

En relación al concepto y valor “hombre”, algunos significados surgieron de la oposición a “cacique” en un contexto sociolaboral caracterizado por cambios



importantes en la división social del trabajo y en el mercado de trabajo (1977). Otros significados relacionados con otros contextos aparecieron más tarde. En la época de mi trabajo de campo, la actividad política democrática era prohibida y reprimida por la dictadura, lo cual puede explicar que otros significados de “hombre”, es decir, los relacionados con el ámbito de la actividad política, afloraran en el marco de un extenso relato de la vida de un trabajador que abarcaba etapas anteriores (1998).

Casi equidistante de ambos trabajos, se sitúa el texto “Metáforas domésticas y culinarias sobre la mujer y la reproducción en el área mediterránea: aproximación a un sistema conceptual” (1987) que constituye una exploración inicial e incluso aparentemente superficial de un dominio fundamental: las concepciones o ideas sobre reproducción y género. Sin el interés que refleja este trabajo, probablemente no hubiera dado un paso decisivo en la exploración de los significados de “hombre” y de “mujer”. La recepción de la monografía de Carol Delaney *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in a Turkish Village Society* (1991), cuyo concepto central es “modelo de procreación”, contribuyó a que sustituyera “reproducción” por “procreación” y considerara a procreación, género, matrimonio y familia como partes de una totalidad, tal como reflejan los textos “Procreación y género: ser hombre y ser mujer. La construcción de un argumento a partir de etnografía europea y mediterránea” (1995) y “Procreation, and its implication for gender, marriage and family in European rural ethnography” (1998). En *Un Hombre* (1998) se despliega una etnografía de la concepción de la masculinidad de un trabajador rural en diversos ámbitos de la sociedad. Escribí: “El cumplimiento del deber (como esposo, padre, trabajador, etcétera) y la igualdad (no ser más, pero tampoco aceptar ser menos, tener derecho al trabajo, a vivir y demás) son dos caras de la misma moneda, dos dimensiones fundamentales de esta concepción de *hombre*. Posteriormente, su adscripción política las sanciona y legitima, les da justificación teórica, formulación práctica. Pero no las crea

de nuevo o de la nada. (...) La ideología política no obscurece la concepción de *hombre*. Esta concepción es un terreno firme donde construir su identidad global, en la cual la dimensión política será uno de los rasgos más importantes, pero esta dimensión política no es tanto el resultado de superponer algo nuevo como el de prolongar o desarrollar algo preexistente. Por eso cuando habla en contextos políticos, su discurso y sus referencias son también morales y no meramente políticas”. (Frigolé 1998^a: 406-7)

Se cerraba así el círculo, pero surgieron nuevas ramificaciones mediante la transferencia de este corpus conceptual y etnográfico a la interpretación de obras literarias. El objeto de las primeras interpretaciones fueron las obras teatrales de Federico García Lorca, *La casa de Bernarda Alba* (1991) y *Yerma* (1994). Propuse que en *Yerma* el autor construye un modelo de procreación, cuyos significados principales condensa el par metafórico campo y semilla, y tensa hasta el extremo su lógica interna, creando así un gran dramatismo en torno a las identidades de género. Luego apliqué un modelo antropológico-etnográfico a la totalidad del teatro de Lorca (1995). Amplié la relación entre Antropología y Literatura con trabajos sobre diversas obras literarias (1995b, 1996, 2005). Otra ramificación surgió posteriormente: el modelo de procreación es un componente esencial del concepto de cultura nacional que identifica al estado nación, la principal arena del genocidio contemporáneo (2003). El ataque al sistema de procreación en todas sus variantes (exterminio de unidades familiares en su totalidad, ataque y destrucción de los órganos de procreación, exterminio, raptos, dispersión y cambio de identidad de niños) es la expresión más explícita de la intencionalidad genocida (2008, 2009, 2010).

2.3.- Cacique como símbolo y semblanzas del caciquismo

La transferencia del concepto “cacique” al ámbito de las relaciones laborales y, en particular, a las relaciones entre trabajadores, constituye una creación

semántica que dota de nuevos significados a un viejo símbolo (1977). El contexto de esta transferencia es el cambio acelerado que experimentan la división social del trabajo y el mercado de trabajo a partir de la década de los sesenta. El sentido del cambio es desde una situación en que era difícil subsistir sin acceso a la tierra a otra en que es difícil subsistir sin el jornal y un salario. El salario se ha convertido en el término de comparación y de unificación entre el trabajo a jornal y el trabajo como aparcerero. El cambio producido se puede describir por referencia a los términos de cálculo y contabilidad. El aparcerero introduce la idea de salario en la aparcería, de la que estaba ausente, al asignar un precio a cada unidad de trabajo que realiza en la tierra. Valora su trabajo como aparcerero mediante la referencia al valor que el mercado laboral asigna a su trabajo. La contabilidad le permite saber cuánto gana o pierde en el cultivo de la tierra en el plazo de uno o varios años. La cuantificación puede producir una sobreestimación del tiempo real del trabajo invertido en la tierra – por ejemplo, la afirmación de que hace dos jornales en un día- y del valor trabajo en la aparcería, una racionalización que justifica su dedicación principal al jornal. La condición de trabajador eventual estimula en el aparcerero la iniciativa individual y la competición por conseguir jornales inciertos y cambiantes a lo largo del año. Iniciativa, movilidad, cálculo, contabilidad y competición caracterizan a este nuevo trabajador. La redefinición del concepto de cacique parece formar parte del proceso de adaptación a este mercado.

En un texto posterior (1981, 2004) relacioné los significados del “cacique” de los jornaleros murcianos con los significados de “cacique” en otras épocas, tal como se refleja en los “catecismos del campesino” de finales del XIX o en la obra de Joaquín Costa *Oligarquía y caciquismo* (1902). No pretendí tanto establecer una genealogía del símbolo “cacique”, como relacionar sus significados en un marco más amplio.

2.4.- Estado y estructura social

En los trabajos sobre Calasparra siempre he tenido presente al estado franquista y su marco ideológico, jurídico y político, pero hay tres textos en que la relación entre sociedad local y estado es más explícita. El primero (1975b) analiza la creación y evolución de una cooperativa agrícola y los factores que la condicionaron; el segundo (1982), un conflicto entre aparceros y propietarios; el tercero (1983), la crisis del modelo religioso, ideológico y político conocido por nacional-catolicismo desde la perspectiva local, que asociaba los símbolos religiosos con los del estado franquista, adhesión religiosa con la adhesión política, y poder religioso con poder político.

Estos tres textos tienen en común el análisis de las relaciones de poder y resistencia entre agentes, sectores sociales e instituciones locales y extra-locales. La presentación del grupo dominante se hace a través de las relaciones con los grupos dominados en el ámbito de la producción, la comercialización agraria y la religión. El ámbito de la política, de lo formalmente político, estaba severamente limitado dado que el estado franquista lo había diseñado a su medida y lo mantenía bajo su control en todo momento. Por ello lo político adoptaba a menudo otras formas o afloraba a menudo a través de canales no formalmente políticos.

En el estudio sobre la creación y evolución socioeconómica de la cooperativa agrícola, que contaba con un molino arrocero y una pequeña planta conservera hortofrutícola (1975b), la referencia al estado es múltiple: “la acción estatal está reflejada fundamentalmente en la creación de un marco político-jurídico, sindical y organizativo, en el que nacen y se desarrollan las cooperativas.” (167) El cooperativismo no era un movimiento autónomo como en otros países, sino que estaba integrado en la organización sindical vertical creada por el estado y tutelado por ella. Contextualicé la cooperativa en la relación entre el estado y la estructura social: “La marcha de las cooperativas, así como los



resultados del cooperativismo agrícola, se explican no sólo por la acción del estado mediante la legislación y el control político, sino también por la peculiar estructura social en la que se insertan y desarrollan.” (1975b: 170)

En la primera mitad de la década de 1970, el estudio de la evolución social y económica de una cooperativa agrícola, creada una década antes, no parecía un objetivo muy antropológico y yo mismo estaba poco capacitado para emprender su estudio. No obstante, consideré que si dejaba esa parcela de la realidad fuera de mi campo de estudio, no alcanzaría a comprender la articulación entre las élites locales y el estado, las estrategias de estas élites y las relaciones de poder que atravesaban la estructura social e incidían sobre la diferenciación sociocultural.

La aparcería en la vega del río Segura tenía todavía un protagonismo importante en la década de 1960. El propietario de la tierra, principalmente en la vega con cultivo intensivo, dividía la finca en explotaciones agrarias, muchas de ellas de reducida extensión, para obtener un máximo de renta mediante el trabajo del aparcerero y su familia, garantía para una producción máxima en un sistema agrario pobremente mecanizado. El término “amo” añadía a la categoría de propietario los significados de poder y autoridad sobre los aparceros. El amo tenía el poder de mantener al aparcerero y a sus descendientes en su tierra —las aparcerías de herencia— o de echarles, amenaza que esgrimía sobre todo en determinadas coyunturas políticas. La subordinación se expresaba mediante la prestación de servicios personales por parte del aparcerero y su familia a la del propietario y mediante la lealtad en términos políticos y religiosos: ir a misa era tanto un acto religioso como de lealtad política. El tamaño de la explotación y la calidad de la tierra eran la base de una jerarquía entre aparceros. El labrador ocupaba la posición más elevada debido a la cantidad y variedad de tierra que cultivaba, una vivienda próxima a ella, evitándose los largos desplazamientos del resto de aparceros residentes en el pueblo, y por

el hecho de contar con animales de trabajo y la posibilidad de su reproducción, en un contexto en que muchos aparceros no disponían de ellos. El jornalero agrícola formaba parte de este sistema de relaciones, en el que ocupaba el último nivel. En la posguerra, con mano de obra abundante, carente de movilidad y sometida a un rígido control político, los salarios eran muy bajos, incluso “de hambre”. La renta del propietario de la tierra así como la ganancia del aparcerero dependían en mayor o menor proporción de la explotación de trabajo jornalero. Las relaciones verticales de producción entre propietario de la tierra y aparcerero, dobladas de relaciones de subordinación y lealtad, eran centrales en la configuración de la sociedad, mientras que las relaciones horizontales entre aparceros eran periféricas y la distancia social entre aparceros y jornaleros, grande.

En la década de los sesenta, un conjunto de factores contribuyeron a transformar este sistema: el acortamiento del ciclo de cultivos de cuatro a dos años, el aumento de los salarios agrícolas al disminuir la mano de obra por la emigración, el descenso del precio de los productos agrarios después de la etapa de autarquía y mercado negro y el encarecimiento de los factores de producción tales como abono, semillas híbridas, insecticidas, etc. Sin la modificación del contrato de aparcería, la mayor parte de la carga recaía sobre el aparcerero y, en especial, los labradores a cargo del cultivo de las explotaciones más grandes. Las relaciones horizontales entre aparceros se afirmaron como resultado de una huelga de siembra hacia mitad de 1960 para forzar una repartición más equilibrada de las cargas entre propietario y aparcerero y la acción reivindicativa de los aparceros se institucionalizó con la creación de la Agrupación de Aparceros en el seno del sindicato vertical.

El análisis de la crisis del nacionalcatolicismo se centró en una secuencia de conflictos en torno a un santuario mariano protagonizados principalmente por la iglesia local, el ayuntamiento y la mayordomía del santuario. El hecho de que la mayor parte

de los conflictos y los más enconados tuvieran como escenario el santuario se debe a que el santuario, la Virgen, constituía uno de los símbolos más potentes de la identidad local, y al hecho de que el santuario se hallaba en la intersección de las esferas de dominio de la Iglesia y del grupo dominante local, que controlaba, entre otras instituciones, el Ayuntamiento y la Mayordomía. Fue una pugna entre dos modelos sociorreligiosos y políticos que se manifestó en múltiples ámbitos y escenarios locales, pero que adquirió más intensidad en torno al Santuario de la Virgen, el símbolo más potente. Todo ello puso de manifiesto la peculiar interrelación existente entre religión, política, estructura social e ideología.

2.5.- Patrimonialización: etnografía de un valle pirenaico

A mediados de 2002, inicié un trabajo de campo etnográfico en el valle de Tuixén i la Vansa (Pirineo catalán), cuyo objeto de estudio inicial me vino dado. Se trataba de un patrimonio local representado en un pequeño museo, resultado de un proceso de patrimonialización. El objeto de estudio se definía en términos de la memoria de las *trementinaires*, mujeres que en el pasado vendían hierbas medicinales y trementina por toda Cataluña durante temporadas de las estaciones de otoño e invierno. Esta modalidad de migración estacional era una de las múltiples formas de movilidad que afectaban a diversas categorías de población de la montaña durante el transcurso del año. Las *trementinaires* retornan ahora simbólicamente, cuando el bosque y la vegetación silvestre han invadido y han hecho retroceder los campos cultivados. Nada hacía prever que se convertirían en figuras de museo, dado que su actividad, vital para la economía doméstica de las casas bajas, a las que aportaba un dinero necesario, no generaba ni prestigio ni reconocimiento social, pues era un signo de pobreza.

El contexto del estudio era la economía terciaria orientada al turismo, que crea las condiciones de

reconversión del mundo rural y agrario, así como las condiciones de recuperación de ciertos elementos o formas del pasado de este mundo. La recuperación selectiva se concreta en la creación de museos, fiestas, gastronomía, estilos arquitectónicos, monumentos, paisaje, naturaleza, etc., que se consideran recursos para el desarrollo socioeconómico de los territorios.

La conversión de las *trementinaires* en figuras de museo supuso un proceso de inversión simbólica, mediante el cual experimentaron una transformación cualitativa al ser desplazadas metafóricamente desde una esfera negativa o neutra a una positiva. Este proceso de inversión simbólica se inició en la década de 1980 y se intensificó posteriormente. La economía terciaria establece las condiciones de supervivencia de algunos aspectos de la cultura campesina. Una de las condiciones es que simbolicen lo natural, lo prístino, lo autóctono, lo auténtico, etc., valores fundamentales para la nueva economía que substituyó a la agricultura y ganadería de vacuno de leche, afectadas por una grave crisis. La memoria de las *trementinaires* aludía a transformaciones profundas de la economía, la sociedad y la cultura local. La monografía *Dones que anaven pel món* (2005a) documenta con datos proporcionados por cincuenta y nueve entrevistas las trayectorias de muchas *trementinaires*, los factores comunes que las condicionaron y también sus especificidades.

La recuperación de las *trementinaires* supone la creación de una tradición selectiva como resultado de que “individuos o grupos se apropian selectivamente elementos específicos del pasado, (...) y dejan de lado a otros.” (2005: 183) y se la relaciona con el influjo de la globalización, “que contribuye a la homogeneización, pero también estimula políticas de diferenciación.” (183)

En la primera mitad de 2005, empieza una nueva fase del mismo trabajo de campo cuyo objeto son las transformaciones económicas, sociales y culturales recientes en el valle en un contexto global. La economía terciaria, dominante, ha remodelado



y reorientado elementos pertenecientes a sistemas productivos y estructuras sociales anteriores (2006^a, 2006b, 2007, 2010b, 2012).

Uno de los aspectos del estudio lo constituyen tres concepciones de la naturaleza y su relación con un único sistema social integrado por diversos agentes sociales -campesinos, empresarios, turistas, neorurales y técnicos de la administración- y sus relaciones mutuas. Las tres concepciones coexisten en el marco de una economía capitalista. Cada una de las concepciones mantiene relaciones de oposición total o parcial con las otras, conformando así una única estructura simbólica global. Los agentes sociales que integran el sistema socioeconómico se hallan enfrentados a clasificaciones, prácticas y poderes que chocan con su propio sistema de clasificación y amenazan su coherencia. Por medio de su identificación con un sistema de clasificación y el rechazo total o parcial de los otros sistemas de clasificación, los agentes sociales se representan a si mismos y representan a los otros. La propia concepción de la naturaleza y del territorio les permite reivindicar una posición y un protagonismo social. Las concepciones de la naturaleza implican a la vez concepciones de la sociedad, ya que se determinan recíprocamente.

La economía terciaria requiere de bienes y servicios “auténticos” para satisfacer las demandas de estilos de vida y de consumo distintivos. Entre estos bienes hay que situar los territorios, que en anteriores sistemas productivos y económicos eran considerados básicamente como un factor de producción y que ahora se han convertido en un recurso y un bien en si mismos. La autenticidad de los territorios no solamente emerge como una cualidad fruto de la crisis de un sistema anterior, sino que es activamente construida por procesos de patrimonialización de sus paisajes y sus historias y culturas (2010b, 2012). El modelo de la autenticidad del territorio se construye sobre el modelo de lo autóctono y este, sobre una concepción de la naturaleza inspirada por la noción de biodiversidad. Lo natural autóctono deviene lo auténtico natural que hay que

proteger. Así pues, lo autóctono proporciona los atributos de referencia para la construcción de lo auténtico, un diferenciador que genera valor añadido y que es uno de los motores de la economía terciaria. Uno de los aspectos más interesantes del proceso de patrimonialización es la creación de eco-símbolos (2010b, 2012), y por medio de ellos la transferencia de la cualidad de autenticidad a los diversos ámbitos de la sociedad y el impulso a la comercialización de lo auténtico (2010b). Esta transferencia tiene muchas implicaciones, desde proporcionar una posición ventajosa en el mercado, a la creación de nuevas mercancías, nuevos estilos de vida y de consumo y nuevos imaginarios.

La transformación de un valle pirenaico, su impacto y su lógica han sido una prioridad de la investigación. El proceso histórico reciente se caracteriza por la emergencia y dominio de una economía terciaria que comporta el desplazamiento y la marginación de ciertas formas económicas, sociales y culturales (2006, 2012). El principio de coexistencia temporal, al que me he atenido, impide que la marginación social de ciertas formas e individuos se traslade al ámbito de la representación etnográfica, presentándolos como reliquias o supervivencias. Diversos autores señalan que es preciso hacer “tocar tierra” a la globalización mediante la investigación empírica en espacios y tiempos específicos. El estudio de la estructura social y de las clasificaciones simbólicas proporciona este anclaje.

Los conceptos de patrimonialización, la producción cultural que opera sobre realidades del pasado por medio de la selección y la codificación de rasgos, y la “mercantilización de lo auténtico”, la producción de mercancías dotadas de un aura de autenticidad a partir de un valor de uso puro, son los modelos más generales que orientan el análisis de estas transformaciones.

He escrito también dos textos (2009, 2014) con etnografía procedente de los trabajos de campo citados en el texto. El segundo posee un enfoque comparativo basado en una tipología de tipos culturales elaborada por Mary Douglas.

Unas breves consideraciones para finalizar. El trabajo de campo ha sido el motor de mi desarrollo antropológico. He considerado la práctica etnográfica como fundamental, lo que no implica que sea fácil, ni que esté exenta de riesgos y fracasos.

La etnografía de Calasparra (Murcia) en la década de 1970 y la del valle de la Vansa i Tuixén, Pirineo catalán, en la década de 2000 presentan, a pesar de la distancia espacio- temporal y la diferencia temática, semejanzas debidas a que fueron concebidas con un mismo enfoque, el de la Antropología social.



BIBLIOGRAFÍA CLASIFICADA POR EL LUGAR DEL TRABAJO DE CAMPO O TEMA

Etnografía de Calasparra (Murcia)

- FRIGOLÉ, J. (1975a) [1973] “Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural”. *Cuadernos de Antropología social y etnología*, 6: 133-150. (Publicado también en JIMÉNEZ, A. (1975) (ed.) *Actas de la Primera reunión de antropólogos españoles*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pág. 177-191).
- FRIGOLÉ, J. (1974) “Estructura social y diferenciación sociocultural: el sistema matrimonial y de herencia”. *Étnica. Revista de Antropología*, 7: 89-120.
- FRIGOLÉ, J. (1975b) “Creación y evolución de una cooperativa agrícola en la vega alta del Segura desde 1962 a 1974”. *Revista de Estudios Sociales*, 14-15: 167-200.
- FRIGOLÉ, J. (1977) “Ser cacique” y “ser hombre” o la negación de las relaciones de patronazgo en un pueblo de la vega alta del Segura”. *Agricultura y Sociedad*, 5: 143-174. (Publicado también En CONTRERAS, J., MORENO, I., PRAT, J. (1991) (ed.) *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus, pág. 556-570.
- FRIGOLÉ, J. (1981) “Caciquismo”. En VALDÉS DEL TORO, R. (dir.) *Las razas humanas* (volumen 2). Barcelona: Compañía Internacional Editora, pág. 155-168. (Republicado como “Semblanzas del caciquismo y del cacique”. En MORENO, P. (2004) (comp.) *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología económica*. Madrid: UNED, pág. 351-367.
- FRIGOLÉ, J. (1982) “Aparcería y conflicto en un pueblo de la Vega alta del Segura (1962-1974)”. *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, 2: 85-102.
- FRIGOLÉ, J. (1983) “Religión y política en un pueblo murciano entre 1966 y 1976: La crisis del nacional-catolicismo desde la perspectiva local”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 23: 77-126.
- FRIGOLÉ, J. (1984) *Llevarse la novia. Matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*. Bellaterra (Barcelona): Universidad Autónoma de Barcelona.
- FRIGOLÉ, J. (1998) *Un hombre. Clase, cultura y género en el relato de un trabajador*. Barcelona: Muchnik editores.
- FRIGOLÉ, J. (1999) *Llevarse la novia. Estudio comparativo de matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*. Bellaterra (Barcelona): Universidad Autónoma de Barcelona. (Tercera edición revisada y ampliada.
- FRIGOLÉ, J. (2012) “Retorno a *Un hombre*. Perspectiva interpretativa basada en Weber”. En CONTRERAS, J.; PUJADAS, J.J.; ROCA, J. (eds.) *Pel camins de l'etnografia: un homenatge a Joan Prat*. Tarragona: Publicacions Universitat Rovira i Virgili, pág. 261-267.
- FRIGOLÉ, J. (2015) *Las conversaciones y los días en Calasparra (Murcia). Diario etnográfico 1971-1974*. Alzira (Valencia): Editorial Neopatria.

Procreación y género

- FRIGOLÉ, J. (1987) “Metáforas domésticas y culinarias sobre la mujer y la reproducción en el área mediterránea: aproximación a un sistema conceptual”. *Revista de Investigaciones Sociológicas*, 40: 135-157.
- FRIGOLÉ, J. (1993) “Modelo de procreación, género y matrimonio: una propuesta metodológica basada en etnografía europea y mediterránea”. *Revista Internacional de Sociología*, 6: 127-153.
- FRIGOLÉ, J. (1995) “Procreación y género: ser hombre y ser mujer. La construcción de un argumento a partir de etnografía europea y mediterránea”. En LISÓN TOLOSANA, C. (comp.) *Antropología y Literatura*. Zaragoza: Departamento de Educación y Cultura. Gobierno de Aragón, pág. 123-153.
- FRIGOLÉ, J. (1998) *Un hombre. Clase, cultura y género*

en el relato de un trabajador. Barcelona: Muchnik editores.

- FRIGOLÉ, J. (1998b) "Procreation and Its Implication for Gender, Marriage and Family in European Rural Ethnography". *Anthropological Quarterly*, 71(1): 32-40.
- FRIGOLÉ, J. (1998c) "Incomprensión etnográfica y racionalizaciones". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 12: 61-76.
- FRIGOLÉ, J. (1999) "Ser hombre: aspectos morales y políticos de la identidad de un trabajador". *Anales del Museo Nacional de Antropología*, VI: 73-82.

Antropología y Literatura

- FRIGOLÉ, J. (1991) "Federico García Lorca y la etnografía de las estrategias matrimoniales". En CÁTEDRA, M. (ed.) *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid: Júcar, pág. 161-186.
- FRIGOLÉ, J. (1994) "Modelo de procreación e identidad de género: una aproximación a Yerma, de Federico García Lorca". En SANMARTÍN, R. (coord.) *Antropología sin fronteras. Ensayos en honor a Carmelo Lisón*. Madrid: CIS, pág. 269-277.
- FRIGOLÉ, J. (1995) *Un etnólogo en el teatro. Ensayo antropológico sobre Federico García Lorca*. Barcelona: Muchnik editores.
- FRIGOLÉ, J. (1995-1996) "Estructura y simbolismo de *Como agua para chocolate*: Jerarquía e incesto". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 8-9:91-111.
- FRIGOLÉ, J. (1996) "Antígona en Turquía: una convergencia entre antropología y literatura". *Revista de Occidente*, 184: 124-135.
- FRIGOLÉ, J. (2005) "Novela e imaginario étnico y nacional: una aproximación desde la literatura serbia". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LX (1): 165-190.

Genocidio desde una perspectiva antropológica

- FRIGOLÉ, J. (2003) *Cultura y genocidio*. Barcelona:

Universitat de Barcelona.

- FRIGOLÉ, J. (2009) "The Extreme Faces of Power: Genocide, Massacre and Ethnic Cleansing". *Kula*, 1(2): 20-28.
- FRIGOLÉ, J. (2009) "Genocidio y Procreación". *Alteridades* 36: 95-105.
- FRIGOLÉ, J. (2010) "Estat i violència exterminadora: a la recerca de la formulació d'una estructura elemental del genocidi". *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 37: 36- 43.
- FRIGOLÉ, J. (2015) "The State and Exterminating Violence. In Search of a Formulation of the Elemental Structure of Genocide". *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 37: 36 -43.

Patrimonialización: etnografía de un valle pirenaico

- FRIGOLÉ, J. (2005) *Dones que anaven pel món. Estudi etnogràfic de les trementinaires de la vall de la Vansa i Tuixent*. Barcelona: Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya. (Tercera edició, 2007).
- FRIGOLÉ, J. (2006a) "Globalización y producción de localidad en un valle del Alt Urgell". En FRIGOLÉ, J.; ROIGÉ, X. (eds.) *Globalización y localidad. Perspectiva etnográfica*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pág. 17-32.
- FRIGOLÉ, J. (2006b) "Les trementinaires de la Vall de la Vansa i Tuixén entre el local i el global". *Estudis d'Història Agrària*, 19: 13-26.
- FRIGOLÉ, J. (2007) "Los modelos de lo rústico, lo salvaje y lo silvestre y la identidad de un valle del entorno del Cadí (Alt Urgell)". En VACCARO, I., BELTRÁN. (eds.) *Ecología política de los Pirineos. Estado, historia y paisaje*. Tremp (Lleida): Garsineu edicions, pág. 157-172-
- FRIGOLÉ, J. (2010a) "Rusticity, Wild Flora and Fauna Patterns, and Identity in a Valley of Cadí (Alt Urgell)". En VACCARO, I., BELTRÁN. (eds.) *Social and Ecological History of the Pyrenees. State, Market, and Landscape*. Left Coast Press: Walnut Creek, CA, pág. 163-177.



- FRIGOLÉ, J. (2010b) "Patrimonialization and the Mercantilization of the Authentic. Two fundamental Strategies in a Tertiary Economy". En ROIGÉ, X.; FRIGOLÉ, J (eds.) *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*. Girona: Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural (ICPRC), pág. 27-38.
- FRIGOLÉ, J. (2011) "La percepció de la natura i el llop a un territori a l'entorn del Parc Natural del Cadí-Moixeró". *Quaderns del CECB* (Llops i humans a Catalunya. Del passat al present), 29: 203 -214.
- FRIGOLÉ, J. (2012) "Cosmologías, patrimonialización y eco-símbolos en el Pirineo catalán en un contexto global". *Revista de Antropología Social*, 21:173-196.
- FRIGOLÉ, J. (2014) "Patrimonialización y mercantilización de lo auténtico, dos estrategias básicas en una economía terciaria". En ROIGÉ, X.; FRIGOLÉ, J.; DEL MÁRMOL, C (eds.) *Construyendo el patrimonio cultural y natural. Parques, museos y patrimonio rural*. Alzira (Valencia): Germania, pág. 31-46.
- FRIGOLÉ, J. (2014) "Retóricas de la autenticidad en el capitalismo avanzado". *Éndoxa* (Aportes y sugerencias para una antropología social del siglo XXI), 33: 37-60. UNED.

Textos basados en etnografía de varios trabajos de campo

- FRIGOLÉ, J. (2009) "Familia y matrimonio: de la esfera de la autoridad a la autonomía personal". En RODRÍGUEZ BECERRA, S.; MACÍAS SÁNCHEZ, C. (coords.) *El fin del campesinado. Transformaciones culturales de la sociedad rural andaluza en la segunda mitad el siglo XX*. Sevilla: Fundación Centro de Estudios Andaluces, pág. 131-145.
- FRIGOLÉ, J. (2014) "Patrones de crítica, moralidad y tipos culturales". En CÁTEDRA, M.; DEVILLARD, M. J. (eds.) *Saberes culturales. Homenaje a José Luís García García*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pág. 249-270.

Abstract

It reconstructs my fieldwork research itinerary on different localities and territories over four decades and the process of production of ethnographic and anthropological knowledge of the social structure, culture and Spanish history.

Resum

Mirada retrospectiva al meu itinerari de recerca de treball de camp en diferents localitats i territoris al llarg de quatre dècades i al procés de producció de coneixement etnogràfic i antropològic i les seves connexions mútues sobre l'estructura social, la cultura i la història d' Espanya.

Keywords

Research trajectory, ethnography and anthropology of Spanish societies, fieldwork, comparison.

Paraules clau

Trajectòria de recerca, etnografia i antropologia de societats hispanes, treball de camp, comparació.