



REVISTA D'ANTROPOLOGIA I INVESTIGACIÓ SOCIAL

ISSN: 2013-0864

<http://www.con-textos.net>

NÚMERO 6. FEBRER DE 2016

ÍNDEX

■ EDITORIAL

- Número especial: Trajectòries de l'antropologia ibèrica 3-5
Consell de redacció de *(con)textos*

■ ARTICLES

- Mirada retrospectiva a un itinerario de investigación antropológica en sociedades hispanas 6-18
Joan FRIGOLÉ REIXACH
- "Practice Theory in Practice: Critical Anthropology in Galicia and Portugal in the 1970s" 19-45
Brian Juan O'NEILL
- Ethnography in Post-Franco Spain: the View of an Outsider 46-54
Gavin SMITH
- Los felices años de un aprendiz de antropólogo 55-73
Ubaldo MARTÍNEZ VEIGA
- El proyecto en el modelo: Reciprocidad, capital social y la política del realismo etnográfico 74-99
Susana NAROTZKY

(con)textos

revista d'antropologia i
investigació social

Publicació bianual

Número 6. febrer de 2016

ISSN: 2013-0864

<http://revistes.ub.edu/index.php/contextos/>

redaccio@con-textos.net

Consell de Redacció:

Camila Del Màrmol Cartaña

Miguel Doñate i Sastre

Raul Márquez Porras

Pablo Romero Noguera

Irene Sabaté Muriel

Meritxell Sucarrat Viola

Pàgina web:

[Afcade OnLine S.L.](http://www.afcadeonline.com)

Disseny gràfic:

RMC dissenys

[\[raijarz@hotmail.com\]](mailto:raijarz@hotmail.com)

Maquetació:

Miquel Llaveria

Edició:

Departament d'Antropologia
Social

Universitat de Barcelona

Facultat de Geografia i Història

c/ Montalegre, 6-8, 2n, desp. 2023

08001 Barcelona

Telèfons: (0034) 93 403 77 58

(0034) 93 403 77 73

Aquesta revista i els textos que la conformen estan subjectes a la següent llicència, a excepció d'aquells casos on s'especifiqui una altra cosa.



LLICÈNCIA CREATIVE COMMONS

Reconeixement-No Comercial-Sense Obres Derivades 2.5 Espanya

Sou lliure de:



Copiar, distribuir i comunicar públicament l'obra

Amb les condicions següents:



Reconeixement. Heu de reconèixer els crèdits de l'obra especificant-ne l'autoria, el títol del text original, el nom i número de la revista, i l'enllaç web on es pot trobar.



No comercial. No podeu utilitzar aquesta obra per a finalitats comercials.



Sense obres derivades. No podeu alterar, transformar o generar una obra derivada d'aquesta obra.

Quan reutilitzeu o distribuïu l'obra, heu de deixar ben clar els termes de la llicència de l'obra.

Alguna d'aquestes condicions pot no aplicar-se si obteniu el permís del titular dels drets d'autor.

Els drets derivats d'usos legítims o altres limitacions reconegudes per llei no queden afectats per l'anterior.

Això és un resum fàcilment llegible del text legal (la llicència completa) disponible a:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.ca>

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.es>

© 2016, sobre l'edició, Departament d'Antropologia Social de la
Universitat de Barcelona

© 2016, sobre els articles, els seus autors i les seves autores



Presentem un número monogràfic que inclou textos escrits per antropòlegs de reconegut prestigi en la nostra disciplina, que repassen les seves trajectòries per tal d'oferir-nos una visió de l'Antropologia ibèrica des dels anys setanta del segle passat. L'efervescència política i social d'aquell temps va marcar tant el treball dels antropòlegs autòctons que desenvolupaven les seves recerques dins les fronteres, com el dels estrangers que hi arribaren atrets per les especificitats de les societats ibèriques. Paral·lelament, d'altres antropòlegs han anat buscant resposta a les seves inquietuds intel·lectuals fora del país, tot contribuint alhora a la internacionalització de l'Antropologia ibèrica.

NÚMERO ESPECIAL: TRAJECTÒRIES DE L'ANTROPOLOGIA IBÈRICA

Consell de redacció de (con)textos

redaccio.contextos@gmail.com

Aquest sisè número de (con)textos és producte de varis anys de preparació, fet que malauradament ha suposat una discontinuïtat en la publicació de la revista. Una discontinuïtat, però, que respon a la voluntat d'editar un número especial, tot reunint un grapat d'articles d'extraordinària qualitat i amb un fil conductor comú. El número sis de la revista és una col·lecció de textos escrits per antropòlegs de reconegut prestigi i llarga trajectòria en la nostra disciplina, recentment jubilats o en etapes avançades de la seva carrera acadèmica, que han accedit a col·laborar amb el nostre projecte, i a qui agraïm des d'aquí el seu esforç, així com la seva bona acollida i disposició.

Es tracta de cinc autors que repassen aquí les seves experiències particulars en el món de la recerca per tal d'oferir-nos una visió de l'Antropologia ibèrica des dels anys setanta del segle passat, quan la disciplina era incipient a la Península, gens institucionalitzada i encara per consolidar. Eren temps, a més, d'una forta efervescència política i social tant a l'Estat espanyol com al portuguès, fet que es reflecteix tant en el treball dels antropòlegs autòctons que desenvolupaven les seves línies de recerca dins les fronteres estatals -com va ser el cas d'en Joan Frigolé-, com en el dels estrangers que hi arribaren atrets per les especificitats de la condició perifèrica de la Península Ibèrica dins el context europeu -els casos d'en Gavin Smith i en Brian O'Neill. Les mateixes circumstàncies històriques van propiciar, a més, que certs antropòlegs busquessin resposta a les seves inquietuds intel·lectuals fora del país, per després tornar-hi amb un bagatge que els permetria desenvolupar noves perspectives sobre la nostra realitat -és el cas de n'Ubaldo Martínez Veiga. Anys més tard, antropòlogues com la Susana Narotzky, autora d'un important article inicialment publicat a *Current Anthropology* i que aquí oferim per primer cop traduït al castellà, contribuïrien decisivament a la consolidació de

editorial

l'Antropologia ibèrica i al seu accés als fòrums acadèmics internacionals.

El número s'obre amb l'article d'en Joan Frigolé, catedràtic del Departament d'Antropologia de la Universitat de Barcelona recentment jubilat, on ens presenta de manera contraposada dos moments del seu itinerari etnogràfic: el seu treball de camp a Calasparra, Múrcia, durant la dècada dels anys setanta, i la seva recerca a les valls pirinenques de la Vansa i Tuixent, a principis del segle actual. L'autor situa tots dos moments en el context de la seva trajectòria acadèmica i intel·lectual, tot rastrejant l'articulació entre les influències teòriques que anava rebent i les seves decisions pel que feia a l'elecció dels temes i localitats d'estudi. El contrast entre una investigació centrada en les preocupacions més clàssiques de l'Antropologia (la pràctica i experiència de les relacions de parentiu) i una altra marcada per processos de canvi (com ara la patrimonialització dels bens culturals i la terciarització d'una economia rural), no impedeix que de dues experiències tant diverses emergeixin dos dels trets característics de les obres d'en Joan Frigolé: el rigor etnogràfic i una contextualització històrica que serveix per connectar les realitats locals amb d'altres d'abast més transversal.

A continuació, l'article d'en Brian Juan O'Neill, antropòleg i membre de l'ICSTE de Lisboa des de fa més de tres dècades, ens ofereix una visió de les realitats galega i portuguesa (regions del Caurel i Tras-os-Montes, respectivament), des de les tradicions de l'Antropologia nord-americana i britànica. L'autor fa un recorregut pel seu itinerari formatiu, des de l'elecció dels seus estudis superiors a Nova York fins el seu doctorat a Londres, tot passant pel seu màster en Lingüística a Essex. Amb aquest itinerari ens descriu la visió que es tenia de les societats ibèriques des dels principals centres de producció antropològica, alhora que mostra els diferents factors que van anar marcant les seves anades i vingudes entre el treball etnogràfic, la reflexió teòrica i la pràctica docent.

Per la seva banda, Gavin Smith, professor emèrit de la Universitat de Toronto, se'ns presenta com un jove

antropòleg d'origen britànic, format als EUA i interessat en les societats llatinoamericanes, que va arribar a la regió alacantina del Bajo Segura durant els anys de l'immediat postfranquisme, tot just tres anys després de la mort del dictador. La seva adopció de l'Economia política nord-americana com a aproximació teòrica, i el seu interès conseqüent per les transformacions històriques de les relacions de dominació i de les lluites polítiques, el van fer ensopegar en un primer moment amb el silenci i l'aparent desmemòria que imperaven en una societat encara fortament marcada per les represàlies de la postguerra. Tot i els vents de canvi polític que semblaven bufar a escala estatal durant la transició a la democràcia, la societat local del poble de Catral romania condicionada per les divisions socials i les relacions de poder instaurades durant el règim franquista. Aquestes dificultats es van sumar a la pobra informació antropològica sobre la societat espanyola oferida per les tradicions antropològiques anglosaxones.

La secció d'articles originals es tanca amb el text del catedràtic de la UNED Ubaldo Martínez Veiga, qui ens proposa també un recorregut pel seu itinerari formatiu, des dels seus inicis com a estudiant de Filosofia, tot passant per la seva elecció de l'Antropologia i el seu descobriment del mètode etnogràfic durant una estada a l'Universitat de Columbia, a mitjans dels anys setanta, amb motiu de la seva participació en una recerca sobre un barri de Nova York. Més tard, retornat a Espanya i ja convertit en docent universitari, va aplicar el seu nou interès per l'Antropologia ecològica al seu primer treball etnogràfic, portat a terme a Astorga (Lleó). El retorn al país, però, no va ser definitiu, sinó que la trajectòria de Martínez Veiga es troba farcida d'estades internacionals (a Sri Lanka, els EUA, Austràlia, el Regne Unit...) que han suposat per ell un continu anar i venir de la realitat espanyola, alhora que una font d'idees teòriques. D'aquesta manera ha fet les seves aportacions a l'Antropologia econòmica, amb l'estudi de l'economia submergida, el treball domèstic,

l'agricultura intensiva i les migracions econòmiques. La seva tasca antropològica va adquirir especial notorietat arrel dels aldarulls racistes d'El Ejido, localitat on havia fet recerca prèviament. A banda dels seus assoliments en el camp de la recerca, Martínez Veiga repassa també els conflictes de tipus institucional que han marcat la seva trajectòria acadèmica, i en especial el seu estatus com a docent en el si de les universitats espanyoles.

Finalment, com ja avançàvem més amunt, completem el número amb la traducció al castellà de l'article "The Project in the Model. Reciprocity, Social Capital, and the Politics of Ethnographic Realism", de la catedràtica de la Universitat de Barcelona Susana Narotzky. El text es va publicar originalment en anglès l'any 2007 a la revista *Current Anthropology*¹, i ha estat traduït per Camila del Marmol i Pablo Romero, membres del Consell de Redacció de (con)textos. Es tracta d'una reflexió epistemològica al voltant de les implicacions de l'ús de certs conceptes per part de les Ciències Socials. Tot partint dels exemples de les nocions de "reciprocitat", "incrustació" i "capital social", Narotzky alerta de la importància de fer explícites les decisions conceptuals i terminològiques preses a l'hora de produir coneixement teòric, per tal de donar visibilitat a les agendes polítiques que inevitablement acompanyen qualsevol intent de descriure i analitzar els fenòmens socials.

Fins aquí el sisè número de (con)textos. revista d'antropologia i investigació social. Amb ell tanquem una etapa, iniciada a principis de 2007 per un grup de doctorands i doctorandes de la UB, que l'any següent va donar com a fruit l'aparició del primer número de la revista. En el si d'aquell Consell de Redacció originari, un espai d'aprenentatge i de treball sota la premissa del funcionament assembleari, es van produir llargues i fructíferes discussions al voltant dels textos que ens anaven arribant d'arreu. L'experiència ens va ajudar a canalitzar i posar en comú les inquietuds de l'etapa

1 Volum 48, número 3, pàgines 403-424.

pre-doctoral, a base de confrontar-nos amb la feina de tirar endavant una revista oberta a tota mena de temàtiques i enfocaments teòrics. Avui passem el testimoni a una nova fornada d'estudiants que, moguts per unes inquietuds que ens resulten d'allò més familiar, han decidit donar continuïtat al projecte de (con)textos. Els hi ho agraiem i els animem a gaudir de la tasca editorial tant com nosaltres ho hem fet.

[Abstract castellà]

Presentamos un número monográfico que incluye textos escritos por antropólogos de reconocido prestigio en nuestra disciplina, que repasan sus trayectorias para ofrecernos una visión de la Antropología ibérica desde los años setenta del siglo pasado. La efervescencia política y social de aquel tiempo marcó tanto el trabajo de los antropólogos autóctonos que desarrollaban su investigación dentro de las fronteras, como el de los extranjeros que llegaban atraídos por las especificidades de las sociedades ibéricas. Paralelamente, otros antropólogos han ido buscando respuesta a sus inquietudes intelectuales fuera del país, contribuyendo a la vez a la internacionalización de la Antropología ibérica.

[Abstract anglès]

This special issue includes several articles written by renowned anthropologists who, in describing their particular careers, provide interesting insights about Iberian anthropology since the 1970s. The political and social commotion of that time had an influence on the work of autochthonous anthropologists doing research within our borders. It also affected the ethnographic task of foreign scholars who were attracted by the particularities of Iberian societies. Parallel to this, some anthropologists, while travelling abroad in search for intellectual inspiration, contributed to the internationalisation of Iberian anthropology.





REVISTA D'ANTROPOLOGIA I INVESTIGACIÓ SOCIAL

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



© 2016, sobre l'article, Brian Juan O'neill

© 2016, sobre l'edició, Departament d'Antropologia Social de la Universitat de Barcelona

Aquest text i la seva edició estan subjectes a una llicència Creative Commons Reconeixement-No Comercial-Sense Obres Derivades 2.5 Espanya.

Podeu consultar una còpia de la llicència a:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legal-code.ca>

What links are there between fieldwork sites and the specific authors, texts, and theories which inspired the ethnographer before and after the stint? Here are some retrospective meanderings on two terrains studied in the 1970s – the Caurel mountains in eastern Galicia and north-eastern Trás-os-Montes in Portugal. Neither of these places seemed to fit anywhere within the expansive British anthropology of the Mediterranean dominant throughout that decade. These hamlets certainly looked nothing like minuscule, egalitarian rural paradises. Dual family structures, complex household dynamics, asymmetrical labour exchanges, alternative marriages, and rampant bastardy required a radically different analysis. Inspiration came from Goody's comparative sociology of Eurasian inheritance strategies and Bourdieu's practice theory. My earlier undergraduate work on realist literature and descriptive dissection now heard – following the fieldwork itself – a loud echo. Both Goody's and Bourdieu's rebel and pervasive hyper-critical spirits provided the spark.

[PRACTICE THEORY, CRITICAL ANTHROPOLOGY, FIELDWORK, GALICIA, PORTUGAL]

article

Practice Theory in Practice: Critical Anthropology in Galicia and Portugal in the 1970s

Brian Juan O'NEILL

Senior Research Fellow, CRIA (Centre for Research in Anthropology) & Full Professor, Department of Anthropology, University Institute of Lisbon (ISCTE-IUL).
bbb.oneill@sapo.pt

1. INTRODUCTION

This paper deals exclusively with a *link* between fieldwork localities on the one hand, and on the other, the theoretical pillars chosen by the ethnographer to analyze and interpret those localities prior to and following the fieldwork stint. In other words, we propose to focus on the quality and intensity of the tie between (a) the field site itself, and (b) the authors, texts, and theoretical orientations invoked, firstly in the choice of those fieldwork sites, and secondly in the posterior analysis and interpretation of the field materials collected.

This means that our tone must be ineluctably double, by virtue of treating the *scientific/academic* dimension of this complex process, without forgetting the ways in which this level was affected by another angle, more *personal and biographic*. The interweaving of these two dimensions – which Edward Bruner (1993) has called “the personal and the scientific” – is itself a fertile topic for discussion, and must be kept constantly in mind as we re-examine, retrospectively, our own biographical and academic selections of inspirational authors and works. The latter deeply affected

two of our own ethnographies in Galician Spain and Northeast Portugal in the 1970s. This kind of retrospection is not in itself an easy task (see a slightly shorter text of mine on these 1970s experiences in the Portuguese anthropological journal *Etnográfica* in 2014), and therefore we will try to delimit our landscape drastically in order to keep this task from turning into a wider and less controllable narrative journey into the last three decades of the 1900s. We propose to deal, thus, only with the decade of 1970, bracketed by two years beginning in 1968, and extending two years later, up to 1982. We will explain this bracketing in due time, but must clarify now that the 1980s saw developments of a very different order, so that the 1970s provide us with our major stage. Clearly then, this is emphatically *not* a personal account or reflexive narrative of the fieldwork experience, but rather an attempt to link this experience to concrete texts, authors, and theories.

Four places are strategically invoked: two of them concern academic training (New York and London), while the other two constitute field sites (the Caurel mountain region in Eastern Galicia, and the province of Trás-os-Montes in Northern Portugal). We try to establish a dialectic between New York and Galicia, firstly, and secondly between London and Trás-os-Montes, because in each case our field sites were intimately defined by American anthropology and then by British Mediterranean anthropology. Our final synthesis, or hybrid conclusion, was found – curiously enough – in neither of the latter theoretical panoramas, but rather in the newly growing Practice Theory of the French ethnologist/sociologist Pierre Bourdieu and the “comparative sociology” of the British anthropologist Jack Goody. This only occurred due to readings between 1979 and 1982.

So, we will be looking in detail *not* at ethnographic materials per se, *nor* theoretical schools in and of themselves, but rather in this case at precisely *how*, *when*, and *why* a particular ethnographer chose specific articles and books as inspirations for analyzing complex field realities. In my own case, this did not happen during the fieldwork itself nor prior to the

field, but well afterwards. In the 1970s, practice theory – which we today associate not only with Bourdieu, but also with such authors as Sherry Ortner, Anthony Giddens, Marshall Sahlins, or James C. Scott¹ – provided a novel and stimulating instrument which incorporated Marxist, Weberian, and post-structuralist views, without denying the significance of individual, actor-oriented perspectives focused on families and informal social groups and networks. Another perspective, deriving from Goody's wide comparative scopes on European and Asian patterns of marriage and inheritance, provided a different angle on the kind of household dynamics and strategies which I had observed in the field in Galicia and Trás-os-Montes. Both of these angles – practice theory and a Eurasian frame of reference on kinship patterns – served to solve a profound problem I tumbled upon in my Portuguese fieldwork: how to insert a village characterized by high bastardy rates and non-marriage into a Mediterranean anthropological frame? Nothing seemed to fit.

2. NEW YORK, 1968

Let us start in New York in 1968, amidst the May student revolt that also hit Paris and Berkeley. I had gone to a secondary school – termed a “Prep School” in New York jargon – because of its “preparation” of students for entry into Ivy League Colleges such as Harvard, Yale, Princeton, or Columbia. I finished in June of 1968, two months after the student protests had begun in May, entering Columbia three months later, in September, when the atmosphere had not significantly changed. I had started in Psychology, but quickly realized that the Columbia Psychology Department was dominated by B. F. Skinner's reductionist behaviourism, and had a rat of my own during my first year, whose “bar-press responses” I had to

¹ Due to the simultaneously semi-biographical and semi-academic nature of this text, not all the names I mention will appear in the Bibliography at the end; see the brief note inserted in that Bibliography.

chart on a graph linked to the rat's food and drink habits in its cage. The Department's hallways were filled with pigeons in cages, which made me almost vomit. During this first year I shifted to English and Comparative Literature, which was much more to my taste. In the second year, I began an interest in anthropology, particularly influenced by Robert Murphy and Morton Fried, and by my reading of Lévi-Strauss' classic travelogue *Tristes Tropiques*.

In the English Department, I was immersed in readings of authors such as Melville², Poe, Hawthorne, Faulkner, Twain, Proust, Camus, Stendhal, Cervantes³, Shakespeare, Rabelais, Kafka, Tolstoy, and Dostoyevsky. For some reason, I developed a preference for analysis of extensive realist novels, with particular attention to narrative styles, descriptive detail, and the concept of biographical trajectories. What I had learned systematically in my secondary school concerning the necessity for maintaining a *critical spirit* towards almost everything was echoed in much of this realist literature. I began a course on "Modern British Fiction" given by Edward Said⁴ but found the novels of Joseph Conrad (at that time) very boring, so I gave up after about 6 lectures.

Shifting to a minor in anthropology intensified in my 2nd and 3rd years of this 4-year degree. At this time, some of the prevailing currents in New York anthropology included Harris' cultural materialism, Murphy's structuralism, Fried's political anthropology and Chinese ethnography, and Arensberg's applied

2 Later (O'Neill, 1992a), I published an article combining literary and anthropological perspectives on the novel *Moby Dick*: Um Approccio Antropologico al *Moby Dick* di Melville Aurélio Rigoli (ed.) *Uomini e Culture: Antropologia delle Americhe*. Vol. I, Parte III (Due Mondi a Confronto: Acculturazione e Sincretismi) Génova: Edizioni Colombo (Co-edición del Comitato Nazionale per le Celebrazioni del V Centenario della Scoperta dell'America); 219-230.

3 I had a one-semester course on Don Quixote, taught by Prof. Karl-Ludwig Selig, dedicated to a chapter-by-chapter dissection of the novel.

4 Note that this was in 1969, well prior to the publication of Said's classic *Orientalism* (1978) a decade later.

anthropology, all of which I had some contact with.⁵ I was most influenced by the links between structuralism and folklore, and found in this area an echo of the literature I had read in the English Department. One of structuralism's origins, as I learned, was located precisely within linguistics. In my 4th year, and at the moment I had to decide where I would continue my postgraduate studies (in the U.S. or in Great Britain), I read a monograph on Portugal written by José Cutileiro⁶ *A Portuguese Rural Society* (1971), although I had no inkling yet that I would later do fieldwork in Portugal.⁷ What happened, though, at the end of my *licenciatura*, was a decision not to continue within the field of literature. But a brief biographical note is here in order, with a view to clarification.

Both my father and mother were anthropologists,⁸ and in the year I concluded my B.A. in English (major) and anthropology (minor), that is, 1972, they pub-

5 At this time, Nina Glick-Schiller was preparing her doctoral thesis on Haiti in this Department, but I had not yet met her. Joyce Riegelhaupt (1964) had completed her thesis on a rural area just to the west of Lisbon, but I had also not yet met her, nor was I at the time interested in Portugal.

6 Cutileiro was later to become my doctoral degree supervisor in London in 1973, but this was not planned by myself at this time in New York.

7 What I liked most in this book was the author's intensely ironic and sardonic dissection of Portuguese fascism within the microcosm of a small rural world in the southern province of the Alentejo, itself evidencing many similarities with Andalusia. Many years later, I presented a paper on this ironic literary style which made reading of this monograph so hilarious (O'Neill, 2001): *Evocação de José Cutileiro: Ironia e Humor na Monografia 'A Portuguese Rural Society', Colóquio Interdisciplinar Culturas Populares em Portugal - Séculos XIX e XX*, Évora.

8 My mother had obtained her B.A. in anthropology at Barnard College of Columbia University in 1946, and my father his doctorate in archeology in the Department of Anthropology at Columbia in 1962. In his preface to this thesis (O'Neill, G. C., 1962), my father included in his acknowledgements Alfred Kroeber and Charles Wagley. Conrad Arensberg was one of the members of his doctoral defense committee.



lished a book entitled *Open Marriage: A New Life Style for Couples* (N. & G. O'Neill, 1972), which rapidly became a bestseller, later being translated into 14 foreign languages. The attention my parents obtained from the so-called *mass media* at the time cemented the book as a critical view of modern American marriage, and as well as a volume of “popularized” anthropology. This book itself was the fruit of that momentous year, 1968. Based on interviews with hundreds of American urban and rural couples in the mid- and late 1960's, it proposed a “radical” new model of marriage derived principally from anthropological models interlaced with the humanistic psychology of Abraham Maslow.⁹ It was written precisely following the 1968 protests, in 1970 and 1971, also infused with a highly critical spirit.

I vacillated over continuing graduate study in Literature or Anthropology, my parents continually pointing out that the novelty and adventure of fieldwork in anthropology had much more to offer than research and teaching in English/American literature. I had not yet committed myself to anthropology, and so in 1972 departed for a one-year Masters' degree course in England at a rather unknown “red brick” university in Colchester, to the east of London. At the University of Essex, this masters' course was in the Sociology of Literature, coordinated by Stanley Mitchell, translator of one of Georg Lukács' classic works – *The Historical Novel* – into English in 1969.¹⁰ The course seminars were organized around sociological theories of literature, and included works by Lukács, Lucien Goldmann, and Pierre Macherey. Note that the realist tradition in literature within

9 Renewed interest in this book has now arisen in Portugal and Brazil (Silvério 2014), with particular reference to the notion of *poliamor* and the practice of swinging. My parents had already conducted interviews with couples in the USA who engaged in swinging in the 1960s (O'Neill N. & G., 1972).

10 Also available at the time in English were Lukács volumes *Writer and Critic* (1970) and *Studies in European Realism* (1972).

which I had already been immersed during my B.A. degree in New York reappeared here, but with a Marxist oriented angle deriving from the fields of aesthetics and a budding French structuralist literary criticism.

Purely accidentally, in conversations with two friends from Galicia at Essex (Alberto Meixide Vecino and Abel Caballero Álvarez) who were in their own masters' courses in Economics, I gained a keen interest in the mountain regions of Ancares and Caurel, as a potential fieldwork site for my thesis project on folktales.¹¹ Why folktales? Because they provided an ideal link between the domains of literature and anthropology. I proposed to do a collection of oral literature narratives in an isolated village, as a contribution to the field of the Sociology of Literature, but with a sociolinguistic and ethnographic angle, not merely a literary one.

What kind of references did I use, and from which academic traditions did they come? Let us first take a glance at the fieldwork site. What is certain now, looking back at this stage of my “immersion” in anthropology, is that a critical perspective, and an inclination towards minute detail, predominated long after my years of reading in English and American literature.

3. CAUREL, 1973

Three summer months in a small hamlet a few hours by foot from the town of Seoane de Caurel¹² in the province of Lugo provided enough materials to analyze in this masters' thesis. This first prolonged field stint of mine was carried out without the slightest training or preparation. I used what grammars of *galego* I could get

11 Via Abel Caballero, I later met Raúl Iturra of the Department of Anthropology at Cambridge, who had been researching another but very different rural community in Galicia (Iturra, 1980).

12 Some years later, I met Rainer Lutz Bauer (Bauer, 1983), who conducted research on this town.

hold of in Santiago de Compostela,¹³ before travelling by train to Monforte de Lemos, Folgoso del Caurel, and then Seoane. My principal contacts in Santiago were Xosé Manuel González-Reboredo at the Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, whose library I frequented assiduously and, slightly later, Xaquín Rodríguez Campos, of the Department of Philosophy and Social Anthropology at Santiago's University. The village I finally chose – Visuña – was extremely distant from any local towns, without electricity, and lost at the bottom of a deep valley. In my unconscious, just as the Boasian American anthropologists believed, I suspected that the more elderly villagers would have probably “preserved the culture” of the region in a more complete fashion.

I was totally taken by surprise, after a month or so of recording folktales, to find children to be my major storytellers. A section of the thesis was dedicated solely to Children's Tales, as one of the most interesting patterns I found was that of the endings of numerous tales in Castilian phrases, spoken by wild and threatening animals such as wolves and foxes. All other (domesticated) animals (sheep, goats, dogs) would speak Galician, as did the narrators. This pattern I saw as a symbolic reproduction of a *diglossia* situation (Ferguson, 1972), wherein Castilian served as the dominant language, and Galician as the dominated one. However, I had not been trained in linguistics, so my bibliographical references were limited. Some useful texts in English were Douglas (1968), Giglioli (1972), Fox (1968), and Sartre (1963), while others on Galicia included Arias (1963), Calero (1971), Montero (1966, 1973), Piñeiro (1967), Riego (1971), and Risco (1962, 1971). We must recall, nevertheless, that in Essex my recourse to references on Galicia was minimal, and even when in Santiago de Compostela briefly prior to diving into the Caurel region, there was little time for bibliographical research.

13 Calero, 1968; Grande, 1968; Instituto de la Lengua Gallega 1971/1972.



Valley of the *Serra do Courel* where the village of Visuña is located, showing one of its *barrios*, 1973. (All photographs by the author)



One of Visuña's peasant families, 1975.



Stove in my host family's kitchen, 1973.

Of course, at the time, the overall situation of the Galician language was quite bleak, as was that of the very peasant economy¹⁴ I had unwittingly immersed myself in within the

14 Beiras 1967, 1972; Miguez, 1967.





Sharpening a scythe with my host, 1973.

Caurel mountain range. Note that I had not arrived in Galicia with the slightest notion of the wider and growing anthropological literature on “peasant studies” in Great Britain, the US, France, and other countries.¹⁵ So I began studying what would some decades later be termed a *subaltern* population of peasants, dominated politically, socially, educationally, linguistically, and geographically. The animal tales I collected, in which these hierarchical relations were marvellously reproduced in symbolic fashion, thus served as a means of highlighting

15 My familiarity with this growing multi-disciplinary literature on peasants was limited prior to my later anthropological studies in London, although some key works were already cited in my thesis bibliography (Potter, Foster & Diaz, 1967; Shanin, 1971; Wolf, 1966, 1969).

local perceptions of social domination by the speakers of the Castilian language. During the three months I spent in Caurel, very little time was available for collecting or reading any relevant bibliography, and Lisón-Tolosana’s survey of the region (*Antropología Cultural de Galicia*, 1971) did not prove of much use. After the conclusion of the fieldwork, there was virtually no more time in Galicia to delve into bibliography, and I had to return to Essex in order to write and submit the Masters’ thesis in September of 1973.¹⁶ As I then transferred to London in October of 1973, this time restriction continued, limiting the bibliography of this thesis to a mere two pages (O’Neill, 1974).

In conclusion, what references and theoretical inclinations I possessed at the start of this first brief fieldwork stint were a mere amalgam of combined readings from four major fields: realist literary works (both in New York and Essex), preliminary training in American cultural anthropology, Marxist theories of aesthetics and literary criticism (in Essex), and my own individual idiosyncratic readings in folklore and sociolinguistics.¹⁷ Note that, in contrast to the later situation during my Portuguese fieldwork, *no specific author stood out as having had a profound influence on my thinking*.

However, I had been completely “converted” to the study of Northeast Iberian rural society. The experience of these three months in Caurel provided me with a sense of total identification with immersion fieldwork of the Malinowskian type (“speaking, working, feeling, and thinking like the natives”). It gave me a sensibility towards peasant populations in remote mountain ranges, command of the local language, a sense of having received intensely generous hospitality on the part of

16 Although the formal date of the degree (With Distinction) was 1974.

17 As mentioned earlier, these readings were piecemeal and a result of my disciplinary transition from literary studies to anthropology, incorporating authors such as Linda Dégh, Richard Dorson, Alan Dundes, J. L. Fischer, Vladimir Propp, Y. M. Sokolov, and Leon Trotsky.

the villagers¹⁸, and a feeling that I had comprehended the plight of this subaltern group and succeeded in “translating their culture” in however minimal a form in my masters’ thesis.¹⁹ And I also developed a severely *critical view* of the overall social situation of Galicia and the Galician language as marginal, subjugated, and dominated within a peasant, “underdog” population.

In short, the personal experience of the fieldwork was much more intense than any use or application of one or another author or theoretical stance.

4. LONDON, 1974

When in late 1973 I arrived in London, I experienced another form of culture-shock. British functionalist anthropology – still alive and well among part of the faculty of the London School of Economics and Political Science – was unspeakably boring. After an interview with José Cutileiro and Julian Pitt-Rivers, I was accepted in the doctoral program and attended a battery of courses and seminars coordinated by the latter two Mediterraneanists, as well as Ioan Lewis, Jean La Fontaine, James Woodburn, Peter Loizos, David McKnight, and Maurice Bloch. But

18 My social origins as a partially Hispanic American were of significance here, I think. While my mother was from rural Pennsylvania (with ancestors from Alsace-Lorraine in France and Baden-Baden in Southern Germany), my father’s father was an O’Neill from Puerto Rico who migrated to New York, where he met my father’s mother, who was from Écija in Andalusia. Practically bilingual, I learned Spanish with these paternal grandparents in New York, so my accent in Galicia was probably classified as sounding American but with a Hispanic note. A cousin of my father’s was a prominent figure in the field of psychology in Puerto Rico (O’Neill, A. M., 1978). Even today, when I vote by correspondence from Portugal in US elections, I always tick two “ethnic” categories: white or European, as well as Hispanic or Latino.

19 Two major articles which I later published contain the essence of my argument in this Masters’ thesis (O’Neill, 1984a; O’Neill, 1992b).

reading Africanist volumes such as Meyer Fortes’ *The Dynamics of Clanship among the Tallensi* put me to sleep in the library. I was developing an interest in doing fieldwork in a Southern European or Latin American region, and in terms of geographical coverage, only one of the four major branches of anthropology in London at the time was sufficiently interesting – the Mediterranean school. But this was a regional preference; in terms of theory, the Mediterraneanist group had its own dose of aridity. The four main thrusts in London anthropology at the time were; a) British functionalism, linked closely to the African colonial past; b) Marxist anthropology, with offshoots in Parisian structural-Marxism, and the newly formed London journal *Critique of Anthropology* (with which I collaborated)²⁰; c) an Indianist group; and d) the Mediterraneanist tendency, with strong links to Oxford. There was absolutely no kind of “Europeanist” group existent, despite isolated cases of individual ethnographers conducting research on European regions. So the geographical proximity of the Mediterranean was of interest to me, although the most attractive theoretical stances came from the Marxist and structural-Marxist camps. Mediterraneanist students were frequently seen as only half-baked anthropologists, not willing to go out to the field in the Third World; a repeated comment that I heard went along these lines: “You’re going to do ethnographic fieldwork in Portugal? That’s not real anthropology, but simply rural sociology!”

At the traditional Friday-morning seminar at LSE in 1974, I recall attending a whole semester of presentations revolving around Talal Asad’s polemic volume *Anthropology and the Colonial Encounter* (1973), some of which descended to shouting and screaming between followers of the functionalist school and partisans with Marxist leanings. Indianists and Mediterraneanists felt somewhat marginal to this crossfire. I certainly caught

20 The colleagues involved in these early years of the journal included, among others, Josep Llobera, Joel Kahn, Maïla Stivens, Anne Bailey, Steven Nugent, Victoria Goddard, and Nukhet Sirhan.



the spirit of the Marxist critique of functionalism and structural-functionalism, echoed in the generally critical angle of many (if not most) of the articles in *Critique of Anthropology's* early years.²¹ But Mediterranean anthropology – due to its obsession with the (supposedly) universal values of *honour and shame* – as yet provided no specific author for me to identify with, apart from my supervisor José Cutileiro (whose monograph stimulated me more for its literary style than its theoretical orientation). I simply could not seem to situate the hamlet I studied in Caurel within this Mediterranean framework. Although in 1973 and 1975 I sensed the vibrancy of this challenging new area of anthropological studies of the Mediterranean (John Davis' volume *People of the Mediterranean* confirmed this slightly later, when it was published in 1977), there occurred no “click” of profound identification with any particular author or theoretical stance. The whole world of literary realism (and structuralism) in which I had been so immersed in New York and Essex seemed to have vanished into thin air.²²

Things changed radically in the spring of 1974. Two developments were significant, the first having to do with readings and the second with political transformations in Portugal. In the Museum of Mankind's library in London, I came across a book which had a decisive influence on my choice of fieldwork locations – António Jorge Dias' *Rio de Onor: Comunitarismo Agro-pastoril* (1953). This monograph, influenced by Ruth Benedict's concept of the “Dionysian personality”, dealt with a village social organization similar to that studied in Central and Northern Spain by Joaquín Costa and José María Arguedas²³, termed *colectivismo agrario*. This isolated vil-

lage in the Northeastern Portuguese province of Trás-os-Montes, on the border between the district of Bragança and the province of Zamora, captured my fascination. One of Dias' chapters referred to an entire region, between Rio de Onor and the provincial city of Chaves, characterized by forms of *comunitarismo*, or collective hamlet and village structures owned and repaired by corporate groups of families. The *conselho de vizinhos* was an echo of the Spanish *consejos de vecinos*. In fact, I recalled (although I had not studied these structures closely) similar elements in Caurel. I had seemed to come upon a region where my prior experience in Galicia might become an advantage, in both geographical and linguistic terms.

My fascination increased. Why was Dias' monograph not translated into English? How many Mediterranean anthropologists had any inkling that such collective communities existed in Northern Portugal? Could these villages and hamlets be in fact characterized by such idyllic egalitarian structures, expressing a kind of archaic rural “democracy”? These kinds of queries occurred to me as I read on and on. While Fortes' dull monographs on Africa put me to sleep like aspirins, Dias' writings on these isolated pockets of collectivism acted like espresso caffeine. I became jittery and impatient to begin another stint of more prolonged fieldwork, either in Caurel once more or alternatively in Northern Portugal somewhere near Rio de Onor.

The second development erupted in April of 1974, with Portugal's Carnation Revolution. From my student residence hall in Bloomsbury, this entire process might have seemed quite remote, had it not been for my reading (by subscription) of the Portuguese weekly newspaper *Expresso*. The 25th of April²⁴ brought a

21 I myself exhorted a highly critical view of Cutileiro's monograph in a jointly written article in this journal (O'Neill & McAdam Clark, 1980).

22 My Portuguese supervisor sensed this, and in one of our tutorials emitted the following sardonic comment, referring (in the abstract) to British anthropologists: “So, Brian, you left the great authors of world literature for these b.....s !”.

23 I had not yet read these authors, nor at this early stage the monographs on similar communities in Central Spain by Susan

Tax Freeman and Ruth Behar, or James Fernandez' works on Asturias, although I had read the latter's 1966 article on folklore and nationalism (Fernandez, 1966). See also, although much later, António Medeiros' comparative research on Galicia and the Minho province in Portugal (Medeiros, 2006a, 2006b, 2013).

24 As I conclude this text in Lisbon, on 25 April 2014, commemorations of the 40th anniversary of this significant event are under way.

definitive end to the colonial war involving five former Portuguese colonies in Africa, and to the authoritarian regime of the New State (*Estado Novo*) headed by Salazar and Caetano. This was an extremely interesting process to watch from afar in London, but gradually I came to formulate an alternative research project in Portugal which might be carried out within this highly refreshing and stimulating “revolutionary” context that seemed to be budding. Note that the Franco regime in Spain was still in power; although the similarities between the regions of Trás-os-Montes and Caurel were striking, this new overarching factor linked to the political climate was particularly influential in guiding my choice and preference of future fieldwork towards Portugal rather than Galicia.

So, come 1975, during our LSE “pre-fieldwork seminar”, I prepared two places for fieldwork simultaneously. As time went on, and as I awaited various requests for funding for a year’s fieldwork in both Galicia and Portugal, I precipitated the situation and returned to Caurel to begin a longer stint of ethnography. I returned to the same village and the same host family, but was in Santiago at the time Franco’s regime fell. In February of 1976, I received a letter confirming a grant from the International Section of the Calouste Gulbenkian Foundation for fieldwork in Bragança, near Rio de Onor. This letter caused me a dose of anguish, as I balked indecisively for more than a fortnight, unable to decide between remaining in Caurel (where things were going well again) or shifting my trajectory and crossing over into Portugal, to study the region characterized by *comunitarismo*. Later on, in the aftermath of Franco’s regime, the Caurel mountain range was renamed Courel.²⁵ The 1916 poem by Robert Frost – “The Road Not Taken” – was fresh in

25 At this time, in February of 1976, I had just presented two sessions in the Seminario de Etnografía y Folclore co-organized by Xosé Manuel González-Reboredo and António Fraguas Fraguas at the Instituto Padre Sarmiento de Estudos Gallegos (Comunidades Campesiñas da Serra do Caurel and Contos Populares de Lugo).

my mind, as I tended towards the more adventurous, more difficult task of learning yet another language (although one not very distant from *galego*) and moving to Portugal. The fact of obtaining funds was an important factor, but not a decisive one: the national political context in Portugal still constituted an inviting field, as did the theme of rural collectivism.

The years in London from 1973 to 1975 thus saw a definitive shift from literature into anthropology, via the accumulation of a new layer of British social anthropology on top of my earlier partial training in American cultural anthropology. This process was accompanied by the continuation of a critical spirit, particularly with regard both to the limitations of functionalist ethnography as well as the incompleteness of the “Mediterranean” ignorance of Northern Iberian communities.

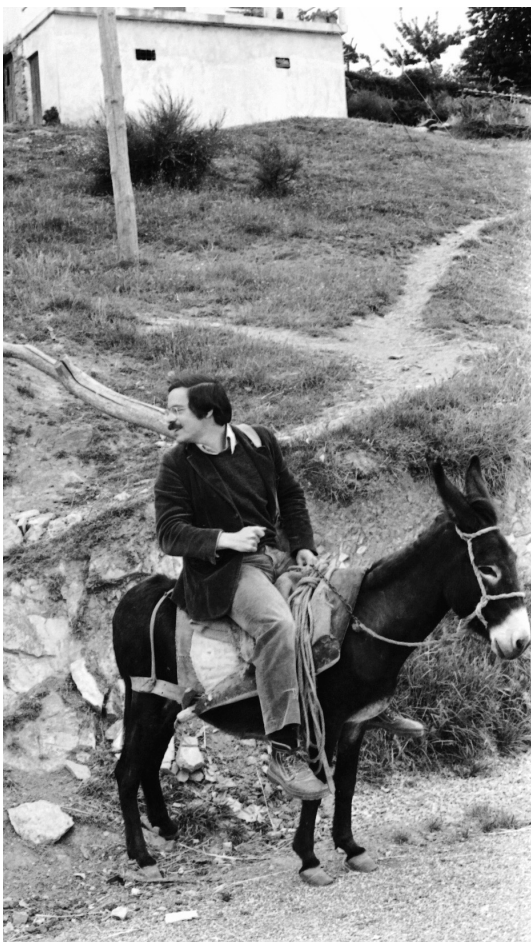
5. TRÁS-OS-MONTES, 1976

At first sight, the field location I chose in Trás-os-Montes – in the municipality of Vinhais, forming part of the district of Bragança – exhibited many characteristics reminiscent of Caurel. This area, now the National Park of Montesinho, is just south of Verín, and close to A Gudiña. Agriculture, livestock, altitude, landscape, and house structure looked remarkably similar. My interest in oral literature had not disappeared, but I found little to record, so my attention turned to the *tornajeira* tradition of reciprocal labour, or *entreajudá*, which I had already observed in Galicia. *Tornajeiras* constituted unpaid exchanges of work between families, and occurred predominantly during the summer harvests and the winter pig-slaughter (*matança do porco*).²⁶ But I rapidly came to realize that at these occasions, apparently egalitarian in nature, the extremes of the social hierarchy exchanged very unequal amounts of labour and time. The rye threshings (*malhas*

26 I later published an extensive analysis of these pig-slaughters (O’Neill, 1989a), which I had little space for in my 1982 Ph.D. thesis.



de centeio) of wealthy *proprietário* families might last almost two days, whereas a threshing of a poorer *jornaleira* would take only an hour or two to execute. Yet each household would normally only send one helper to the others. These imbalances and inequalities fascinated me, and I quickly realized that the level of *comunitarismo* evident in this hamlet of less than 200 inhabitants was qualitatively different from that I had read about in Rio de Onor.²⁷ Hierarchies and inequalities seemed to pop up everywhere, rather than egalitarian, supposedly democratic practices.



The author near the entrance to the Northern Portuguese hamlet, 1976.



Lareira in a middle-level *lavrador* household, 1976.



Unmarried elderly peasant, 1976.



Threshing work-party (*malha*) at which unequal *tornajeira* labour exchanges took place, 1977.

27 A session with the Portuguese ethnologist Benjamin Enes Pereira, in the Museu de Etnologia in March of 1976, with detailed maps of this region between Bragança and Chaves, helped me select a number of possible hamlets for study in the area.

The linguistic scene was a struggle. Even though I spoke both *galego* and *castelhana*, learning rural Portuguese to fluency took about a year. I began by transforming my *galego* into Portuguese, but

even so, as the villagers spoke so much about local fields and animal names, and cursed a lot, it was only in the second year of fieldwork that I began to feel confident. Later on, in Lisbon (see Conclusion below) I was systematically ridiculed for my Trás-os-Montes accent, which took some time to lose; friends told me to “stop speaking Portuguese as if you were in the 18th century”, or to avoid “speaking Portuguese like a country bumpkin”. Clearly, the geographical isolation of the hamlet crystallized a certain accent and specific grammatical habits, which I could not yet distinguish from standard national Portuguese.

Now, a second aspect of social life began to take the spotlight very quickly, as the agricultural activities abated in the winter of 1976. Long interview sessions at night provided hours of genealogical recordings. I had never dreamed in New York, or even less in London where I detested most of the arid kinship studies that I had to read, that marriage and family structures could become so captivating. Perhaps a taste of these structures was already visible in Caurel, but the time-span of three months there (even augmented by another few months in 1975) did not provide sufficient intimacy to delve into this dimension. Four elements caught my attention: a) a double conjugal system, in which formal church marriages were limited to a select few in the hamlet, alongside a wide array of “informal” unions, concubinage, civil marriage, and temporary liaisons²⁸; b) a high rate of male and female celibacy²⁹; c) the *natolocal* post-marital residence of various villagers for periods of up to 15 years³⁰; and d) a strikingly high

28 I was later to contextualize this double marriage system within the scope of Duby’s research on medieval marriage, and Goody’s analysis of European marriage patterns.

29 I had not yet read Bourdieu’s classic 1962 article on “célibat” in Southern France, later reissued as *Le Bal des Célibataires* (2002a) and translated into English as *The Bachelors’ Ball* only as late as 2008.

30 This form of residence – described for Ireland by Fox, Rio de Onor by Pais de Brito, Central Spain by Freeman,

rate of illegitimacy.³¹ This last aspect haunted my genealogical diagrams, as I had to design a specific form of illustrating so many half-brothers, half-sisters, unknown fathers (*pais incógnitos*), and *zorros*. *Zorro*, or *zorra*, was the term reserved for a bastard never recognized juridically by her/his biological father.³²

What all this information brought about in my second year of fieldwork was the perception that, in fact, I wasn’t actually studying “kinship” at all. At least not in the abstract. The entire hierarchical system of social groups – or social classes if you will – was intimately interwoven with this pattern of *two separate but interlocking marriage domains*, one characterizing the wealthier households and the other predominant among the day-labourers. So, actually, I had stumbled upon a sphere of bastards, concubines, servants, and shepherds which served to support and uphold the hamlet’s social hierarchy itself. This was kinship plus inequality.

Did I find any help within the suitcase of monographs I had brought with me, and which sat beside my straw-filled pillow in my minuscule room? No. In fact, I tried very diligently not to read any of that literature, which included volumes like John Davis’ *Land and Family in Pisticci* (1973) and John Campbell’s *Honour, Family, and Patronage* (1964). The Mediterranean, with its nuclear families, early marriages, absence of bastards, and among the Ashanti by Fortes (see O’Neill, 2011) – consisted in the continued residence of the bride and groom in their respective parents’ households, the groom only sleeping in his wife’s parents’ house at night. All meals, and all daily work, were dedicated by the bride to her natal household, and by the groom to his natal household.

31 Over 11 decades in this hamlet, 47 % of baptisms were of bastard infants.

32 Later on, in the early 1980s, João de Pina-Cabral and I exchanged views on these patterns of illegitimacy, which also characterized the rural region of the Alto Minho where he had conducted fieldwork (Pina-Cabral, 1986). Shortly afterwards, in an article of mine entitled *Dying and Inheriting in Rural Trás-os-Montes*, I emphasized the link in Vinhais between bastardy and the regions strict practice of post-mortem inheritance (Pina-Cabral, J. de et. al., 1983).



neolocal residence, and obsession with honour and shame, seemed anathema to this strange and curious hamlet and its weird marital customs. Nothing seemed to fit anywhere. I became seriously confused and alienated. But I pushed on, taking down genealogies of virtually every household and confirming the illegitimacies with documentation in the Parish Registers and the Civil Registry Office in the local town, Vinhais. This historical research took more than half a year to complete, as I could not photocopy the volumes but rather had to copy the information by hand. This “underworld” of informal unions, bastards, fleeting romances, and hidden relationships was so fascinating that I tried at one point, on enormous graph paper, to sketch out all of the clandestine amorous links in the hamlet with several colours. This proved so difficult and labyrinthine, that I had to abandon the task. But the query remained and hung over my head throughout the rest of the fieldwork: how am I going to make any sense out of all of these Caribbean-style single mothers, absent (or merely nocturnal) fathers, and their bastard children?³³

I procured some kind of explanation for all of these patterns within the forms of social reproduction of households, via practices of inheritance and succession to the role of “household head”. This was not an easy task, but just as in the case of illegitimacy, villagers talked quite naturally about the matter. It became very clear that bastards were excluded from inheritance, at least if they remained unrecognized by their father. Equal partition was the rule, although indirect practices of favouritism for one or another child did occur. There was no tradition of primogeniture in the region, and no preference for men over women. So what I concentrated on was the timing of the first

marriage of a daughter or son in wealthy and middle-level households; here the first to marry usually obtained a privileged position in the family, leaving all other siblings in a dilemma, which led either to their leaving (emigrating or marrying out) or remaining celibate (which did not prevent them from having children within the “parallel world” of non-marriage). Later, I was to term this a definite and conscious *strategy*, but at this point in the fieldwork the word did not occur to me. In other words, practically half of the hamlet lived somewhat removed from formal marriage; a small minority was selected as privileged heirs to the household line, albeit never in a purely juridical fashion. Although I did not use the term in my thesis, retrospectively now, the hamlet looked (metaphorically) at the time collectively very schizophrenic or bipolar.

I was lucky to have been able to extend my funding beyond the first year, which meant corresponding with my supervisor concerning the value of staying another year or not. As José Cutileiro had shifted his career from anthropology to diplomacy at this time, Peter Loizos – now a Mediterraneanist specializing in Cyprus, and later visual anthropology – became my supervisor; my lengthy reports on the fieldwork led him to encourage staying longer, so my total fieldwork stint reached two and a half years. During this second year and a half, much of my historical research was done, and I went a few times for library research to Porto and Lisbon. Contacts with other anthropologists, whether Portuguese or foreign, were scanty. As I stayed so long, and (as was the case in Caurel) as hospitality was so contagious, villagers repeatedly urged me simply to stay, and marry the schoolteacher or the priest’s sister (also a schoolteacher), despite both the latter being in their mid-40s at the time (I was 27). The day I left I must have carried about 7 bags full of *fumeiro* in the departing bus, next to which two elderly village women wiped tears from their eyes. In fact, the return to London was so traumatic, so depressing, that I had to extirpate the reverse culture-shock from my system by writing about it. In the Portuguese translation of

33 Any fear of being a kind of retrospective voyeur was dissipated immediately, as I came to realize that all of these relationships – even in the priest’s and the Church’s eyes – were perfectly “natural” or doxic to the inhabitants, never constituting any form of shameful, repressed, or reprehensible behaviour.

my thesis (1984) I included a final essay entitled “Carta de Regresso a Londres”, in which I tried to document the profound sensation of loss, nostalgia, and distance following such intense and humanly rewarding years within such a welcoming community.

Continuities with the past? I felt like Stendhal’s mirror, slowly passing across a landscape, registering the blue sky as well as all the mud on the road below. I had turned into a realist observer, minutely dissecting the tiniest and least visible details of hamlet life. Had my critical spirit disappeared? To the contrary. Although I had no inkling that all my queries and perplexities concerning the dual marriage system actually did have a logical explanation, my impulse was simply to collect sufficient materials, and as rigorously as possible, to be able later to analyze the system in retrospect. What I ended up doing was to ask carefully directed questions at key moments to selected villagers.³⁴ I became hyper-critical of Mediterranean anthropology, which seemed to have ignored such regions. I was also critical of peasant studies, which seemed to have relegated to oblivion these simple “smallholding peasants” who – in contrast to the conflict-ridden communities of Southern Portugal, Southern Spain, and Southern Italy – never struck, never rebelled, and never revolted. Had they simply, in Gramsci’s terms, been subtly but successfully duped into hegemonic indifference? When earlier in 1975 I communicated to my first supervisor my intent on conducting fieldwork in a Northern Portuguese region, he responded dryly: “Is anything interesting happening up there? Wouldn’t *any village or hamlet*, however isolated, be intrinsically of interest to study during a period of social transformation?”

34 This kind of questioning sadly ignored for decades in anthropologies methodology manuals has now been more consciously codified by Devillard, Mudanó & Pazos (2012). See also O’Reilly’s comment: “One of the beauties of ethnographic research is that as you learn you ask more questions and as you ask more questions you learn different things that send you off in different directions. The key is to be flexible” (2005:181).

6. STRATEGIC CHOICES AND INSPIRING AUTHORS

Once the fieldwork period in Portugal came to an end, in September of 1978, clearly an entirely new and different phase was inaugurated. The British commonly term this the (usually) alienating stage of “writing up”.³⁵ The four consecutive years following this shift back to London, culminating in the defence of my thesis in September 1982, effectively closed the decade of the 1970s.

What followed – from my move to Portugal in 1982 as a research assistant in the Calouste Gulbenkian Foundation and in 1984 to the Institute in which I still teach today³⁶ – constituted a qualitatively different phase. Delving into this phase would take us onto another plane of analysis altogether, involving another decade and the anthropological world in Portugal as a whole. So let us concentrate on our central theme – practice theory – and precisely how I came upon and used this theory during this final four-year phase spanning the transition from the 1970s to the decade of 1980.

I have strategically chosen two terms to guide these quasi-conclusions: *strategic choices* on the one

35 Writing up suggests to me a caricature of an anguished ethnographer facing a desk and floor of chaotic, disorganized fieldnotes, photocopies, photographs, maps, sketches, and other assorted aids collected and hoarded during the fieldwork stint. Although I never queried colleagues or teachers about the term at the time, I am fascinated by it now: writing “up” must have meant turning this chaos into some kind of (illusory?) order, from the lower level of documents spread out on the floor. Bearing in mind my literary inclinations, I wonder what writing down might have meant.... I wrote this note prior to coming upon Karen O’Reilly’s marvelous book on fieldwork *Ethnographic Methods* (2005), in which both the phrases writing down and writing up are meticulously treated, in a novel and attractive fashion (O’Reilly, 2005:Chapter 8).

36 The University Institute of Lisbon (Instituto Universitário de Lisboa), formerly termed ISCTE (Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa).



hand, and on the other, *inspiring authors*. Not that it is intrinsically useful simply to hierarchize or classify authors whose reading had varying effects upon our own work. But it might be helpful to apply the microscope to two books and two articles that had an electric effect, and which served to guide practically the entire structure of a thesis and a future book.

One might apply a concentric model, somewhat akin to Evans-Pritchard's famous circles denoting the ecological and mental conceptions of the Nuer world in 1940. Firstly, we might think of an entire array of conjuncturally useful references, from the most obscure local document photocopied to published articles and books, whether in English or Portuguese. Secondly, a narrower circle would include works which proved highly fruitful and provided some degree of stimulation. Finally, an "inner circle" refers to works which played a key role in inspiring our thinking and our ordering of field materials. Sometimes, these inspiring texts – or inspiring authors – can turn the tide of suffering which can characterize the process of *writing up* into the playfulness of a game. This is what happened to me. Let us see briefly precisely how.

Two points are of import here. At this time, and despite a year of French at Columbia during my college years, my command of the French language for reading purposes was minimal. When I began teaching at ISCTE in the mid-1980s, I found most of my undergraduate students had much more advanced reading skills in French, so I panicked. Luckily, in 1989 I obtained a Bourse de Haut Niveau from the CNRS for a two-month teaching and research visit to the Université de Paris X at Nanterre, where I collaborated in courses administered by Georges Augustins. Following that stint, I became reasonably fluent, and never again read anything in French as slowly as before. In this year, a major book by Augustins was published³⁷, which I was quite sad had not been published a decade earlier. Augustins'

37 *Comment se Perpétuer? Devenir des Lignées e Desins des Patrimoines dans les Paysanneries Européennes*. Nanterre: Société d'Ethnologie, 1989.

synthetic comparative analyses of patterns of succession and inheritance within peasant households in Europe produced a loud echo in my Portuguese materials from the 1970s. But the important point is that, at the beginning of the decade, while trying to "write up" in London, my receptivity to French anthropological writings was still virtually nil.

The second point concerns the persistence of difficulties in trying to insert my materials within a Mediterranean regional framework. Either the hamlet I studied was located well outside the Mediterranean world, or its situation was severely marginal. Reading and re-reading Pitt-Rivers (1963), Peristiany (1966), Campbell (1964), and Davis (1977) only highlighted the difficulty of shifting our views to a more Central European mountain context, with comparisons extensive to the Pyrenees, the Alps, and even the Himalayas. This dilemma prodded me to delve more deeply into what was beginning to be termed a kind of *historical anthropology*, with a more European-oriented vision. Authors like MacFarlane, Laslett, and Berkner offered a range of methodological and theoretical angles of much more fruitful application to the peasant households I had analyzed. Even Laslett and Wall's diagram system for the annotation of internal household structure (1972), with all of its drawbacks, was highly useful for plotting out every one of the 57 families I had mapped out genealogically. However, Laslett himself was stupefied at the extremely high rates of illegitimacy I had documented, and his theoretical framework (highlighting the "bastardy-prone sub-society") could not sufficiently explain the patterns I was struggling to understand.

I found, therefore, a convenient and partially conclusive alternative to the Mediterranean framework within both these historical and demographically oriented works, as well as within the Oxford monographs of Cutileiro³⁸ and Lisón-Tolosana on Portuguese and Spanish communities. I had not read, prior to fieldwork in Portugal, the first edition of Lisón-Tolosana's *Belmonte de los Caballeros* (1966), so its impact on my 38 I refer here to the aforementioned A Portuguese Rural Society (1971).

writing was significant, particularly for the author's microscopic analysis of local social groups, and its use of the "generational model" of Julián Marías. Although close to the Mediterraneanists, neither Cutileiro nor Lisón were obsessed with the honour/shame nexus, nor indeed viscerally at all with a Mediterraneanist worldview. Crucial to my own work were their incorporation of local (and national) historical materials, even though these were of a different nature from the Parish Registers so fruitful to me in Northern Portugal. At the time, I had not consciously registered yet that both authors constituted excellent examples of what later became referred to as "native anthropologists".³⁹ Both had adopted – or in their own words, impersonated – the style of a British ethnographer "looking back" or looking obliquely at their own natal communities in Spain and Portugal, as it were, through the looking-glass of the Oxford anthropological monograph. For some reason – was it actually literary? – Both of these books seemed to me to have penetrated much more deeply into the social life of the rural worlds they analyzed.

Of course, these two studies were quite different from an array of American "community studies" of Mediterranean and European rural villages available in the 1960s and 1970s. So the utility of these sometimes myopic descriptive portraits of Italian, Greek, or French towns was limited, and the limitations of defining what the "community" itself was, crept up on me as I read in a comparative fashion. In a subtle fashion, I felt unconsciously a sort of distance from these North American community studies. For some typical examples, see the monographs of Wylie (1957), Banfield (1958), Friedl (1962) or Lopreato (1967). The edited volume of Potter, Foster, and Diaz (1967) contains a

39 Three key articles that come to mind here are Narayan (1993), Mascarenhas-Keyes (1987), and Zulaika (1995), although Cutileiro himself had made an early contribution to this problematic (1973) and, even earlier, Srinivas had focused on the problem in his own case in India (1966).

comprehensive treatment of community studies in peasant contexts, with particular attention to American authors. Slightly later, of course, Benedict Anderson gave an entirely different meaning to the term *community* in his classic formulation concerning *Imagined Communities* (1983).

And now we arrive at the "inner circle" of entirely central texts and authors. Two specific books were absolutely decisive here, along with two articles. The first of these was Jack Goody's *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain* (1976), which, curiously, no-one in London at the time seemed even to notice. What had caught my eye slightly earlier, in an article of Goody's (1970) about vertical and lateral inheritance in Europe and Asia, was his use of the concept of "strategies of heirship" in rural regions of the zone he had begun to term *Eurasia*. This wide comparative view of the Eurasian continent was quite novel, and I read no other works at the time which applied such a comprehensive (today we would say "global") angle on European village communities. I had indeed seen in the Portuguese hamlet precisely how these strategies of heirship worked in practice. When I – a simple graduate student beginning to "write up" my field materials – spontaneously expressed my enthusiasm for the book, an Africanist functionalist professor hastily commented that it was "a simply horrendous volume, and badly written at that". She was clearly incapable of shifting her outdated theoretical orientation towards what Goody termed his style of *comparative sociology*. The comment at first sight shocked me, but I quickly dismissed it as a hopeless affirmation of parochial, empiricist positivism. I did not, however, go on with a more exhaustive reading of Goody's further works on mortuary practices in Ghana, literacy, or critiques of the notion of the savage mind.

The key factor here was the *click* verifiable between Goody's formulations in *Production and Reproduction* and my own fieldwork materials. Now, we must note that much later on (actually, only in 2008!), I came upon a highly revealing article of his in which a totally heterodox



opinion of ritual was taken (Goody 1977), indicating his profoundly rebel stance vis-à-vis his colleagues at the time. Also, and following the publication of his *The East in the West* in 1996, all the way up to now in his latest volume *The Eurasian Miracle* (2010), the author's iconoclast and hyper-critical views on the West's theft of numerous Oriental cultural patterns and developments has captured my attention. Goody has now become – not only within anthropology but also the rapidly expanding multi-disciplinary field of *global history* – a sort of devil's advocate for a globalized birds-eye view of the cultural history of Eurasia.⁴⁰ What I seek to emphasize, though, is firstly that this rebel streak in his writings is a relatively recent phenomenon, and, secondly, that at the start of the 1980s *only one book* was sufficient to provide crucial clues and theoretical stimulation for the writing of my thesis.

A second click then occurred when – during my readings of some of the *Annales* social historians – I came upon the 1976 English translation of an article by the French sociologist Pierre Bourdieu entitled “Marriage Strategies as Strategies of Social Reproduction” (1972a). I had read two texts by the same author – one on the Kabyle house, and the other on Algerian peasants' concepts of time – neither of which had caught my attention in particular. But this piece, with its microscopic enumeration of economic, monetary, symbolic, and psychological factors invoked in Southern French marriage and inheritance practices, hit a note of comparative relevance with my Portuguese data. Specifically, the concept of *strategies* captivated me (echoing Goody's strategies of heirship), and I read the analysis of peasants' obsessions with the transmission of their households, landed property, money, and symbolic capital (name, prestige, honour) with bated breath. Note that I read French very haltingly at this time, so only some months later came upon the author's monumental article preceding this

40 See, for instance, the two important and polemical volumes *The Theft of History* (2006) and *Renaissances: The One or the Many?* (2011).

one, entitled “Célibat et Condition Paysanne” (1962), which I read very slowly. As was the case with Goody's 1976 volume, here I found another anthropologist (the “early” Bourdieu, more a philosopher and ethnographer than a sociologist) who did *not* fall into the trap of interpreting a rural European community as necessarily Mediterranean in nature. This was crucial for my readings. Finally, with Goody's book and these two articles on Southern France, I had come upon theoretical frameworks which removed me from the Mediterranean panacea.⁴¹

A third click occurred upon reading of the same author's *Outline of a Theory of Practice* (1977 [1972b]), which I came upon totally by accident. A small number of thesis-writers in our Department at the LSE decided to create a reading group, which met every fortnight, and spontaneously pooled our readings of selected volumes that had recently appeared on the scene. Two aspects immediately struck me about this book: its emphasis on the inequalities and imbalances in the exchanges of agricultural labour-time (*thiwizi* in Algeria), and its highlighting of the multiple strategies involved in marriage practices. Note that at this time *practice theory* as a coherent body of concepts was just becoming solidified; I had not yet read in French the author's *Le Sens Pratique* (1980), and the *Outline* had only been published in English translation a few years earlier, in 1977. Now, also of import in the volume were the concepts of *domination*, *social reproduction*, and *tempo* (the musical rhythm of actors' performances and manipulations of rituals). I was not particularly attracted to the idea of *habitus*. But what also seemed quite novel in the book was the sense of “action” and volition in the notion of marriage strategies. Action theory, or processual theories, were

41 Note that there was no coherent Europeanist anthropological school at this time, despite a steadily growing body of ethnographic literature particularly on Southern and Eastern European regions. But this is another story, with little space to develop here...For example, Jackson's important edited volume of 1987 (*Anthropology at Home*) had not yet been published.

not yet so clearly enunciated.⁴² All of these elements in this volume rang bells with the Portuguese materials on bastardy, marriage patterns, celibacy, and the social reproduction of rural households.⁴³

But more important than these ethnographic similarities, in my retrospective view, was the *hyper-critical spirit* that characterized Bourdieu's writing style. This is a crucial point. On virtually every page of the book, I had underlined phrases or jotted notes in the margins, frequently mentioning parallels with Portugal. Yet it seemed that I was writing in a sort of vacuum, with the functionalists, the Indianists, and the structural Marxists still battling it out in seminars at the LSE. The Mediterranean camp fast concluded that my materials were quite distinct from their honour/shame and patronage obsessions, while the Marxist tendencies showed a partial, albeit receptive, attitude towards some of Bourdieu's ideas. As we know, Bourdieu's works were published with a time-lag in the USA and Great Britain, as Müller has noted, in her excellent obituary (Müller, 2002), so there were not many of his other texts available in English for me to extend upon. We might distinguish here between an array of later works in France about the author⁴⁴ and a series of volumes on his work in English.⁴⁵ And following his death in 2002, a shower of reviews highlighted the importance of his *oeuvre*.

42 See Barnard's later volume, particularly Chapter 6 "Action-centred, Processual and Marxist Perspectives" (2000:80-98).

43 See my own later publication specifically focused on Bourdieu and some of his theoretical applications in Portuguese rural society (O'Neill, 1989b). The definitive work in Portugal on Bourdieu's work is the volume compiled by Madureira Pinto and Borges Pereira (2007).

44 This now long list might include overall surveys of Bourdieu's work Accardo & Corcuff (1986), Bidet & Leneveu (1996), Caillé et. al. (1992), Corcuff (2004), Encrevé e Lagrave (2003), Hong (1999), Pinto (1998) or Pinto, Sapiro & Champagne (2004) as well as such critical attacks as that of Verdès-Leroux (1998).

45 Some of these are: Grenfell (2004), Lane (2000), Robbins (2000), Shusterman (1999), and Swartz (1997).

But my key point here is less concerning practice theory *per se* as one among many anthropological theories today, and more about the impact that *this early phase of practice theory evident in the 1977 volume of the Outline* had upon my thesis writing. I suspect that my reading of this book transformed the writing of this thesis from agony into a game. A whole series of formerly chaotic, labyrinthine elements seemed immediately to fall into place. I suspect that my literary realist vein was somehow resurrected by this book, and my own critical spirit heightened by Bourdieu's own critical view of everything and everyone. Contrary to many critics of the author's work as a whole, I believe that this early work (1962, 1972, 1977) incorporated an action-oriented theoretical stance which did *not* stop at the "objective" level of descriptive analysis, but went onto another plane – the "subjective" individual strategies and steps taken by *social agents* in the social arena. Far from becoming a pessimistic realist portrait of Stendhal's mud, the author's microscopic dissection of choices, strategies, dispositions, and orientations evinced a growing theory centred upon the actors' (or agents') potential moves within a specific legal and social context. Escaping from Durkheim, it subtly interweaved Marx with Weber.⁴⁶

Can we really be so influenced by one sole book? Why not? Like Goody, Bourdieu was a rebel. Despite his sometimes awkward style – running on in long paragraphs, with occasional footnotes even longer than the main text – and multiple lateral references to sociology and philosophy, his relentless attacks on sloppy thinking, antiquated social science models, and the internal contradictions within his own colleagues' reasoning, all together make for intensely stimulating reading. Clearly, his background in philosophy probably preconditioned his mindset towards a sharp and incisive mode of hyper-active critiques of other authors' ideas and other theoretical stands. Basic premises, methodological steps, and conclusions are resolutely dissected and reviewed, with a heightened sense of possible

46 Note that, as in the aforementioned cases of Cutileiro and Lisón-Tolosana, as well as that of Zulaika (1995), Bourdieu also studied his own natal village.



alternatives. Similar to Freud's, Marx's, and Lévi-Strauss' searches for the ubiquitous mental, politico-economic, or social *unconscious*, Bourdieu also procures realities behind the superficial curtain of the *illusio*, within the corporeal bodily expressions of a mental *habitus*, or the apparently ordered and coherent "observable empirical behaviour". It is here that social agents exert their individual and collective strategies, which in practice theory formulations distances this model from other more limited interactionist or transactionalist views. And, in a rather pleasant balance, all of this germinating practice theory is expounded slowly and carefully throughout the *Outline*, at the same time incorporating and interlacing high theory with micro-level ethnographic examples and descriptions of Kabyle local society in Algeria. For someone like myself, with a strongly literary background and a structuralist entry into anthropology, the nature of this text was extraordinarily attractive. Here was an entirely *new way of looking* at any corpus of ethnographic material from anywhere. Due to its pitiless breakdown of an entire rainbow of theories, texts, and authors, the volume provided – following successive re-readings – an extremely useful tool for sifting through and analyzing what at first sight (and was this an *illusio*?) appeared to constitute inchoate, disordered, and unexplainable social patterns.

Thanks to this animated prop – section after section, chapter after chapter – the writing of my thesis turned into a sport. From this point on, it was as if I had all along been weaving a realist novel...

7. CONCLUSION

I shall stop now, as this short story has come to an end. Many factors have been left out of this idiosyncratic retrospective look at the 1970s. The following decade – particularly after the completion of my thesis and move to Portugal to take up a research post in the Gulbenkian Foundation in 1982 – brought a number of quite new and different

patterns.⁴⁷ My adaptation to Portuguese academic life brought with it linguistic, cultural, and mental assimilations, along with more extensive contacts with anthropologists in France, Spain, Holland, and the USA. Clearly, in the 1970s I was most influenced by American and British anthropology, with a dose of Galician and Spanish ethnology. Later, in the 1980s and 1990s, Portuguese and French ethnologies left their marks on me as well. Does this make me genuinely hybrid? A less vaguely defined field of "European" anthropology began to emerge, and the publication of my thesis in Portuguese opened the path to renewed contacts with the hamlet studied in Vinhais.⁴⁸ As the decade went on, it seemed less and less probable that I would return to the US. Fieldwork *per se* came to a stop, except for a few brief visits to Trás-os-Montes, as teaching absorbed much more time and effort than I had expected. I gradually became an expatriate.⁴⁹

47 Crucial at this point was the invitation by Joaquim Pais de Brito to publish a Portuguese translation of my 1982 London thesis as number 7 in the series *Portugal de Perto*, of the publishing house Publicações Dom Quixote in Lisbon.

48 I made a number of visits to the hamlet in the 1980s and 1990s, but the most nerve-racking one was a year or two just after the publication of my monograph in Portuguese (1984b). I had offered a copy of the book to half-a-dozen of the families with whom I had worked, and I was somewhat apprehensive about villagers' potential reactions to my materials on bastardy, non-marriage, and single mothers. To my surprise, no one reacted at all to these aspects of the book, which indicated that these patterns were perfectly doxic, but the priest apparently threw a tantrum concerning the list of landowners in Chapter 3, where his household was identified (albeit with pseudonyms) as one of the four wealthy proprietários. We had to have a long conversation over dinner at his house in order to reach relative agreement on the matter. This problem did not, of course, arise in relation to the English-language version (1987) of this 1984 volume. For more on this kind of dilemma, see Brettell (1993).

49 This was of course a slow process, beginning at the start of my stint in Europe in 1972, and continuing during that decade, in Great Britain, Spain (Galicia), and Portugal. As time went on, no burning desire to return to the States seemed to arise.

The 1990s brought yet more unplanned developments. A sabbatical year in 1994 provided the opportunity of discovering an entirely novel fieldwork region in Southeast Asia, concretely a Portuguese Creole community of Eurasians in an urban sector of the city of Malacca in Western Malaysia (O'Neill, 2000, 2002, 2004). This shift of interests of course brought with it a kaleidoscope of new topics and interests, which have continued to occupy me until the present. Trás-os-Montes did not fall into oblivion though, and I visited the hamlet in the winter of 2008/9 in order to take a look at pig-slaughter celebrations some 33 years after I had analyzed them in the 1970s.⁵⁰ I had never, previous to this Asian research, been interested in ethnicity or social identities, which have occupied a good part of the spotlight now. And teaching – particularly in a course entitled “Minorities of Southeast Asia” – has brought a closer reading that I had earlier of Edmund Leach’s classic writings on Highland Burma in the 1950s.⁵¹ Here was yet another rebel author, as hyper-critical of everyone and everything as Bourdieu, if not even more so. Our modern penchant for “multiculturalism” was certainly evident in this region of Burma as early as the 1940s, when Leach mapped the region during the II World War. Malaysia as well, as I fast came to learn, was an equally fascinating multicultural field.

But we are digressing. One last pattern must be mentioned here, in closing my argument. Inspiring authors are always good to think with, so towards the end of the decade of 2000, I came accidentally upon a

50 See the Prefácio and Posfácio ao Prefácio to the 2nd edition of my monograph *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras* (2011) for a brief discussion of these pig-slaughters.

51 See Leach’s original monograph *Political Systems of Highland Burma* (1954) as well as the comprehensive update of anthropological information on the Kachin Hills Region, compiled in Mikael Gravers’ edited volume *Exploring Ethnic Diversity in Burma* (2007). For an application of some of Leach’s ideas in his Sri Lanka monograph (1961), see my 1986 article.

whole series of works by the Cambridge anthropologist Jack Goody which I had no idea even existed. As mentioned earlier, in reference to the 1976 volume *Production and Reproduction*, following the publication of the author’s *The East in the West* in 1996, a new phase of theory was inaugurated. Concentrating on the macro level of one continent – Eurasia encompassing both Europe and Asia – Goody rarely descends to the micro level of local ethnographies. My own work on a Portuguese-Eurasian population (and my “native” informants actually term themselves *Eurasians*) will serve to place real people onto this map, contributing a novel dimension to this macro plane of research on global history and the cultural fusion of East and West. So, pertinent to my argument throughout this article is the *critical spirit* pervading all of these works of Goody concerning Eurasia.⁵² The hegemonic role of Europe, and particularly of imperialist Great Britain, is relentlessly undermined. Clearly, this is not necessarily a Critical Anthropology directly reminiscent of Hymes’ revolutionary *Reinventing Anthropology* (1969), nor of George Marcus’ more recent resuscitation of the term in his *Critical Anthropology Now* (1999), but the spirit of persistent and pervasive hyper-critical comparisons, and analyses of multifarious authors and theoretical currents, reveals a kindred mind-set with that of Bourdieu.

Will I be able to transpose this critical spirit to a curious enclave of purported descendants of the Portuguese, lost in an obscure corner of Southeast Asia? Can this critical angle be transported from Portugal to this modern “survival” of a colonial empire? Have I stumbled upon a post-colonial enigma?

I am perhaps speculating too much. Let us return to the path taken in this essay. Can we combine empirical, “objectivist” ethnographic fieldwork with Grand Theory and a new Critical Anthropology? May we remain rebellious, iconoclastic, and ultra-critical? With the proper strategies and pondered choices, yes. Do we need inspiring authors, and inspirational texts? Of course. Let me return to my chaos of fieldnotes,

52 In particular, see Goody (2006, 2010, 2011).



photographs, tape-recordings, maps, and (above all) books collected in Malacca, with Kafka and Rabelais on my bookshelf above my desk. Let us be realistic: however distant Caurel or Trás-os-Montes – or even for that matter, Malaysia – may be geographically, in my mind, whether from the 1970s or the 1990s, they continue to inspire me. Is Practice Theory still relevant? Let us practice what we have preached. Clearly, we have truly put Practice Theory into practice.

But above all, as realist authors at heart, let us get back to the blank, white page...

Bibliography

As this article is particularly reflexive and retrospective, I initially struggled in trying to limit its references to the 1970s. I rapidly realized that this was an impossible task, and simply gave up. The reader, I hope, will pardon this idiosyncrasy, wherever s/he finds citations to later works in the 1980s, 1990s, and indeed following 2000 (which in some cases appear merely to identify later works of authors or colleagues I refer to or worked with in the 70s). These references are thus quite non-linear, and may “jump” forward a number of years or even decades. Such is post-postmodernism....

- ACCARDO, A.; CORCUFF, P. (1986) (eds.) *La Sociologie de Bourdieu: Textes Choisis et Commentés*. Bordeaux: Le Mascaret.
- ANDERSON, B. (1991) [1983] *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- ARENSBERG, C. (1968) [1937] *The Irish Countryman: An Anthropological Study*. New York: The Natural History Press / American Museum of Natural History.
- ARGUEDAS, J. M. (1987) [1968] *Las Comunidades de España y del Perú*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica (Instituto de Cooperación Iberoamericana / Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación).
- ARIAS, V. (1963) *A Lingua Galega na Escola*. Vigo: Galaxia.
- ASAD, T. (1973) (ed.) *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca.
- AUGUSTINS, G. (1989) *Comment se Perpétuer? Devenir des Lignées et Destins des Patrimoines dans les Paysanneries Européennes*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- BANFIELD, E. (1958) *The Moral Basis of a Backward Society*. New York: Free Press / Simon & Schuster.
- BARNARD, A. (2000) *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAUER, R. L. (1983) *Family and Property in a Spanish Galician Community*. Stanford: Stanford University Press.
- BEIRAS, X. M. (1967) *El Problema del Desarrollo en la Galicia Rural*. Vigo: Galaxia.
- BEIRAS, X. M. (1972) *O Atraso Económico de Galicia*. Vigo: Galaxia.
- BIDET, J.; LENEVEU, C. (1996) *Autour de Pierre Bourdieu – Actuel Marx N° 20* (deuxième semestre). Paris: PUF.
- BOURDIEU, P. (1962) “Célibat et Condition Paysanne”. *Études Rurales*, 5/6: 32-135.
- BOURDIEU, P. (1972a) “Les Stratégies Matrimoniales dans le Système de Reproduction”. *Annales E.S.C.* 27, 4/5:1105-27.
- BOURDIEU, P. (1977) [1972b] *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press (*Esquisse d'Une Théorie de la Pratique, Précédé de Trois Études d'Ethnologie Kabyle*. Genève: Librairie Droz).
- BOURDIEU, P. (1987) [1980] *Le Sens Pratique*. Paris: Minuit.
- BOURDIEU, P. (2001) [1982] *Langage et Pouvoir Symbolique*. Paris: Fayard (*Ce que Parler Veut Dire: l'Économie des Échanges Linguistiques*. Paris: Fayard).
- BOURDIEU, P. (2002a) [1962] “Célibat et Condition Paysanne”. In BOURDIEU, P. *Le Bal des Célibataires: Crise de la Société Paysanne en Béarn*. Paris: Senil, pág. 15-166.
- BOURDIEU, P. (2002b) (1972a) “Les Stratégies Matrimoniales dans le Système des Stratégies de Reproduction”. In BOURDIEU, P. *Le Bal des Célibataires: Crise de la Société Paysanne en Béarn*. Paris: Seuil, pág. 167-210.
- BOURDIEU, P. (2008) *The Bachelors' Ball*. Cambridge: Polity Press.
- BRETTELL, C. (1993) (ed.) *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*. Westport, Connecticut: Bergin & Garvey / Greenwood.



- BRUNER, E. (1993) "Introduction: The Ethnographic Self and the Personal Self". In BENSON, P. (ed.) *Anthropology and Literature*. Urbana: University of Illinois Press, pág. 1- 26.
- CAILLÉ, A.; MARY, A.; TERRAIL, J. P.; TOUBOUL, H. (1992) *Lectures de Pierre Bourdieu*. Caen: Cahiers du LISA (Laboratoire de Sociologie Anthropologique de l'Université de Caen) N° 12-13.
- CARBALLO CALERO, R. (1968) *Gramática Elemental del Gallego Común*. Vigo: Galaxia.
- CARBALLO CALERO, R. (1971) "O Conto Popular na Provincia de Lugo: Contos de Animás". In CARBALLO CALERO, R. *Sobre Língua e Literatura Galega*. Vigo: Galaxia, pág. 153-169.
- CAMPBELL, J. (1964) *Honour, Family, and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Clarendon Press.
- CORCUFF, P. (2004) (ed.) *Pierre Bourdieu: Les Champs de la Critique*. Paris: Bibliothèque Centre Pompidou.
- CUTILEIRO, J. (1971) *A Portuguese Rural Society*. Oxford: Clarendon Press.
- CUTILEIRO, J. (1973) "The Anthropologist in His Own Society". *Proceedings of the 10th Annual ASA Conference*. St. John's College, Oxford (July).
- CUTILEIRO, J. (2004) [1977] *Ricos e Pobres no Alentejo (Uma Sociedade Rural Portuguesa)*. Lisboa: Livros Horizonte (2ª edición portuguesa).
- DAVIS, J. (1973) *Land and Family in Pisticci*. Londres: Athlone Press.
- DAVIS, J. (1977) *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*. Londres: Routledge & Kegan Paul (*Antropología de las Sociedades Mediterráneas*. Barcelona: Anagrama, 1983).
- DEVILLARD, M. J.; MUDANÓ, A. F.; PAZOS, A. (2012) "Apuntes Metodológicos sobre la Conversación en el Trabajo Etnográfico". *Política y Sociedad*, 49 (2): 353-369.
- DIAS, A. J. (1953) *Rio de Onor: Comunitarismo Agro-pastoril*. Porto: Instituto para a Alta Cultura / Centro de Estudos de Etnologia Peninsular (3ª edición – Lisboa: Presença, 1984).
- DOUGLAS, M. (1968) "The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception". *Man*, 3: 361-376.
- DUBY, G. (1978) *Medieval Marriage: Two Models from Twelfth-Century France*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- ENCREVÉ, P.; LAGRAVE, R. M. (2003) (eds.) *Travailler Avec Bourdieu*. Paris: Flammarion.
- FERGUSON, C. A. (1972) "Diglossia". In GIGLIOLI, P. P. (ed.) *Language and Social Context*. Londres: Penguin, pág. 232-251.
- FERNÁNDEZ, J. (1966) "Folklore as an Agent of Nationalism". In WALLERSTEIN, I. (ed.) *Social Change: The Colonial Situation*. New York: Wiley.
- FORTES, M. (1945) *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. Oxford: Oxford University Press / International African Institute.
- FOX, R. (1968) "Multilingualism in Two Communities". *Man*, 3: 456-464.
- FRIED, M. (1967) *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. Nueva York: Random House.
- FRIEDL, E. (1962) *Vasilika: A Village in Modern Greece*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- GIGLIOLI, P. P. (1972) (ed.) *Language and Social Context*. Londres: Penguin.
- GLICK-SCHILLER, N. (con L. Basch & C. S. Blanc) (1994) *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. New York: Gordon & Breach.
- GLICK-SCHILLER, N.; FOURON, G. (2001) *Georges Woke Up Laughing: Long Distance Nationalism and the Search for Home*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- GOLDMANN, L. (1964) [1955] *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*. Londres: Routledge.
- GONZÁLEZ-REBOREDO, X. M. (1971) *El Folklore*

- en los Castros Gallegos*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- GONZÁLEZ-REBOREDO, X. M. (1996) *La Construcción del Texto Etnográfico a Través de Dos Autores: Aportación a una Historia de la Etnografía en Galicia* (con Comentarios de X.R. Mariño Ferro & F.C. Lourido). Santiago de Compostela: Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos.
- GONZÁLEZ-REBOREDO, X. M.; FERNÁNDEZ DE ROTA, X. A. (1990) (eds.) *Lindeiros da Galeguidade I (Actas do Simpósio de Antropoloxía)*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- GOODY, J. (1970) "Sideways or Downwards? Lateral and Vertical Succession, Inheritance and Descent in Africa and Eurasia". *Man*, 5 (4): 627-638.
- GOODY, J. (1976) *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY, J. (1977) "Against Ritual: Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic". In FALK MOORE, S.; MYERHOFF, B. (eds.) *Secular Ritual*. Assen: Van Gorcum, págs. 25- 35.
- GOODY, J. (1996) *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY, J. (2006) *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY, J. (2010) *The Eurasian Miracle*. Cambridge: Polity Press.
- GOODY, J. (2011) *Renaissances: The One or the Many?* Cambridge: Cambridge University Press.
- FRANCO GRANDE, X. L. (1968) *Diccionario Galego-Castelán*. Vigo: Galaxia.
- GRAVERS, M. (2007) (ed.) *Exploring Ethnic Diversity in Burma*. Copenhagen: NIAS Press (Nordic Institute of Asian Studies).
- GRENFELL, M. (2004) *Pierre Bourdieu: Agent Provocateur*. Londres: Continuum.
- HONG, S-M. (1999) *Habitus, Corps, Domination: Sur Certains Présupposés Philosophiques de la Sociologie de Pierre Bourdieu*. Paris: L'Harmattan.
- HYMES, D. (1999) (1969) (ed.) *reinventing anthropology*. ann arbor, michigan: ann arbor paperbacks (revised edition).
- INSTITUTO DE LA LENGUA GALLEGA (1971) *Gallego 1*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- INSTITUTO DE LENGUA GALLEGA (1972) *Gallego 2*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- ITURRA, R. (1980) "Strategies in the Domestic Organization of Production in Rural Galicia (N. W. Spain)". *The Cambridge Anthropology*, 6 (1-2): 88-129.
- JACKSON, A. (1987) (ed.) *Anthropology at Home*. Londres: Tavistock.
- LANE, J. (2000) *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*. Londres: Pluto.
- LASLETT, P. (con Richard Wall) (1972) (eds.) *Household and Family in Past Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEACH, E. (1954) *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Londres: Athlone Press.
- LEACH, E. (1961) *Rethinking Anthropology*. Londres: Athlone Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1967) [1955] *Tristes Tropiques: An Anthropological Study of Primitive Societies in Brazil*. New York: Atheneum.
- LISÓN-TOLOSANA, C. (1966) *Belmonte de los Caballeros: A Sociological Study of a Spanish Town*. Oxford: Clarendon Press.
- LISÓN-TOLOSANA, C. (1971) *Antropología Cultural de Galicia*. Madrid: Siglo XXI.
- LOIZOS, P. (1975) *The Greek Gift: Politics in a Cypriot Village*. Oxford: Basil Blackwell.
- LOPREATO, J. (1967) *Peasants No More: Social Class and Social Change in an Underdeveloped Society*. San Francisco: Chandler Publishing Company.
- LUKÁCS, G. (1969) [1937] *The Historical Novel*. Londres: Peregrine Books (trad. de Hannah y



- Stanley Mitchell).
- LUKÁCS, G. (1970) (1965) *Writer and Critic and Other Essays*. Londres: Merlin Press (trad. de Arthur Kahn).
- LUKÁCS, G. (1972) (1950) *Studies in European Realism: A Sociological Survey of the Writings of Balzac, Stendhal, Zola, Tolstoy, Gorki and Others*. Londres: Merlin Press (trad. de Edith Bone).
- MADUREIRA PINTO, J.; BORGES PEREIRA, V. (2007) (eds.) *Pierre Bourdieu: A Teoria da Prática e a Construção da Sociologia em Portugal*. Porto: Afrontamento.
- MARCUS, G. (1999) *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*. Santa Fe: School of American Research Press.
- MASCARENHAS-KEYES, S. (1987) "The Native Anthropologist: Constraints and Strategies in Research". In JACKSON, A. (ed.) *Anthropology at Home*. Londres: Tavistock, pág.180-95.
- MASLOW, A. (1968) *Toward a Psychology of Being*. Princeton: Van Nostrand.
- MEDEIROS, A. (2006a) *Dois Lados de um Rio: Nacionalismo e Etnografias na Galiza e em Portugal*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- MEDEIROS, A. (2006b) *Los Dos Lados de un Río: Nacionalismos y Etnografías en Portugal y en Galicia*. Madrid: CIS / Siglo XXI.
- MEDEIROS, A. (2013) *Two Sides of One River: Nationalism and Ethnography in Galicia and Portugal*. New York: Berghahn.
- MIGUEZ, A. (1967) *Galicia: Éxodo y Desarrollo*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo.
- MONTERO, X. A. (1966) "Ensayo de Bilingüística: Galego e Castelán Frente a Frente". *Grial: Revista Galega de Cultura*, 13: 314-333.
- MONTERO, X. A. (1973) *Informe – Dramático – sobre la Lengua Gallega*. Madrid: Akal.
- MÜLLER, A. F. (2002) "Sociology as a Combat Sport: Pierre Bourdieu (1930-2002) – Admired and Reviled in France". *Anthropology Today*, 18 (2): 5-9.
- MURPHY, R. (1971) *The Dialectics of Social Life: Alarms and Excursions in Anthropological Theory*. New York: Basic Books.
- NARAYAN, K. (1997) (1993) "How Native is a 'Native' Anthropologist?". In LAMPHERE, L.; RAGONÉ, H.; ZAVELLA, P. (eds.) *Situated Lives: Gender and Culture in Everyday Life*. New York: Routledge, pág. 23-41.
- O'NEILL, A. M. (1978) *Psicología de la Comunicación*. San Juan: Universidad de Puerto Rico.
- O'NEILL, B. J. (1974) "Oral Literature and Social Change in a Galician Peasant Village" M. A. dissertation (with Distinction), Department of Literature, University of Essex.
- O'NEILL, B. J. (1984a) "Social Conflict in the Galician Folktale". *Cahiers de Littérature Orale*, 14: 13-51.
- O'NEILL, B. J. (1984b) *Proprietários, Lavradores e Jornalistas: Desigualdade Social numa Aldeia Transmontana 1870-1978*. Lisboa: Dom Quixote.
- O'NEILL, B. J. (1986) "'Pul Eliya' in the Portuguese Mountains: A Comparative Essay on Kinship Practices and Family Ideology". *Sociologia Ruralis*, 27(4): 278-303.
- O'NEILL, B. J. (1987) *Social Inequality in a Portuguese Hamlet: Land, Late Marriage, and Bastardy 1870-1978*. Cambridge: Cambridge University Press (edición on-line 2009).
- O'NEILL, B. J. (1989a) "Repensando Trabalhos Colectivos Lúdicos: A Matança do Porco em Alto Trás-os-Montes". In BAPTISTA, F.; PAIS DE BRITO, J.; BRAGA, M.L.; PEREIRA, B. (eds.) *Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*. Lisboa: INIC / Centro de Estudos de Etnologia, pág. 471-520.
- O'NEILL, B. J. (1989b) "Célibat, Bâtardise et Hiérarchie Sociale dans un Hameau Portugais". *Études Rurales*, 113-114: 37-86. (Número Spécial: *Célibats en Europe du Sud*, commemorant l'article clàssic de Pierre Bourdieu

- de 1962 “Célibats et Condition Paysanne”; trad. de Marie-Élizabeth Handman).
- O’NEILL, B. J. (1992a) “Un Approccio Antropologico al ‘Moby Dick’ di Melville”. In RIGOLI, A. (ed.) *Uomini e Culture: Antropologia delle Americhe*. Vol. I, Parte III (‘Due Mondi a Confronto: Acculturazione e Sincretismi’) Génova: Edizioni Colombo (Co-edición del Comitato Nazionale per le Celebrazioni del V Centenario della Scoperta dell’America), pág. 219-230.
- O’NEILL, B. J. (1992b) “Vindicta Oral no Conto Popular Galego”. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, pág. 31: 67-86.
- O’NEILL, B. J. (2000) “A Península Ibérica Desfocada: Uma Visão desde o Extremo Oriente”. In CÁTEDRA, M. (ed.) *La Mirada Cruzada en la Península Ibérica: Perspectivas desde la Antropología Social en España y Portugal*. Madrid: Catarata, pág. 37-56.
- O’NEILL, B. J. (2001) “Evocação de José Cutileiro: Ironia e Humor na Monografia *A Portuguese Rural Society*”. Comunicación apresentada en el Colóquio Interdisciplinar “Culturas Populares em Portugal – Séculos XIX e XX”, Évora, 24-26 de Maio.
- O’NEILL, B. J. (2002) “Multiple Identities among the Malacca Portuguese”. *Revista de Cultura / Review of Culture* 4 (International edition) 4: 83-107.
- O’NEILL, B. J. (2004) [2002] (Traducción de “Multiple identities among the Malacca Portuguese”). *Review of Culture* 42: 181-200.
- O’NEILL, B. J. (2011) [1984] *Proprietários, Lavradores e Jornalistas: Desigualdade Social numa Aldeia Transmontana 1870-1978*. Porto: Afrontamento (2ª edición).
- O’NEILL, B. J. (2011a) “Prefácio à Segunda Edição: Reflexões sobre o Estudo de Caso Antropológico”. In *Proprietários, Lavradores e Jornalistas: Desigualdade Social numa Aldeia Transmontana 1870-1978*. Porto: Afrontamento, pág. 13-62.
- O’NEILL, B. J. (2011b) “Posfácio ao Prefácio: Seixas 30 Anos Depois?”. In *Proprietários, Lavradores e Jornalistas: Desigualdade Social numa Aldeia Transmontana 1870-1978*. Porto: Afrontamento, pág. 63-67.
- O’NEILL, B. J. (2014) “Os Anos 70 em 3D: Reflexões Pessoais”. *Etnográfica* 18, 2 (Junho) “MEMÓRIA: Antropologia em Portugal nos Últimos 50 Anos” ed. Marina Pignatelli; 333-340.
- O’NEILL, B. J.; MCADAM CLARK, S. (1980) “Agrarian Reform in Southern Portugal”. *Critique of Anthropology* 4 (15): 47-74.
- O’NEILL, G. (1962) “*Postclassic Ceramic Stratigraphy at Chalco in the Valley of Mexico*”. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Faculty of Political Science, Columbia University; 327 pp.
- O’NEILL, N.; O’NEILL, G. (1972) *Open Marriage: A New Life Style for Couples*. New York: M. Evans (2ª edición – 1984).
- O’NEILL, N.; O’NEILL, G. (1974) [1972] *Matrimonio Abierto: Un Nuevo Estilo de Vida para la Pareja*. Barcelona: Grijalbo.
- O’REILLY, K. (2005) *Ethnographic Methods*. Londres: Routledge.
- ORTNER, S. (2006) “Introduction: Updating Practice Theory”. In ORTNER, S. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham, North Carolina: Duke University Press, pág. 1-18.
- PAIS DE BRITO, J. (1996) *Retrato de Aldeia com Espelho: Ensaio sobre Rio de Onor*. Lisboa: Dom Quixote.
- PEREIRA, B. (1965) *Bibliografia Analítica de Etnografia Portuguesa*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura / Centro de Estudos de Etnologia Peninsular.
- PERISTIANY, J. G. (1966) (ed.) *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Londres: Weidenfeld & Nicolson.
- PINA-CABRAL, J. de. (1986) *Sons of Adam, Daughters of Eve: The Peasant Worldview of the Alto Minho*. Oxford: Clarendon Press.
- PINA-CABRAL, J. de.; MARTINS, H.; FEIJÓ, R.



- (1983) (eds.) *Death in Portugal: Studies in Portuguese Anthropology and Modern History*. Oxford: JASO Occasional Papers N° 2.
- PINTO, L. (1998) *Pierre Bourdieu et la Théorie du Monde Social*. Paris: Albin Michel.
- PINTO, L.; SAPIRO, G.; CHAMPAGANE, P. (2004) (eds.) *Pierre Bourdieu, Sociologue*. Paris: Fayard.
- PIÑEIRO, R. (1967) *A Lingoaxe i as Lingoas*. Vigo: Galaxia.
- PITT-RIVERS, J. (1963) (ed.) *Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*. Haia: Mouton / Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- POTTER, J.; DIAZ, M.; FOSTER, G. (1967) (eds.) *Peasant Society: A Reader*. Boston: Little, Brown.
- PROPP, V. (1968) [1928] *Morphology of the Folktale*. Austin: University of Texas Press.
- RIEGELHAUPT, J. (1964) "In the Shadow of the City: Integration of a Portuguese Village". Ph.D dissertation, Department of Anthropology, Columbia University (Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, 1982).
- FERNÁNDEZ DEL RIEGO, F. (1971) *Historia da Literatura Galega*. Vigo: Galaxia.
- RISCO, V. (1962) "Etnografía: Cultura Espritual". In PEDRAYO, R. O (ed.) *Historia de Galiza*. Buenos Aires: Nos, pág. 255-777.
- RISCO, V. (1971) *Historia de Galicia*. Vigo: Galaxia.
- ROBBINS, D. (2000) (ed.) *Pierre Bourdieu*. 4 Vols. Thousand Oaks, California: Sage.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, X. (1997) (ed.) *As Linguas e as Identidades: Ensaio de Etnografía e de Interpretación Antropológica*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- SAID, E. (1978) *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.
- SARTRE, J.P. (1963) *Orphée Noir*. Paris: Gallimard.
- SCOTT, J. C. (1976) *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- SHANIN, T. (1971) (ed.) *Peasants and Peasant Societies: Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin (2ª edición – 1987).
- SHUSTERMAN, R. (1999) (ed.) *Bourdieu: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- SILVÉRIO, M. (2014) *Swing: Eu, Tu... Eles*. Lisboa: Chiado Editora.
- SKINNER, B. F. (1953) *Science and Human Behavior*. New York: Macmillan.
- SOBRAL, J. M. (1999) *Trajectos: O Presente e o Passado na Vida de uma Freguesia da Beira*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- SRINIVAS, M. N. (1966) "Some Thoughts on the Study of One's Own Society". In SRINIVAS, M. N. *Social Change in Modern India*. Berkeley: University of California Press; 147-63; 185.
- SWARTZ, D. (1997) *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.
- TROTSKY, L. (1971) [1924] *Literature and Revolution*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- VERDÈS-LEROUX, J. (1998) *Le Savant et la Politique: Essai sur le Terrorisme Sociologique de Pierre Bourdieu*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- WOLF, E. (1966) *Peasants*. New Jersey: Prentice-Hall.
- WOLF, E. (1969) *Peasant Wars of the Twentieth Century*. New York: Harper / Collins.
- WYLIE, L. (1957) *Village in the Vaucluse*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (3ª edición – 1974).
- ZULAIKA, J. (1995) "The Anthropologist as Terrorist". In NORDSTROM, C.; ROBBEN, A. (eds.) *Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley: University of California Press, pág. 206-222.

Resum

Quines són les connexions entre el lloc del treball de camp i els autors, textos i teories que inspiren l'etnògraf abans i després de la seva estada? Presentem aquí, en retrospectiva, la sinuosa trajectòria recorreguda en dues localitats estudiades durant la dècada dels 70 – les muntanyes de Caurel a l'est de Galícia i la regió de Trás-os-Montes al nord-est de Portugal. Cap d'elles semblava encaixar dins l'antropologia britànica del Mediterrani dominant i en expansió al llarg de la dècada. Ambdós llogarets semblaven tot menys minúsculs i igualitaris paradisos rurals. Les estructures familiars duals, les dinàmiques domèstiques complexes, els intercanvis laborals asimètrics, les formes de matrimoni alternatives i l'elevat nombre de fills bastards que els caracteritzaven requerien una anàlisi radicalment diferent. La inspiració va venir de la mà de la sociologia comparativa de Goody sobre les estratègies hereditàries a Euràsia, i de la teoria de la pràctica de Bourdieu. La meua formació universitària prèvia en literatura realista i microanàlisi descriptiva va acabar per tenir – degut al treball de camp mateix – un ressò considerable. I l'esperit rebel i penetrantment hiper-crític de Goody i Bourdieu va servir d'inspiració.

Resumen

¿Cuáles son las conexiones entre el lugar del trabajo de campo y los autores, textos y teorías que inspiran al etnógrafo antes y después de su estancia? Se presentan aquí, en retrospectiva, la sinuosa trayectoria recorrida en dos lugares estudiados durante la década de 1970 – la sierra de Caurel en el este de Galicia, y la región de Trás-os-Montes en el nordeste de Portugal. Ninguno de ellos parecía encajar en la antropología británica del Mediterráneo dominante y en expansión a lo largo de la década. Ambas aldeas no parecían en absoluto minúsculos e igualitarios paraísos rurales. Las estructuras familiares duales, las dinámicas domésticas complejas, los intercambios laborales asimétricos, las formas de matrimonio alternativas y el ingente número de hijos bastardos que las caracterizaban requerían

un análisis radicalmente distinto. La inspiración vino de la mano de la sociología comparativa de Goody sobre las estrategias hereditarias en Euroasia, y de la teoría de la práctica de Bourdieu. Mi formación universitaria previa en literatura realista y microanálisis descriptivo tuvo – debido al trabajo de campo mismo – un influjo considerable. Y el espíritu rebelde y penetrantemente hiper-crítico de Goody y Bourdieu sirvió de inspiración.

Paraules clau

Teoria de la pràctica, antropologia crítica, treball de camp, Galícia, Portugal

Palabras clave

Teoría de la práctica, antropología crítica, trabajo de campo, Galicia, Portugal





Ethnography in Post-Franco Spain: the View of an Outsider

Gavin SMITH

University of Toronto
gavin.gav@gmail.com

The usual difficulties of doing fieldwork in a new site were compounded by two factors: the nature of the kind of anthropological information about rural Spain available outside the country; and the very limited amount of intercommunication in the public sphere concerning political issues in the early years of the Transition. The article describes the discussions taking place in anthropology at the time of the fieldwork, and proposes that a long prior period of selective repression explains the differing ways in which informants spoke of the historical past and the political present.

[SPANISH TRANSITION,
ETHNOGRAPHIC METHOD,
POLITICS]

article

I did one year of ethnographic fieldwork in the extreme south of the Province of Alicante between the autumn of 1978 and August 1979 and I continued doing fieldwork in the region, returning frequently for extended periods up to 1996, when I was joined by Susana Narotzky. The book we wrote together, *Luchas Inmediatas* (2010), covers the period of the Transition in great detail, and I have also devoted a chapter in *Intellectuals and (Counter-) Politics* to “History’s absent presence in the everyday politics of contemporary rural Spain” (Smith, 2014: 129-149). So in this article I will restrict my account to just the one first year of that study. This allows me to emphasise the distinct *foreign-ness* of my perspective, and it also serves to highlight some of the issues that face anthropological fieldworkers in similar settings.

In a small rural town around that period, just three years after the death of the *caudillo*, people did not have the habit of talking about public issues, politics or local and national history. I arrived as an outsider who had only visited Spain once before and whose particular approach in social anthropology was strongly marxist. These three factors –the extremely limited familiarity local people had with intercommunicative practice in the public sphere, the ignorance about rural Spain of the newly-arrived foreigner, and the persecution in Spain of anything even remotely to do with Marx– combined to influence my initial fieldwork experience. I will speak of all of these

in what follows, but I would like to make the reader aware of the chronology of my experience by describing the *immediate impressions* as I began my fieldwork and then move to my more *analytic interpretations* of what I was seeing.

1. POLITICAL ECONOMY IN ANTHROPOLOGY BEYOND SPAIN

But to begin with I would like to describe to the reader the baggage of anthropological reading that I brought with me as I entered Spain, because it is important for the Spanish reader to know what the broader setting of Left anthropology was like at that time.

In Anglophone and francophone anthropology at that time the move towards a more marxist-influenced anthropology that had begun in the mid-sixties was still quite strong. In France figures like Claude Meillassoux and Maurice Godelier were considered among the more important anthropologists and even Claude Lévi-Strauss (1955) admitted that he could not begin a day of writing without first reading a few pages of Marx to get him in the right frame of mind. In the United States criticism of the war on Southeast Asia produced people who referred to themselves as ‘radical anthropologists’ and a major rift occurred in the American professional association when they exposed other anthropologists who were aiding the military in that war. Even so many of these anthropologists did not take Marx as an inspiration for their work. It must be remembered that, although not as violent as in Spain, the repression of ‘marxism’ (very broadly defined) was pervasive in the U.S even in the late sixties. As a result anthropologists employed self-censorship by using the term ‘political economy’ as a code word for an approach that was strongly influenced of by Marx¹. But except for a few of the older generation like Eleanor Leacock, Stanley Diamond, Eric Wolf and June Nash, and a

younger generation like Carol Smith, Donald Donham and William Roseberry, careful engagement with Marx’s epistemology was not a feature of most American ‘political economy’.

In Britain the two major universities – Oxford and Cambridge – followed their long-standing belief that what was happening in the rest of the academic world was of little importance to them and a quite traditional kind of anthropology held dominance. The two other universities where there was a strong tradition of anthropology, London School of Economics and Manchester, were considerably more open and their departments more heterogeneous. At Manchester the major figure, Max Gluckman, had long been sympathetic to marxian approaches and Ronald Frankenburg was openly sympathetic to a strongly marxist kind of anthropology. At the LSE young graduate students were greatly influenced by the marxist approach of Maurice Bloch (1983) himself carrying with him the French aura.²

Of course in Mexico, where the discipline of anthropology was much more generally influential both in government and in critical political debates than in these other countries, marxian anthropology had a long history. Indeed major figures in Mexican anthropology, some of them exiles from Franco’s Spain, very significantly influenced American anthropologists like Eric Wolf and June Nash. In Andean south America the role of a radical kind of anthropology (marxist or not) often depended upon whether or not the department was to be found in an elite (often Catholic) university or in a university with greater popular access. Thus in Peru, where I did my first fieldwork, the established anthropologists at *La Pontificia Universidad Católica del Perú* followed almost rigidly the old anthropology traditions of the past, especially structural-functionalism but also an almost mystical kind of Catholic anthropology. Meanwhile, at *La Universidad Nacional de San Marcos*, anthropology as political economy

1 Political economy’ in anthropology is still frequently a coded mystification of the influence of Marx. It allows writers to take authority from Marx at one moment and distance themselves from him at another, as they choose.

2 Ignasi Terradas took his PhD from Manchester. Josep Llobera was a major influence among graduate students at the LSE and was one of the founders of the journal, radical at the time, *Critique of Anthropology*.



was entirely pervasive, students being encouraged to read Mariátegui (1928) and Arguedas (1968), just as much as the more mainstream anthropologists.

2. ANGLOPHONE ANTHROPOLOGY OF SPAIN

I provide this background partly because it explains the frame of mind with which I arrived in Spain in the Fall of 1978, and partly to place Spanish anthropology in a more global setting. To put it bluntly I doubt if any of these anthropologists would have been able to teach in Spain at that time. The only two figures associated with anthropology who were read beyond the Pyrenees were Caro Baroja, who was more of an ethnologist than a social anthropologist, and Lisón Tolosana who had been trained at Oxford and wrote in a dismal structural functionalist manner that managed to describe the pseudonymous town of *Belmonte de los Caballeros* (1966) as if nobody had suffered repression nor anybody practised the kind of miserable selective terror that was the daily life of Franco's Spain at least for the period that the monograph covered.

Two books of major importance had extraordinary influence on the image anthropologists held of Spain. These were *Mediterranean Countrymen* edited by Julian Pitt-Rivers and Ahmad Mustafa Abu Zaid, which had an extensive essay by Caro Baroja on the culture of the Spanish understood as 'folk'; and *Honour and Shame in the Mediterranean* edited by Jean Peristiany. We learned from these books and the monographs that followed, that there were essentially only two matters of interest for anthropologists in Spain. These were 'patron-client relations' and 'honour and shame'. Despite the glaring facts of its geography we were told that Spain was a 'Mediterranean country'. In this way it came within the field of study of traditional anthropology, that is the study of societies perhaps not always themselves *exotic*, but at least with strange practices and beliefs that distinguish them from 'us'.

So it is important to convey the effect this had on an anthropologist arriving in Spain with a view to speaking

with colleagues before deciding where and how to begin ethnographic research. On the one hand my experience in South America had given me an exaggerated sense of the degree to which anthropologists with greater or lesser influence from Marx were engaged in what we might term 'the national project'; on the other hand the knowledge I had gained of Spain through my reading of English-language ethnographies of the country were so far from my own interests that they seemed to provide a kind of fantasy world not so far from what we might read today by Ruiz Zafón. 'Class' was confined to status and anyway was obscured by the supposedly pervasive practice of patron-client relations. 'Ethnicity' as a category distinct from the rationality of urban Man (sic) was either something common to all Spaniards ('beyond the Pyrenees'), or was understood in terms of the 'folklore' of remote regions, such as Galicia, the Basque country, or rural Andalucía. And gender relations had only one form of expression: that between the honour of men and the shame of women.

3. INTRODUCTION TO THE FIELDSITE

On my arrival in Spain, in September 1978, I was extremely fortunate in having met Joan Martínez Alier while I was working in Peru and I had read everything I could find that he had written (both about Spain and elsewhere). I had also met –very briefly and on an earlier visit– a young but immensely knowledgeable graduate student called Ignasi Terradas. Martínez Alier soon introduced me to Joan Frigolé. There were of course very few anthropologists in Spain at that time and none of them, as far as I know, in dedicated anthropology departments. The 'liberal sciences' not to mention the social sciences did not sit well with the militaristic and Catholic world view of Spain during the dictatorship. But I had the sense that Frigolé was among the few anthropologists in Spain, who was doing extensive fieldwork over quite a long period: that is, in the tradition that I was used to as a British-trained anthropologist. So he was able to give me excellent guidance and suggested that I begin by speaking with

various professors at the University of Valencia. While Josepa Cucó was then conducting fieldwork in Valencia, generally the people I spoke to were geographers and economic historians.

Knowledge of the material aspects of the physical body of Spain was integral to the *caudillo's* vision of governance and, as a result, an especially thorough, detailed geography thrived, although its empiricism was minimally shaped by any theoretical ambitions. These geographers were extraordinarily helpful to me in selecting a fieldsite in the extreme south of Alicante. But I was struck by an interesting distinction between these scholars who tended to be quite familiar with details of the current regional situation, and others working in the social and human sciences who were just beginning to engage in work driven by *theoretical* debates across Europe. Economic historians, many of them at last able to work openly on the specific characteristics of the Valencian economy, were at an especially exciting moment in those days, testing out new theories and ideas and critiquing the biased theories of capitalist development coming from northern Europe. But their knowledge of the present did not match that of their geography colleagues. So, given the sparsity of research funds and the lack of recognition of anthropology as an independent discipline (unlike either sociology on the one side or folklore on the other) there was very little long-term fieldwork-based ethnography happening in Spain. Theory was exuberant and exciting as it began to break out of the Francoist straight-jacket, but initially it tended to occur without the support of grounded empirical research (except that produced for the effective functioning of the declining regime³).

This then was the Spain I entered as I began my fieldwork in the Bajo Segura in 1978. Let me begin with first impressions, before moving to my attempts at analysis and its limitations.

The first thing to note, in comparison with other articles in this collection, is my relative ignorance. This was of course my own fault but it was also the result of

3 I use the term 'declining regime' because Francoism did not die with Franco and the Transition was by no means a 'new start'.

the literature that had emerged from Spain to be read abroad during the previous twenty years, and this included anthropology⁴, but I want to stress that the problem of this ignorance –perhaps just as great as many anthropologist find as they arrive in the field– was compounded by the severe restrictions on free and open discussion among people in the Bajo Segura at that time. A central part of my research plan was to collect life histories by means of a framework I had developed while in Peru. There I had collected over a hundred such abbreviated histories and I followed these up with in-depth discussions with especially interesting cases. Now I expected that, with the *caudillo* dead for three years, people would be delighted to talk with me about their life stories and I fully intended to use the same method as I had in Peru. It did not take long for me to discover that most people were simply unwilling to participate in the interviews; some expressed enthusiasm *in principle* but became vague and impatient if I actually tried to do the interview; others –the elite of the town– were quite willing but there were vast gaps in the stories they told me.

But what, precisely, was it that I wanted to talk to people about? No ethnographer arrives in the field without a particular focus or a set of questions to be answered and I had decided to come to this part of Spain for a particular reason. In my earlier fieldwork in Peru (Smith, 1989) I had been surprised by the way in which working people with both agricultural and non-agricultural occupations and in both the country and the city had joined together in a political struggle against a dominant class. I had expected that a real proletariat had been freed from the means of production (usually through being driven off the land) and as a result were forced to sell their labour to mostly urban capitalists.

4 On the other hand three major books on Spain by English historians were available in Spain by the time I arrived. These were *the Spanish Civil War* by Hugh Thomas 1961, Ronald Fraser, *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros* (1979) and a translation of a much earlier book, *The Spanish Labyrinth: an Account of the Social and Political Background of the Spanish Civil War* by Gerald Brennan, published in 1941.



But this was not what I found. Instead I found that rural agriculturalists and pastoralists combined with their migrant colleagues working in the cities and together they undertook a successful struggle against land-owners.

So I had chosen to come to the País Valencià because there had been a long history of often quite intensive agriculture (aided by irrigation) combined with small rural manufacturing. And this pattern continued to the present (i.e. the 1970s). So my central concern in my fieldwork was to study the nature of working class relations *across* the agriculture/industry divide. To do so I would have to talk to many different kinds of workers and I would have to find ways of studying the relations between them and their employers. And I would have to place what I found in the broader social and political setting of Spain –not just in the present, but as things had unfolded over the past years.

This all seemed obvious to me. It was simply a matter of getting down to work and recording what I found. By this time in my career I had rejected both British and French versions of ‘structuralism’ and, influenced by anthropologists like Sidney Mintz and Eric Wolf, and historians like Eric Hobsbawm and Edward Thompson, my idea of ethnography was that it should be a *historical* study of the present in terms of *political economy*: in other words, asking questions that would help me to understand reality in marxian terms (for greater detail, see Narotzky and Smith, 2006). This will no doubt strike the Spanish reader familiar with those times as a point-of-view very far removed from the ordinary discourse prevailing in rural Spain then. But, as I have said, my naivety at that time was both partly a weakness of my own but, more importantly for this issue of the journal, it was a result of what little was known about Spain. The possibility of basing my ethnography on discussions of the past fifty years of history was, of course, going to be deeply problematic as the shadow of Franco’s rule stretched darkly across the present, especially I would say, in the countryside. And then to add to this my assumption that I would record both the history and the present by means of marxist terms –the tensions of class, exploitation, merchant capital and so on– was simply absurd.

The absurdity, or at least the obstacles in my way, did not initially surprise me. I had grown up in a small village in the centre of England and, while questions about history would have troubled nobody, questions about class and exploitation, even if veiled in other terms, would have been quite offensive to people. So I was not initially discouraged by what I found. It was only as I began to produce a richer and more profound picture of the town and the region that first the contradictions emerged, and then the difficulties of acquiring the information I needed became manifest.

In fact in a superficial way it was much easier to ‘see’ the class differences in the Bajo Segura than it would have been in my own village in England. In my own village very few people would actually speak of real class (or, more accurately, status) differences, even where they obviously existed. With a number of Labour governments behind us, since the Second World War, ordinary people tended to be quite dismissive of the difference between the gentry (*los caballeros, los señoritos*) and themselves. By contrast, it quickly became clear in the Bajo Segura that there were an old class of *señoritos* who had been well-established as quite large landowners or tenants since the end of the Civil War. They were joined by those who more recently had acquired land or had been successfully running one of the many small manufactories in the region, or made money as agricultural wholesalers and transporters. These were quite clearly the elite of the village all of whom had benefited from the years of Franco, some more from the earlier years, some more from the later years. Then there were the shop-keepers, minor professionals, middle-sized land-owners or tenants, and those who owned small workshops, who constituted a locally acknowledged ‘middle-class’. Finally, anybody who earned a wage was working class, although there was a clear qualitative difference between those who worked in small factories and workshops and the *jornaleros* in agriculture.

This was my initial impression and it included issues of gender. The people I first spoke to tended to tie the class or status of an adult woman to the occupation of their husband, though this changed along a spectrum

as one moved from the top to the bottom of the social scale. Among shop-keepers and others like them, husband and wife tended to work together in the family enterprise, while for 'working class' people, women both took in homework from the local factories, often thereby becoming the main income earners, and also worked as *jornaleras* though usually on a more seasonal basis than their husbands and depending on the demand for their home-work. In fact, despite the Anglophone literature on 'honour and shame', I was comforted by the fact that women in the Bajo Segura appeared to me to have far more control over the domestic sphere than I think I would have found in my own village in England, and this increased as one moved from the petit-bourgeois small shopkeepers to the various kinds of proletariat.

4. FROM FIRST IMPRESSIONS TO PRELIMINARY ANALYSIS

As the months passed, this initial framework became more complex and barriers I had not anticipated at the beginning began to arise. Perhaps what illustrates this best is to speak of my discovery of the spatial topography of the town. I had initially settled on Catral as the base for my study of the area, as opposed to a number of neighbouring towns, because it was the only one where I found a house to rent for me and my family. Yet the location of this house immediately directed my initial fieldwork interactions. It was a street in the centre of the town made up of a number of shops, the homes of work-distributors for the shoe industry, as well as a variety of others. Crossing this street at right-angles and running the length of the main part of the town was a street made up of the somewhat more splendid houses of the larger land-owners and tenants as well as professionals such as the doctor and the mayor who had a senior management job in an agricultural supply firm in Murcia (and had been appointed to his position during the Franco years).

It was of course easy for me to talk to my neighbours and get an impression of the town through their eyes. Generally speaking, Franco himself was almost never mentioned but the impression people wished to convey to the foreigner was that

Spain was now a 'modern' society much like any in Europe, and in any event southern Valencia was an especially dynamic and advanced part of Spain. As I walked through the town in search of people to talk to, the better off land-owners enjoyed taking the time to educate me about the particular features of the town and the region. In this case Franco was quite often mentioned and a frequent anxiety was expressed that there would now be a decline in social order with less 'responsible' people trying to run things, though it was never made clear what things they might run. It is interesting to note that the most obvious was the entry of new people into local political office – which had always been entirely dominated by the elite –, but the actual entry of openly competitive elections had to wait until March of 1979 and, up to a few weeks before that time, it was as though nobody really thought the politics of *elections* would actually disturb the order these people so valued and were so afraid of losing.

There were of course divisions even in this part of town. The old *Casino*, for example, was still there and only the better off shopkeepers would have thought of taking coffee there. But the really glaring division was between this central part of the town and a long stretch of small houses running down a single street to the east. Here every house was occupied by a *jornalero* family, or families whose members worked in a small workshop, or a mix of both.

There is no question that the existence of this topography was a result of the way the local political economy had been organized during Franco's government. Moreover it conformed also to the kind of talk that occurred in each space: ordinary chatter about daily and local business issues among people on my own street; a desire to impart to me a coherent and quite well-planned narrative of local society by the elite; and for the first few months of my fieldwork *no discussion at all* between me and the *jornaleros/as* in the barrio where they lived, much as I tried. For some this may have resulted from a real suspicion of what I was doing, both as an outsider and also as somebody who lived among a certain group of people in the town. But for most, it was simply the fact that they were not used to anybody listening to their opinions or taking what they said seriously.

I want to convey this sense of the first months in rural Spain in the early years of the Transition because the emergence of many years of repression that began with extreme



and quite selective violence and then moved into a routine of ordinary taken-for-granted fear and the care that this generated, produced this kind of *superficial* normality. As I have said, of course, what appeared normal was expressed differently by the chattering shop-keepers, the authoritative language of the elite, and the near-silence of the *jornaleros/as*. And the way the Transition was managed from above, the compacts made among the leaders of the political parties, the items on the news, the continued respect for the very people and institutions that had not just colluded but had managed and benefitted from the dictatorship –the church, the military, even the education system as it reached a town such as this one– these all served to legitimate these different arenas as normal public discourse.

The atmosphere this created for all but the *jornaleros/as* was in some ways rather contradictory. On the one hand there was an assurance that Spain –in this instance Catral and the region around it– was not going to relapse into the old rigidities and dogged grey obstinacies of Francoism. On the other hand there was a parallel assurance that change would be so gentle that perhaps it would hardly be noticed at all.

The one place where the separated spaces of the town's topography came together was the bar where labour was hired early each morning. This was a large room filled with tables and chairs and with a bar running down the length of one wall. And yet even in the bar there was a spatial configuration. The elite stood at the end of the bar nearest to the entrance. Various people leant along the middle areas and of course people had to come up to the bar to get their coffees and cognacs. At the far end were the older men, no longer working. And the room itself was similarly divided. The area most easily reached from the entrance was taken up by a variety of small farmers. Beyond them, along the wall opposite the bar the *jornaleros* sat at tables playing dominoes, waiting for the possibility of being chosen for a day's work. People moved from one table to another to take up conversations but nobody moved from the space of the small farmers into the space of the *jornaleros*. And in fact, while I did eventually spend a great deal of my time with these people and socialized with them in their *barrio*, throughout that first year of my fieldwork I never crossed the space in the bar that was theirs.

Although the upcoming elections in March 1979 were spoken of, it was not until just the month before the elections that

party lists began to be circulated and candidates began to make themselves known. It was assumed by virtually everybody I spoke to that the UCD under Suárez would win. The argument for voting for UCD candidates had nothing to do with Suárez's political platform. Rather people felt that it was important to be represented by somebody who could tap the shoulder of the people in power and get something done. By contrast, one could vote for the PSOE because one was sympathetic to the Socialists, *but it would be a wasted vote*, because they would not get in and so would have no influence on government. In other words people found it hard to have faith that even the limited 'democracy' of a government-and-opposition would actually work. There was in fact very little discussion, either at the political meetings or in the street, about the different policies the candidates would pursue. Those who ran for the UCD presented themselves as the most technically skilled agents in the region –people who knew about agricultural prices, or about recent developments in the shoe industry– and their message seemed to imply that 'politics' was unnecessary given their superior skills and knowledge of the world. Not surprisingly in the later municipal elections the UCD dominated the council.

I want to stress two points. First there is the question of the absence of what Habermas would call intercommunicative practice in the public sphere. Second there are the distortions that resulted from the extreme ignorance of the foreign fieldworker. Obviously the possibility of solving the second problem was greatly restricted by the existence of the first problem.

I think it is very important to convey to people who did not live in rural Spain at that time –and I include Spanish people too– the extent to which people did not speak across the lines I have drawn here. I have proposed two lines –topographical and class-based– and I have suggested that the one reinforced the other. Of course people *did* speak across these lines and also among themselves in the public sphere –on the street, in the bars, and at official meetings of various kinds– but what most struck me was how the minutiae of everyday affairs were used *as a means to push out the possibility of any kind of talk that might raise social or political issues*. Among people of much the same occupational background a habit had grown up that was not immediately modified by the introduction of a so-called

'democracy'. As elections approached I might find myself in a shop, buying groceries. Somebody might begin to talk about the possibility that agricultural prices might be improved with a new government. Immediately others would shift the conversation to the state of this year's orange crop, or the behaviour of somebody's daughter and so on. And *across* these lines the habits of life under the dictatorship accounted for a complete absence of such talk, especially in the case of the *jornaleros/as*.

If you think about the extremes of the well-established land-owners on the one hand and the *jornaleros/as* on the other, then it is clear that the former were accustomed to speak openly of their political views and to assume that the person they spoken to would agree with them –at least superficially. But the *jornaleros/as* by contrast were accustomed to never voicing their political opinions often even among themselves. For many this was not simply a question of being cautious, it was also the result of a long period in which this was simply not what one spoke about: almost as though the physical ability to express one's views had been unexercised for so long that it did not really work any more.

During the Civil War Socialists and Anarchists had dominated political life in Catral. As a result, the repression that followed was extreme though and –importantly– *selective*, both of particular families and particular individuals (see Narotzky and Smith, 2010; Smith, 2014: 124-149). As a result, while some families were able to avoid castigation and even manipulate themselves so as to benefit from the new regime, others were more savagely dealt with and had no room for manoeuvre. As the years unfolded, this produced different kinds of *habitus* for different groups within the town. In the area of the town in which I lived this resulted in a kind of *banality* of ordinary life, rather than a generalized sense of on-going oppression. But in the barrio of the *jornaleros/as* this was not the case. There the UGT had been operating clandestinely through the later years of the dictatorship (and even before that) so for many people there it was not that quite radical socialist political views were absent, but rather that they were exchanged within a well-protected and closely guarded cohort.

Obviously this situation distorted the image I produced in my early months of fieldwork. It took a long time before I was able to relax with people from that part of the

town and talk to them –not just about politics, but about their life-histories. In fact, the key moment was when my research assistant, a socialist, rented a room in the barrio: at that time people began to understand the kind of work I was doing, and felt comfortable to talk to me.

5. AFTER THE FIRST YEAR OF FIELDWORK

Given the fact that I was collecting life-histories, inevitably once this fence had been crossed, a wide variety of different people's activities during and following the Civil War emerged, from the opportunism of some to the ever-worsening conditions of others. But an odd thing happened, as though the silencing of histories was a kind of epidemic that even the foreigner might catch. By the end of my first year of fieldwork, I myself –the foreigner– had begun to repress what little knowledge I had gained about the effects of repression on people's lives. So when Susana Narotzky first went through my fieldnotes and survey material perhaps a decade later, she found my recordings of people's references to the dictatorship which I had entirely silenced in my own mind. Even as I read and re-read my fieldnotes, I had slipped past my informants' own references to the awkward moments of their histories.

I hope I have conveyed some sense of what my experience in that first year (Sept, 1978 to Aug, 1979) of fieldwork was like. As the years passed, many things changed. The PSOE came to power and the compromises they accepted were a disappointment to those who had worked clandestinely on the left to help workers defend the conditions of the lives. For them the struggle that they and their parents had undertaken for a real socialist society should now come to fruition, and they felt disappointed and deserted by the regional and national political elites of the PSOE. And then I myself found a Register of those killed by Franco's regime during and after the Civil War and, as a result, discovered that the major prison camp of Albaterra was just a few kilometres from where I lived (Smith, *op cit*). In raising these kinds of issues, people began to feel able to talk more easily. But, as I said at the outset, that is another story and one that can be read elsewhere.



BIBLIOGRAPHY

- ARGUEDAS, J.M. (1968) *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: UNAM.
- BLOCH, M. (1983) *Marxism and anthropology*. Oxford: Oxford University Press.
- LÉVI STRAUSS, C. (1955) *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1966) *Belmonte de los Caballeros: a sociological study of a Spanish town*. Oxford: Clarendon.
- MARIÁTEGUI, J.C. (1928) *Siete ensayos de interpretación de la realidad Peruana*. Lima: Amauta.
- NAROTZKY, S.; SMITH, G. (2010) *Luchas inmediatas: gente, poder y espacio en la España rural*. Valencia: P.U.V.
- PITT RIVERS, J.; ABU ZAID, A.M. (eds) (1963) *Mediterranean countrymen: essays in the social anthropology of the Mediterranean*. The Hague: Mouton.
- PERISTIANY, J.G. (ed) (1965) *Honour and shame: the values of Mediterranean society*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- SMITH, G. (1989) *Livelihood and resistance: peasants and the politics of land in Peru*. Berkeley: University of California Press.
- SMITH, G. (2014) *Intellectuals and (Counter-) Politics: essays in historical realism*. Oxford: Berghahn.

Resum

Las habituales dificultades de hacer trabajo de campo en un nuevo lugar se debían a dos factores: la naturaleza de la información antropológica sobre la España rural disponible fuera del país y la limitadísima intercomunicación sobre cuestiones políticas en la esfera pública durante los primeros años de la Transición. El artículo describe las discusiones antropológicas que se producían en la época del trabajo de campo y propone que un largo período previo de represión selectiva explica los distintos modos en que los informantes hablaban del pasado histórico y del presente político.

Resumen

Les habituals dificultats de fer treball de camp en un lloc nou es devien a dos factors: la natura de la informació antropològica sobre l'Espanya rural disponible fora del país i la molt limitada intercomunicació sobre qüestions polítiques en l'esfera pública durant els primers anys de la Transició. L'article descriu les discussions antropològiques que es produïen en l'època del treball de camp i proposa que un llarg període previ de repressió selectiva explica les diferents maneres com els informants parlaven del passat històric i del present polític.

Palabras clave

Transición española, método etnográfico, política

Paraules clau

Transició espanyola, mètode etnogràfic, política



REVISTA D'ANTROPOLOGIA I INVESTIGACIÓ SOCIAL

Los felices años de un aprendiz de antropólogo

Ante la dificultad de resumir en pocas líneas la "situación" de la Antropología en España, un tema amplio y complejo, es posible que la mejor manera de llevar esto a cabo sea partir de un esquema autobiográfico, tratando de tener en cuenta lo que "me ha acontecido" y no preocupándome de suspender las reacciones subjetivas, las valoraciones y los prejuicios. Lo que he llevado a cabo es un relato autobiográfico para que se entienda una "trayectoria" de alguien dedicado a la Antropología. No pretendo hacer de este relato nada de carácter "canónico" ni "típico", sino una aportación que puede iluminar elementos de la historia de la Antropología Social en nuestro país.

[ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA,
SEGREGACIÓN URBANA, TRABAJO
INFORMAL, MIGRACIÓN, TRABAJO DE
CAMPO]

Ubaldo MARTÍNEZ VEIGA

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
ubaldojmartinez@gmail.com

Al principio no sabía muy bien qué es lo que se me pedía cuando me propusieron que escribiera un pequeño artículo sobre la "situación" de la Antropología en España. Teniendo bastantes dificultades en resumir en pocas líneas un tema que, al menos en apariencia, se presenta como algo amplio y complejo, es posible que la mejor manera de llevar esto a cabo sea partir de un esquema autobiográfico, tratando de tener en cuenta lo que me ha "acontecido" y no preocupándome de las reacciones subjetivas, sentimientos, y demás fenómenos psíquicos que tienen lugar en eso que se llama la intimidad, lo interior. Por mucho que quisiera suspender todas las valoraciones y prejuicios, me doy cuenta que esto es imposible y, por ello, no se ha hecho ningún esfuerzo en luchar contra ellas. Por todo esto, he llevado a cabo, más o menos, un relato autobiográfico para que se entienda una "trayectoria" de tantas de los que nos dedicamos a la Antropología. No se quiere hacer de este relato nada de carácter "canónico" ni "típico", sino uno de tantos relatos que puede iluminar elementos de la historia de la Antropología Social en nuestro país. Yo había estudiado Lingüística y Arqueología previamente, pero al final recaí en la Filosofía.

article

1. LOS JUICIOS EN LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

En septiembre de 1972 empecé a enseñar en la Universidad Autónoma de Madrid Antropología cultural, Historia de la Filosofía Antigua y alguna otra asignatura de Introducción a la Filosofía. Yo había acabado mi tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid con lo más granado de la Filosofía Escolástica que dominaba la Filosofía en aquel momento. Como la Filosofía me parecía un poco indigesta, me dediqué a leer libros de Antropología y, de hecho, hice la tesis sobre la interpretación del mito en Lévi-Strauss.

Me imagino que otros muchos compañeros hicieron algo parecido. Yo interpretaba que hacer Filosofía era como una especie de mal menor y que “lo mío era la Antropología”. Esto no quiere decir que tuviese algo tan absurdo como una vocación, sino que me gustaba leer antropología y en el interés por ello influyó, sin duda, una idea que yo tenía de la antropología como algo “moderno” y “progre”. Cuando se analizan las ideas y convicciones políticas de los popes de la antropología en aquel tiempo y este, es imposible no reconocer que estaba absolutamente obnubilado. De todas maneras, *a posteriori*, estoy convencido de que aprendí más estudiando filosofía y en el contacto con los filósofos que si hubiera estudiado directamente antropología (cosa que además no estaba tan clara por aquel entonces). Mi primera estancia como profesor en la Autónoma fue muy útil. Me obligó a preparar un programa de introducción a la Antropología y sobre todo me puso en contacto con dos fenómenos fundamentales. Tuve una gran amistad con Alfredo Deaño que me introdujo a la Lógica y la Filosofía de la Ciencia, y por motivos de militancia me dediqué a estudiar *El Capital de Marx, Para leer el Capital* (1965) de L. Althusser y Co., la obra de H. Lefebvre y otros clásicos del marxismo que me acompañaron a lo largo de mi vida académica. También me acuerdo siempre de un consejo que me dio mi amigo Ángel Palerm en un encuentro en Madrid en

un restaurante que se llamaba el Garabatu: “para los que vivimos en países subdesarrollados en Antropología como España y, aunque algo menos, México, el marxismo es un buen elemento de identidad teórica, por eso es conveniente usarlo”.

2. 1ª ESTANCIA EN ESTADOS UNIDOS

En un viaje a Nueva York en 1974 me compré, de segunda mano, el libro de Marvin Harris *The Rise of Anthropological Theory* (1968). Lo leí y decidí que haría todo lo posible para aprender y estudiar con él. Le escribí una carta pidiendo que me admitiera para trabajar con él. Tardó bastante tiempo en contestar, pero al final me contestó que pasaría los papeles al director del Departamento para mi admisión.

Me presenté a una beca Fulbright, me la concedieron, y me marché a la Universidad de Columbia en Nueva York en donde estuve casi dos cursos. Si se pueden resumir estos dos años en pocas palabras, puedo afirmar que la estancia en Columbia me convirtió en un antropólogo. Quizás esto pueda ser pensado como una apreciación puramente subjetiva, aunque no es así si se explica. Cuando fui a visitar a Marvin Harris me enseñó la Biblioteca de la Universidad. Los volúmenes se cuentan por millones, y está dividida por colecciones, una especie de apartados, incluso salas en donde se concentran los libros de Antropología. Me dijo que frecuentemente era mucho más fácil encontrar los libros en otros lugares de la misma biblioteca. Inmediatamente comprendí que estaba en una Universidad con una biblioteca como nunca había visto en Europa. Asistí a una serie de cursos y seminarios: un seminario de Materialismo Cultural en donde se discutían los primeros esquemas y capítulos del libro de Marvin Harris, un curso sobre evolución de la Sociedad Política dirigido por Morton Fried en donde se invitaba durante una o dos semanas figuras centrales de la Antropología o las Ciencias Sociales. Recuerdo que el primero que vino fue Karl Wittfogel, que habló de las sociedades hidráulicas, y algunos estudiantes le preguntaron

insistentemente por su pertenencia a la CIA sin que en su respuesta se notase el más mínimo signo de enfado. El segundo fue Elman Service, el tercero Napoleon Chagnon que en aquella época era una persona intratable, el cuarto fue Marshall Sahlins y el quinto Roy Rappaport, que dio dos clases sobre ecología política y religión absolutamente fascinantes. Además, había unas clases generales en las que cada miembro del Departamento exponía las cuestiones sobre las que trabajaba. El departamento de Columbia estaba muy polarizado sobre lo que se llamaba, entonces y ahora, materialismo y mentalismo o idealismo, y las disputas entre unos miembros del Departamento y otros eran muy fuertes, e incluso a veces *ad hominem*. Todo ello, sin ninguna duda, servía para aprender mucho.

Además de esto, estaban los Seminarios del Departamento que tenían lugar todos los miércoles. Algunas veces (3 o 4 veces al año) lo daban profesores del Departamento, pero casi siempre venían antropólogos de fuera, de Europa, Latinoamérica, Australia, África... como por ejemplo: Edmund Leach, Peter Worsley, Claude Meillassoux o Stanley Tambiah entre otros. En estas reuniones había frecuentemente más de 300 personas. Había otros seminarios más restringidos, a los que asistían normalmente entre 70 y 90 personas, como el histórico Seminario de Economía Política fundado por Karl Polanyi y Conrad Arensberg. Cuando Polanyi llegó a Columbia intentó crear un seminario en la Facultad de Económicas aunque sin ningún éxito, y unos estudiantes del Departamento de Antropología, entre los que se encontraban Marvin Harris, Marshall Sahlins y Sidney Mintz entre otros, así como algún profesor más viejo como Conrad Arensberg, lo acogieron y organizaron un seminario que sigue hasta estos días.

Este seminario cambió de título en 1970 y, aunque se seguía presentando como fundado por Karl Polanyi, se llamaba Seminario de Ecología Cultural. Tenía dos dimensiones, una teórica sobre los problemas básicos del punto de vista ecológico dentro de la Antropología, y otra dimensión más empírica. En estos seminarios, los investigadores que volvían del trabajo de campo y que trabajaban en ecología cultural eran invitados a explicar sus puntos de vista. Junto a dos investigadores postdoctorales, trabajé en la organización de

estos seminarios, que me pusieron en contacto directo con los trabajadores de campo, algunos de los cuales, con una orientación estrictamente empirista, se negaban a llevar a cabo algún tipo de análisis comparativo. Los organizadores de estos seminarios acompañábamos a los ponentes, casi siempre eran uno o dos días con ellos en Nueva York, y el contacto con ellos dejaba en mí una gran sensación de vacío en cuanto que yo pretendía considerarme un antropólogo, algo que no era en cuanto que no había llevado a cabo un trabajo de campo serio, el análisis de un fenómeno social en su entorno “natural” como decían algunos autores en aquella época. Cuando trato de descubrir el origen de la tensión que yo tenía por la necesidad de llevar a cabo un trabajo de campo, parece fácil descubrir que se trataba de una presión muy fuerte dentro del Departamento, en la que la actitud de Marvin Harris era fundamental. Por su influjo, se planteó como una regla de oro que la primera condición para poder defender una tesis en el Departamento que había fundado Franz Boas, que, como Marvin Harris decía con sorna, “nunca hizo realmente trabajo de campo”, era que estuviera basada en este tipo de trabajo. Cuando yo llegué a Columbia había bastante malestar entre Marvin y sus colaboradores y el Director del Departamento porque se había defendido la tesis de Jonathan Friedman que se presentaba como una reinterpretación, puramente teórica, de los *Political Systems of Highland Burma* de Leach. Marvin Harris se quejaba amargamente de que Jonathan Friedman había defendido la tesis juntándose con sus enemigos en el Departamento. De todas maneras, la gente interpretaba lo que había ocurrido como una especie de chanchullo que iba contra las reglas básicas. Por esto, lo que ocurrió con esta tesis sirvió efectivamente para insistir más y más en que las tesis no debían ser aceptadas sin trabajo de campo. En un ambiente como éste que “a posteriori” he agradecido mucho, me enrolé en un grupo que dirigía Marvin Harris sobre etnografía dirigida a descubrir la cultura de un grupo desde un punto de vista ético (*etics* en contraposición a *emics*). Cuando me uní al grupo, éste estaba constituido por cuatro mujeres que habían sido trabajadoras sociales antes de entrar en Antropología y que tenían un conocimiento de Nueva York que admiraba mucho. El grupo estaba



coordinado por una persona que estaba bastante avanzada en su tesis doctoral y que después publicaría bastantes obras sobre etnografía de la pobreza en zonas urbanas. Se trata de la Doctora Anna Lou Dehavenon, que dirigía el grupo. Como no me había integrado desde el principio, después de un seminario bastante largo con los otros miembros del grupo y con el propio Marvin Harris, se acordó que yo no me introdujese directamente en el trabajo que estaba basado en gran parte en la utilización de medios audiovisuales, de lo cual yo no tenía ni idea, y que debía tratar de analizar el entorno de los grupos que se estudiaban. Elegí con el consejo del resto de las investigadoras a un grupo de muchachos de 16 a 19 años, un grupo de jóvenes adultos de 27 a 35 años (que resultaron estar un 8-10 % en paro) y un pequeño grupo de personas mayores (mujeres y hombres) que ya no trabajaban y que efectivamente resultaron ser los más pobres de todos. El barrio era una de las partes más duras, violentas y abandonadas de Nueva York en aquella época. Se llamaba, y llama todavía, Bedford Stuyvesant y está ubicada en la parte norte de Brooklyn. A pesar de los prejuicios con respecto a esta zona, de la que se decía que ni siquiera la policía se atrevía a entrar, para mí no resultó excesivamente traumática, no porque yo fuera valiente o algo por el estilo, sino porque el grupo con el que yo iba al principio, que eran las cuatro investigadoras del grupo, me presentaban a la gente que ellas conocían y poco a poco no había gran dificultad en entrar en contacto con ellos, y con ello fui entablando relaciones de amistad con algunos.

Yo iba al barrio tres veces por semana y trataba de dedicar, más o menos, un día a cada uno de los grupos que me planteé estudiar, esto no era demasiado difícil porque cada uno de ellos se reunía en distintos lugares. A pesar de que no tuve muchos problemas para entrar en contacto con la gente, el primer problema era entender lo que me decían. Mi nivel de inglés no era excepcional, pero sí decente y adecuado para hablar y entender una conversación ordinaria. El problema era que al principio no entendía gran cosa de lo que me decían, en primer lugar por su pronunciación que era muy difícil seguir, sin embargo este problema se pudo superar en poco tiempo. Y lo mismo me ocurrió con el vocabulario. Con cierta

frecuencia me encontraba con palabras que no entendía porque el significado era totalmente distinto del ordinario. Sin embargo, enseguida me habitué a la manera de hablar de estas personas, e incluso con frecuencia utilizaba las expresiones que se usaban en el gueto y esto era recibido con sorna por los que me oían. Los encuentros tanto con los muchachos como con los jóvenes adultos tenían lugar en el parque donde se reunían siempre que no hiciera demasiado frío ni calor, mientras que con las personas mayores me encontraba en sus casas e incluso algunas veces las ayudaba a hacer la compra o algún recado que me encargaban. Una vez que fui “admitido” entre la gente que visitaba todo era mucho más fácil, aunque había algunas cosas más fáciles que otras. Lo primero que ocurría era que la interacción era mucho más fácil con la gente mayor que con los otros grupos. A pesar de ello, trataba de dedicar tiempo a la interacción con los tres grupos, y aunque yo no intentaba llevar a cabo un estudio formal de los grupos para después publicarlo, es evidente que encontré cosas interesantes aunque a veces, al principio, no era capaz de interpretarlas.

Si nos detenemos un poco en la historia del barrio se descubre que desde el principio hasta la mitad del siglo XX tuvo lugar lo que se llama “The Great Migration”, por lo cual los Afroamericanos migraron en grandes cantidades al Norte en búsqueda del trabajo industrial. El barrio de Bedford Stuyvesant se convirtió en un lugar de destino importante. En 1936 se construyó la línea de metro de Harlem a Bedford Stuy. A raíz de esto, muchos Afroamericanos abandonaron Harlem por el hacinamiento y se vinieron a vivir aquí. Después del tiempo que yo estuve trabajando (más o menos 4 meses en otoño de 1975 e invierno de 1976), se fue acelerando un fenómeno que se podía observar. Cuando yo me encontraba allí, se estaba dando un movimiento (no hay que usar la palabra invasión porque tiene un significado excesivamente ecológico y racista) de la población Afroamericana de este barrio a otros adyacentes, como Brownsville, Canarsie, Crown Heights hasta Fort Greene. En 2005 empieza un proceso de *gentrification* en la zona. Por él, se van instalando en ella muchas familias Afroamericanas con recursos, así como inmigrantes de África y del Caribe, muchos de ellos familias de clase

media que traen poco a poco este proceso de *gentrification*. Son los llamados *buppies* -Black Urban Professionals- para distinguirlos de los *yuppies* o Young Urban Professionals que se aplica más bien a los blancos.

Hacia 2005 hay en todo este conjunto de barrios una población de 90.000 habitantes, de los cuales el 82 % son Afroamericanos. Lo cual representa la mayor concentración de Afroamericanos en los Estados Unidos.

Pero volvamos a 1975, que es cuando yo empecé a trabajar. En aquel momento, según datos del censo que tengo recogidos en mis cuadernos, estaba constituido por un 70 % de negros, 15% hispanos, 10,1% blancos y 3% otros. Esto indicaba algo muy importante y fue de las primeras constataciones que se presentaron como algo evidente: a pesar de lo que todo el mundo decía, que toda la población de Bedford Stuy era negra, esto no era claro, ni siquiera este barrio, que se consideraba un gueto, era totalmente negro. Si bien era verdad que el 70 % eran negros, había un 30 % que no lo eran. Esto es verdad de todos los guetos norteamericanos, nunca hay ninguno homogéneamente negro, y esto es una constatación que sigue siendo verdadera en el momento actual. Es más, se podrían descubrir áreas diferentes en donde vivían poblaciones diferentes, es decir, que dentro del barrio había subsecciones que segmentaban el espacio. Había una cantidad significativa de Puertorriqueños y Dominicanos en la parte Este del barrio hacia Broadway y también bastantes blancos en la parte Oeste cerca del Centro de Brooklyn. Esta división espacial, unida a la conexión entre Bedford Stuy y Harlem a través de una línea de metro, daba un aspecto particular al barrio. La unión entre Harlem y Bedford-Stuy hace que este último fuera considerado como “Brooklyn’s Little Harlem” como lo bautizó el periodista Alfred E. Clark. Este carácter de Bedford Stuy ayudó a que, poco a poco, fuera considerado como el centro cultural para los Afroamericanos que vivían en Brooklyn. En las reuniones previas que tuve con los investigadores que trabajaban en el barrio se decidió que yo tendría que dividir la población a estudiar en tres grupos. Yo acepté sin más lo que se proponía, básicamente porque no sabía por qué decidirme, de hecho era un problema

que no me había planteado. Sea lo que sea, y yo realmente no sé lo que estaba en la mente de las compañeras que me aconsejaron hacer esta división de la población, el caso es que sin yo saber todavía lo que esto quería decir, lo que se produce es una especie de lo que se llama triangulación. Con ello no quiero decir que yo buscara confirmar la información que me ofrecía un miembro de un grupo con la que me ofrecía una persona del otro. El fenómeno se produjo sin que yo lo buscara. En un principio, en mis conversaciones con la gente que trabajaba, y para entrevistarlos tenía que ir por la tarde, y, más o menos con bastante paciencia, pude entrar en contacto con unos pocos. Las conversaciones versaban sobre las condiciones de trabajo, pero poco a poco me di cuenta de que no tenían ningún interés en discutir sobre las condiciones sino sobre el trabajo mismo. La mayoría de los trabajadores de Bed Stuy trabajaban para una gran compañía que se dedicaba, entre otras cosas, a la fabricación de barcos que se llamaba Seatrain Shipbuilding. A principio de 1975, la crisis que venía padeciendo la compañía estalla de una manera masiva y la Compañía avisa a los trabajadores de que se ve forzada a despedir al 80%, con lo cual los trabajadores de Bed Stuy que estaban empleados dentro de los astilleros iban a quedarse sin trabajo de inmediato. Sin embargo, las huelgas y protestas, a veces violentas, de los trabajadores, “obligaron” a la compañía a no cerrar y continuar construyendo el Stuyvesant and Bay Bridge, en un alto o cerro grande que se encuentra en la bahía. A los pocos días introduje el tema cuando estaba reunido con las personas mayores y curiosamente me dijeron que estaban de acuerdo pero que había que tener en cuenta algo que había ocurrido antes. En 1965 había mucha presión de los vecinos de Bed Stuy que se producía en forma de protestas, marchas y otras manifestaciones contra la distribución de los distritos de voto. En una situación como ésta, un periodista, Andrew Cooper, presentó una demanda contra la distribución de las zonas censales que estaban divididas en cinco distritos para el Congreso y con esta división se conseguía que cada uno de estos distritos en los que se juntaba población blanca y Afroamericana estuviese siempre representada por un miembro blanco.



La demanda fue aceptada y en 1968 se crea el 12 distrito congresional que está constituido por un gran número de Afroamericanos que, al unirse, eligen a la primera mujer negra e india americana en el Congreso de USA, Shirley Chisholm, una figura carismática dentro de la escena neoyorkina. Cuando saltó el conflicto entre Seatrain Shipbuilding y la población de Bedford-Stuy, Chisholm vino en ayuda de los trabajadores y gestionó con el Gobierno una reestructuración de los préstamos antiguos y nuevos a la compañía que le permitió seguir con sus operaciones dando trabajo a la población. Dos señoras ya bastante mayores, pero muy articuladas, siguieron analizando la historia hacia atrás y me preguntaron si yo había oído hablar de Robert Kennedy. Cuando yo dije que sí, empezaron a contarme una cosa interesante de la que se acordaban y que otros ancianos no recordaban. Robert Kennedy había sido elegido Senador por el estado de Nueva York en 1965. En estos momentos empezaron revueltas urbanas en el Norte de los USA. Influenciado por sus asesores e incluso algunos activistas de Bedford Stuy, Kennedy planteó el problema de la lucha contra la pobreza encarnada en este barrio. En 1965 la situación de Bed Stuy era terrible, el desempleo, la falta de servicios públicos, el crimen y la crisis del gobierno municipal llevan a motines y revueltas muy fuertes en todos los barrios pobres del Norte de los Estados Unidos, pero especialmente los primeros tenían lugar en un barrio de Los Ángeles, Watts, y otro en Nueva York, Bedford Stuy. Estas revueltas fueron machacadas por la policía. Pero en contraposición a la interpretación que de ellas hacían las fuerzas conservadoras, según las cuales se trataba de un fenómeno desordenado que brotaba de algo así como una manifestación de la identidad racial basada en la violencia, no era muy difícil descubrir en todo ello un orden encaminado a cambiar una situación desesperada (los hombres y mujeres mayores de Bed Stuy insistían en esto). Pero además todos estos movimientos tuvieron un efecto quizás más inmediato que para un antropólogo no era muy difícil de descubrir: servían de signos o símbolos de la pobreza y desesperación de la gente y en este sentido servían para llamar la atención sobre esta situación. Cuando Robert Kennedy fue elegido Senador por Nueva

York, comprendió que un lugar ideal para implementar un programa de lucha contra la pobreza era Bed Stuy. Animado por algunos activistas comunitarios, el 4 de febrero de 1966, Kennedy dio un largo paseo por Bed Stuy, y, según contaban, vio los edificios quemados, otros vacíos, basura y coches abandonados en la calle. Después tuvo una reunión con los representantes de la comunidad liderados por un juez que era el líder político de la zona, que le dijo: “Usted es otro blanco que viene por un día y que no se le va a volver a ver... por ello todos estamos muy enfadados. Nadie nos ayuda”...

Diez meses después, en diciembre de 1966, Kennedy con otros políticos presenta un plan para el desarrollo de Bedford Stuy con dos corporaciones distintas: una de la parte de los líderes comunitarios para decidir sobre los programas, y la otra de líderes de los negocios que buscarán el dinero necesario para implementar los programas. Estas corporaciones juegan un papel importante en el desarrollo, lento y paulatino, del barrio, que siguió estando movido por las protestas motines y revueltas de los vecinos. Estas son parte de los elementos históricos que contaban los mayores del barrio, que poco a poco se habían convertido en su memoria. Por último, quiero hacer una alusión a los jóvenes desempleados que yo entrevistaba en una cancha de baloncesto en donde se reunían. La primera constatación que había que hacer era que hablaban muy frecuentemente de las luchas con otros grupos de jóvenes sin explicar muy claramente a que se debían estas luchas ni tampoco por qué eran tan frecuentes. En un momento determinado me dijeron que fuera a preguntarlo a los blancos de Canarsie. Canarsie es un barrio en transición, que en aquellos momentos tenía una población blanca constituida por familias judías e italianas. Las personas mayores me explicaron perfectamente lo que ocurrió. En el otoño de 1972, se reorganizan las escuelas de Canarsie para tratar de integrarlas y para ello se trajeron unas cuantas docenas de niños negros de Brownsville y de Bed Stuy. Como repulsa de esta situación, se produce un boicot de las escuelas por parte de los niños blancos. Las madres italianas y judías tiraban piedras a los autobuses escolares y mostraban banderas en las que se podía leer: “Canarsie

for the Canarsie children”. En una reunión de familias blancas se decía que habían visto lo que había ocurrido en Bed Stuy donde algunas de las familias blancas vivían y fueron expulsadas de las escuelas y el barrio. Se movieron a Brownsville y allí les ocurrió lo mismo y ahora en Canarsie corren el peligro de ser expulsados de las escuelas por la llegada de los Afroamericanos. Se preguntaban a dónde podían ir. La población blanca justificaba la revuelta y ataques a la población negra en base a la historia pasada. En una reunión dentro de Canarsie, en la que se discutían los acontecimientos, uno de los pocos negros en el grupo que también habitaba en Canarsie explica: “era una lucha de un vecino contra otro. Yo me senté allí con otros cinco negros, éramos los únicos y daba miedo, todos aquellos chillidos, amenazas y empujones, parecía que estábamos en Columbia (Carolina del Sur) o en Selma (Alabama)”. Con ello esta persona estaba tratando de explicar el tumulto, la lucha y el ataque basándose en la historia de la persecución de la población negra en el Sur de los Estados Unidos. Gran parte de los enfrentamientos de la población de Bed Stuy tenía por objeto la lucha por los recursos que representaban las escuelas. Se trataba de una auténtica lucha de clases, como también eran una lucha de clases los tumultos, enfrentamientos y protestas por la remodelación de los distritos censales que lleva a la elección de Shirley Chisholm, que es quien ayuda a conseguir que no sean expulsados los trabajadores de sus empleos. Esto hace de los tumultos, enfrentamientos y protestas de Bedford Stuy luchas de clases para mantener el trabajo. Aunque sin duda en estos enfrentamientos y protestas había un elemento que tenía que ver con fenómenos de tipo identitario o de raza, lo que yo decía era que, en conjunto, el fenómeno de clase social era más importante aunque de hecho los dos fueron unidos. La última observación que yo hacía era que estos tumultos, luchas o protestas eran símbolos de la situación de pobreza, desempleo y desesperación. Estos fueron muy importantes porque llamaron la atención del Senador Kennedy y sus colaboradores sobre la situación de Bedford Stuy como un lugar con problemas urbanos gravísimos. Basados en esta percepción eligieron este como el lugar en el que llevaron a la práctica las iniciativas públicas y privadas que traerían

consigo soluciones, siempre limitadas, a los problemas del gueto.

Después de llevar a cabo el estudio, Marvin Harris y los investigadores a quienes me refería decidieron que tenía que presentarlo en un Seminario del Departamento, no en el seminario de los miércoles, sino en otro más modesto que tenía lugar de vez en cuando. Como era obvio, yo tenía bastante miedo, pero al final tuve que decir que sí. Aunque tengo recuerdos del miedo, ya no me acuerdo de toda la discusión, pero fue muy animada y, por supuesto, como todas las discusiones en los seminarios, muy clara y sin ningún rodeo. En los seminarios, aparecían inmediatamente los diversos grupos teóricos dentro de la disciplina.

En un primer momento la discusión se centró en la dicotomía clase / raza. Dado que yo defendía una explicación de los fenómenos basado en la clase y traté de explicar desde el principio cómo tanto la prensa como gran parte de la gente interpretaban los fenómenos que yo analizaba como actos criminales, o al menos anómicos. Yo defendía que este punto de vista corría el peligro de implantarse entre los antropólogos. También llevé a cabo una crítica de la Cultura de la Pobreza de Oscar Lewis que en aquel momento no estaba clara (hay que tener en cuenta que el artículo sobre “La Cultura de la Pobreza” aparece en el libro *Urban life* en 1966).

La discusión al fin se centró en dos cuestiones: en la antropología de la pobreza, que era defendida por algunas de los asistentes y atacada por otros.

Otro tema importante era la de la dicotomía raza / clase. A su discusión se dedicaron más de 50 minutos. Al final me dijeron que yo defendía la primacía de la clase debido a la tradición de la que venía. Se trata de la tradición europea, que insiste en la clase social y por ello no tiene en cuenta el “excepcionalismo” americano. A final algunos de los oyentes defendieron mi charla como muy iluminadora y sobre todo con una gran relevancia tanto teórica como práctica. Como es obvio, era Marvin Harris, algunos amigos, y las investigadoras del grupo.

Tengo que decir que después de este seminario yo me encontraba más seguro porque descubrí que podía hacer un trabajo de campo. En la realización de este trabajo influyó



el mismo Harris y la propia Anna Lou Dehavenon, que siempre me insistía en los aspectos prácticos del trabajo. Esta estudiante de Marvin era mayor que todos nosotros y después continuó una carrera como investigadora y activista a favor de los sin techo en Nueva York. Ella murió en 2012 a los 85 años, y en un obituario se decía que: “empezó tomando clases en la “School of General Studies” en Columbia University. Un profesor, el antropólogo Marvin Harris, que era muy conocido por encontrar explicaciones prácticas del comportamiento humano, tenía algunos estudiantes que grababan el comportamiento de una amplia gama de gente, desde los recolectores de la basura hasta los que hacían de Santa Claus en Macys”.

En este grupo yo me inserté y me convertí en antropólogo.

En 1976 Roy Rappaport vino a pasar un periodo de estancia en Columbia. Él era discípulo de Marvin Harris y había llegado como estudiante de la “General Studies” como Dehavenon. En el año 1968 había publicado *Pigs for the Ancestors* y posteriormente estaba dedicado al análisis del papel de lo sagrado en la evolución humana y al análisis cibernético de la cultura humana.

Entre las clases que dio, hubo algunas que fueron de discusión con el que era, junto con Marvin Harris, su maestro, Andrew Peter Vayda. Este último se había apartado del punto de vista sistémico en ecología y defendía un punto de vista más individualista. Los planteamientos de Rappaport eran tan sugerentes que me puse a estudiar lo que podía encontrar entonces sobre Antropología Ecológica, y con ello se produjo un pequeño cambio en mis intereses, siempre enmarcados en el materialismo cultural.

3. LA VUELTA A ESPAÑA

A mi vuelta a España estuve tres meses en Talaswewa en Sri Lanka, donde llevé a cabo un análisis de la agricultura de “chena”, de tala y roza. En él llevé a cabo un estudio ecológico subrayando las ventajas de este tipo de agricultura tanto desde el punto de vista de la preservación del entorno

como de los aspectos distributivos. Se publicaron los datos de este análisis en las actas del X ICAES (10th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, New Delhi 1977). Allí se ponían en relación los problemas de la “Carrying Capacity”, y también se llevaba a cabo un análisis comparativo con casos de Nueva Guinea, de los Iban de Sarawak y en la selva húmeda del Orinoco en Venezuela.

A la vuelta a España no tenía trabajo. Después de un cierto tiempo volví a trabajar en la Autónoma. Pero lo que enseñaba cambió un poco. Enseñaba Antropología Cultural y Ecología Humana desde 1977 hasta 1985. Durante estos años me dediqué bastante a la Antropología Ecológica.

3.1. El primer trabajo de campo

Después de pensarlo bastante y de patear el terreno, decidí comenzar un trabajo de campo. Me propuse llevar a cabo un estudio de comunidad en el cual se utilizara la ecología cultural como instrumento de análisis.

El estudio comenzó a principio de 1978 y fue llevado a cabo de una manera intermitente hasta 1981.

Mientras me planteaba llevar a cabo este trabajo, terminé un libro teórico que se titulaba *Antropología Ecológica* y que fue publicado en la editorial Adara de la Coruña en 1978. Esta publicación quería ser un planteamiento teórico que sirviera de guía inicial para el trabajo de campo. Cuando envié el libro a Roy Rappaport me dijo que posiblemente era la primera introducción a la Antropología Ecológica que se hacía, yo le contesté con sorna que esto no aseguraba el éxito de la obra.

A los pocos días de acabar este libro comencé a trabajar en el trabajo de campo. Aunque en el libro que se publicó el pueblo se llamaba el Riego, tanto la ciudad como el barrio estudiados estaban denominados con un seudónimo, para que no se supiera quienes eran algunas de las personas que serían fáciles de identificar. En realidad, se trata de la ciudad de Astorga (León) y uno de sus barrios periféricos en donde todavía había agricultores, que es lo que yo estudié. El barrio se llama San Andrés. Hoy día se

puede revelar porque la gente que estudié ya ha fallecido.

Al principio se hace un estudio de la propiedad de la tierra que sirve para explicar lo que es el espacio, noción compleja y confusa donde las haya. Se establece una distinción que los agricultores utilizan que es básicamente la de secano / regadío. La primera cosa que llama la atención es que la unidad de medida de superficie es el cuartal que varía según el terreno. El cuartal de regadío (bajos) es más pequeño tiene 500 metros, mientras que cuartal de secano (altos) bueno tiene entre 600 y 650 metros y el cuartal de los altos malo tiene de 700 a 750 metros. Este fenómeno que puede parecer extraño, no lo es. Lo que los agricultores llevan a cabo es precisamente una interpretación del espacio, no como un fenómeno de carácter geométrico, sino una interpretación ecológica del mismo: el espacio como un conjunto de recursos. Yo mismo amplíe esta consideración en mi contribución al libro *Antropología de los Pueblos de España* que está dedicado a los diversos espacios dentro de la Península. En el capítulo 2º del libro estudio los hortelanos que comercializan sus productos directamente en el mercado local. Con ello se analiza un fenómeno enormemente importante y es que se ponen unos en frente de los otros, nunca se da una comunicación o conversación sobre los precios y sin embargo al cabo de poco tiempo (entre 20 minutos y una hora), los precios ya están más o menos unificados. Da la impresión de que la “mano invisible” de Adam Smith está presente en este mercado.

El capítulo 3º analiza la demografía y organización familiar. Se trata de un problema ecológico central. En el análisis se descubre un fenómeno muy llamativo cual es el de la altísima tasa de soltería que se da entre los agricultores. Además de esto se descubre una tendencia estadística bastante interesante basada en la presencia de un hermano y una hermana. Este fenómeno yo la designaba como “familia consanguínea adélfica”.

Después dudé bastante de esta denominación, pero hoy día estoy totalmente de acuerdo con esta (si tuviéramos que aplicar una interpretación de humor ácido, habría que decir que “estoy de acuerdo conmigo mismo”). Una vez que acabé el trabajo, descubrí que Stanley Brandes había escrito un artículo sobre esto, por cierto de lo mejor de su

producción. También hay interpretaciones de sociólogos que se basan en los datos que yo ofrezco y dicen que este es un proceso muy frecuente en sociedades en desaparición. Llama sin embargo la atención que años más tarde cuando se planteó el problema de la soltería en el Pirineo aragonés, los antropólogos que escribieron sobre ello nunca citaron a los predecesores. No cabe la menor duda que en la antropología española hay muchas personas que se consideran creadores de teorías o análisis *ex nihilo*, lo cual, no lo olvidemos, era y es una característica de la divinidad.

Otro capítulo está dedicado al análisis de los que podíamos designar como Antropología Política y se titula “Patrones, Clientes, Intermediarios y Mediadores”. Realmente se trataba de estudiar la política local desde el punto de vista de la economía y ecología política. En este capítulo se toma un punto de vista diacrónico. Las dos primeras figuras son personas convertidas en algo mitológico. Se trata de auténticos héroes o dioses. El primero es un héroe astuto que acumula mucho capital y es la figura industriosa. El segundo es el héroe ocioso cuya riqueza está mitificada desde el origen en cuanto que su origen es totalmente casual. Los 3 siguientes se sitúan en el barrio y centro de la ciudad a partir de 1950 y en este caso estudiamos las redes de relaciones. Al final se estudió el papel de 2 sacerdotes. El primero que está en el barrio desde 1930 a 1960 y que juega un papel ortogenético, y el segundo que juega un papel heterogenético desde el punto de vista político.

Si en el análisis de los primeros mediadores había un guiño a Foster en los últimos se miraba a Redfield.

El último capítulo se refiere a la Religión o los rituales de subordinación. Entre ellos el más interesante es una peregrinación de una estatua de la Virgen desde un santuario a unos 11 kms hasta Astorga, su permanencia allí durante 8 días y la vuelta al santuario. Un fenómeno importante es que el elemento central es la llevada de “pendones”, uno por cada pueblo de la comarca.

No todos los pueblos llevan pendones, a veces no llevan y otras veces llevan un pendón más pequeño llamado la pendoneta. En base a la información de los actantes yo defendía que los pendones eran índices de la situación



demográfica de los pueblos que era un fenómeno central en una situación permanente de emigración. En una situación de muy poca comunicación efectiva entre unos pueblos y otros el conocimiento de la situación demográfica era muy importante para el establecimiento de alianzas matrimoniales y de relaciones económicas. Yo traduje este capítulo y se lo envié a Roy Rappaport que me invitó a dar un seminario en Ann Arbor y cuando expliqué el plan de la obra me dijo que quizás sería posible construir un análisis sistémica de los datos del libro. La razón por la cual Rappaport decía esto era porque el libro no ofrece una visión “sistémica” de los fenómenos, sino que tiene partes en las que se ofrece una interpretación ecológica individualista (decisiones) y otras en las que se da una interpretación sistémica (caso de los pendones). Yo me defendí diciendo que yo creía que los dos puntos de vista debían ser mantenidos en el análisis ecológico. Rappaport era una persona que creía que la interpretación sistémica era más elegante y preferible científicamente. Yo no estaba ni estoy de acuerdo. *La Ecología Cultural de una población de agricultores* (1985) es un libro que refleja mi primer trabajo de campo.

En un primer momento el libro tuvo un cierto éxito y fue estudiado en algunas Universidades españolas y mexicanas. De todas maneras el libro era hasta cierto punto una muestra del “cutrerieo” editorial que caracteriza el país. El libro fue publicado antes de que yo pudiera corregir las erratas y además, sin consultar conmigo, en el copyright se puso únicamente la editorial sin que yo aparezca para nada. De esto me enteré cuando me enviaron el libro ya hecho. Como complemento de este libro el mismo año publiqué un libro pequeño que se titulaba *Cultura y Adaptación* (1985) en donde planteaba los problemas fundamentales de la Ecología desde el punto de vista individualista. Con ello acabe mis publicaciones sobre ecología cultural.

4. OTROS CAMPOS DE ANÁLISIS

En 1989 inicié mi incursión en la Antropología Económica con el libro dedicado al análisis de la economía

sumergida, *El Otro desempleo: la economía sumergida* (1989); incursión que prolongué hasta 1995 con otros trabajos como el libro de texto *Antropología Económica* (1990). Además tengo que subrayar una publicación grande de carácter histórico sobre los “orígenes de la discriminación femenina”. Será en el año 1995 que verá la luz el libro *Mujer, trabajo y domicilio: Los Orígenes de la Discriminación* en el que se planteaba este problema, de que por lo menos desde principio del siglo XX hasta la Guerra Civil y a partir de la Ley sobre Accidentes de Trabajo, que se promulga en 1900, en el primer artículo de la Ley Dato se define obrero u “operario...todo el que ejecuta habitualmente un trabajo fuera de domicilio por cuenta ajena”. En este mismo año (1900) se promulga el 13 de marzo (mes y medio después) la ley (también basada en un proyecto del Ministro Dato). En su artículo 2º dice: “Se consideran obreros todos los que ejecutan habitualmente trabajo manual fuera de su domicilio por cuenta ajena, con remuneración, o sin ella”. En estas leyes, y otras que se analizan, se descubre como el carácter extradomiciliario es algo fundamental en la definición del trabajo como también lo es el carácter habitual y de “ajenidad”, mientras que el salario no forma parte de los elementos constitutivos. Desarrollando esto, se descubre que el trabajo doméstico de las mujeres de la familia, el llamado “servicio doméstico”, y el “trabajo a domicilio” no se consideran trabajo. En el libro se analiza, partiendo de esto, todo el fenómeno de la discriminación de la mujer. A partir de las leyes del trabajo, de los documentos de la Comisión de Reformas Sociales y de otros documentos se ofrece, no sólo una teoría sobre “los orígenes de la discriminación” femenina en el trabajo, sino también un intento de descripción de la situación de la mujer en España en el primer tercio del siglo XX.

En 1986-87, fui Profesor Visitante en el Departamento de Sociología de Johns Hopkins en Baltimore, trabajé sobre problemas del trabajo e inmigración con Alejandro Portes, en aquellos años desconocido en España. También entré en contacto con David Harvey que era Profesor de Geografía en la misma Universidad. David dirigía unos seminarios sobre Historia y Organización del trabajo uno de los cuales dirigido por un trabajador y el otro por un académico, y tenían lugar en medio de uno de los guetos más duros de USA, el de Baltimore. También asistí a un seminario de lectura de *El*

Capital, dirigido por el propio David Harvey. Además de esto yo dirigía un seminario sobre sociedades del Mediterráneo.

Cuando salí de la Universidad para ir a USA era miembro del Departamento de Filosofía y cuando volví a la UAM alguien del grupo de Filosofía había intrigado y sin comunicarlo muy claramente al resto del grupo, se unió con Sociología. Con ello se cambió no solo de Departamento sino incluso de Facultad, pertenecíamos a la Facultad de Económicas, conocida en la Universidad por el absentismo de los profesores. De esta situación el Departamento de Sociología era una muestra más. Había un catedrático de Sociología que se dedicaba a cuestiones electorales para las Naciones Unidas y tenía su despacho en Oslo. Al principio la situación era más o menos tranquila y se daba una situación de independencia de la Antropología y de la Sociología pues se impartía la docencia en dos Facultades distintas. Pero con el paso del tiempo la situación fue empeorando. Empezaron a aparecer conflictos, envidias y rencilla de los miembros del Departamento de Sociología y uno de sus profesores, Manuel Castells. El origen era la dura realidad de la envidia por la relevancia científica y mediática que su obra tenía. De todas maneras, esta situación se mantenía latente, aunque se veía con claridad. A Manuel Castells le descubrieron un cáncer en un riñón y fue a operarse a USA en donde aún mantenía una posición académica en la Universidad de California Berkeley. Las fuerzas vivas del Departamento aprovecharon que se estaba operando para intentar quitarle el despacho. Esto no dejaba de ser curioso porque en el Departamento sobraba sitio. En una reunión tormentosa algunos antropólogos planteamos nuestro desacuerdo con la medida que se sometió a votación y salió por aplastante mayoría quitarle el despacho. Únicamente hubo los votos en contra de tres antropólogos y el resto de los antropólogos y los sociólogos votaron a favor, lo cual era una muestra de solidaridad acendrada con una persona que tenía un cáncer. Esto desató la persecución de los antropólogos liderada por un Señor, hermano de un Ministro y por otro Profesor que se dedicaba y se dedica a las encuestas de opinión. En todo el tiempo que los antropólogos estuvimos allí nunca hubo ninguna discusión sobre algo ni remotamente cercano a la ciencia social. Sin embargo había amenazas llamativas incluso a algunos estudiantes de Doctorado a

quienes, cuando estaban a punto de presentar la tesis, se les decía que yo no era “bien mirado” en el Departamento y que por ello era mejor que yo no fuera el Director de la tesis. Con ello tuvimos que plantear el problema a los compañeros de Ciencia Política que muy gustosos autorizaron la defensa en su Departamento. No hubo mucho problema porque el programa de Doctorado era conjunto. A raíz de estos y otros acontecimientos volvimos a formar parte de Filosofía, sin tener ningún problema. Frecuentemente me he encontrado en la Universidad que los ataques a los profesores o los intentos de ataques tienen repercusiones sobre los estudiantes.

En 1991-1992 me trasladé a la Monash University en Melbourne Australia. Por motivos de la Docencia en la Autónoma estuve 6 meses de 1991 y 6 meses de 1992 en esta Universidad. Allí me dediqué únicamente a investigar. Realmente me dediqué todo el tiempo a leer. Entre otras cosas, me dediqué a estudiar los *Quaderni del Carcere* de Gramsci, especialmente el Cuaderno 22 titulado “Americanismo e Fordismo” lo cual me llevo a profundizar en la teoría de la regulación. Aunque en un primer momento me parecía un intento pretencioso, traté de aplicar esta teoría a la evolución del distrito Centro de Madrid y a la Geografía de la movida madrileña. En última instancia lo que venía a defender era que la movida madrileña representaba la dominante cultural del capitalismo tardío. Durante un cierto tiempo de la estancia en Australia lo dediqué a escribir una colaboración en el capítulo 2º del libro *Antropología de los Pueblos de España*, 1991) que se titulaba “Organización y Percepción del Espacio”. En este capítulo se analiza el espacio rural, en donde se toman 3 casos según la extensión de la propiedad rural, el minifundio (Galicia), lo que puede ser considerado como propiedad media (León) y el latifundio (Andalucía).

5. EL ESTUDIO DE LA INMIGRACIÓN

También se estudiaba el espacio de la emigración en donde ese establece una relación clara entre migración dentro del país y migración a Europa.

Hacía un cierto tiempo que venía pensando en la



posibilidad de empezar a trabajar sobre la inmigración. Manuel Castells con quien me unía una gran amistad y con quien establecí un dialogo y discusión muy fructífera desde el punto de vista intelectual, insistió mucho en que debía comenzar a plantear un proyecto para el estudio de la inmigración en España. Se solicitó una ayuda del Ministerio de Trabajo y de Asuntos Sociales para financiar 6 becas de 1 año para licenciados que fueran a desarrollar un trabajo de campo en diversos lugares de la Península. La concesión del dinero tardó tanto que Alejandro Portes, que iba a ser codirector del proyecto, lo abandonó. Por fin el dinero fue concedido en 1993. Los trabajos de campo fueron acabados en un año. Yo insistí mucho en que los trabajos debían publicarse con la autoría de los que los habían llevado a cabo y la publicación se demoró porque los investigadores querían usar el material para sus tesis doctorales.

El proyecto tenía una segunda parte que era una encuesta. En realidad fue la primera encuesta con un cierto método, que se llevó a cabo a la inmigración en España, aunque al no tener posibilidad de acceder a una base o directorio de los inmigrantes, no se pudo realizar una encuesta plenamente aleatoria. Todo el trabajo fue entregado en el Ministerio. Todo el material estaba en cajas. Dos años después volví con permiso a ver el lugar en donde estaban y no se había abierto ninguna. En 1997 publiqué un libro con el título *La Integración Social de los Inmigrantes Extranjeros en España*. En éste se combinaban análisis empírico de datos obtenidos a través de la administración de la encuesta con un análisis etnográfico de las condiciones previas al proceso migratorio, de las poblaciones estudiadas en lo que se podía designar como punto de partida. Las poblaciones estudiadas son las Gambianas, Dominicanas, Caboverdianas y Marroquíes. Con la encuesta como base, se estudian las redes migratorias así como lo que se llamaba la estructura social de la inmigración. Se descubre que la dominicana tiene una organización matrilineal y matrifocal de la inmigración y se otorga una gran importancia a las remesas. Por último, se estudian algunas políticas migratorias europeas. Me produjo gran satisfacción que este libro, hoy agotado, tuviera un cierto éxito entre los grupos inmigrantes.

A partir de este trabajo, el análisis antropológico ha

estado centrado en la inmigración y la producción científica se ha concretizado en el análisis más pormenorizado y amplio de la inmigración en España. Desde 1997 hasta 2001 se han publicado 6 libros y muchos artículos que analizan este tema. Se puede decir que ha sido el tema que me ha ocupado por más tiempo a lo largo de mi carrera científica.

5.1. El trabajo de El Ejido

Precisamente uno de los lugares en que administramos la encuesta en la que se basa parte del libro de 1997 fue El Ejido. En aquel momento, la mayoría de los inmigrantes de El Ejido provenían de Marruecos y más de dos tercios de ellos eran de zonas bereberes que, al hablar Amazigh, representaban un problema para la realización de la encuesta. Habíamos traducido la encuesta al árabe pero no teníamos a nadie que nos ayudase con la población bereber. Se buscó en El Ejido y encontré un grupo de inmigrantes que se reunían en el local de CCOO y que trabajaban en diversas instituciones, algunos en “Almería Acoge”, y otros que tenían un bar, un locutorio o un bazar. Eran unos diez inmigrantes, todos ellos del Norte de Marruecos, todos ellos habían sido estudiantes universitarios (de Derecho, Ingenierías, Letras...) en la Universidad de Tetuán o Tánger. Tuve dos o tres reuniones con ellos y les propuse que me ayudaran a llevar a cabo la encuesta en El Ejido. Me dijeron que las encuestas eran una explotación porque no pagaban nada. Yo les dije que les pagaría bien, más que lo que les habían pagado la última vez. Tuvimos varias reuniones y nos hicimos amigos hasta el día de hoy. Antes de comenzar a llevar a cabo la encuesta, uno de los amigos –Jeb- y yo hicimos un censo de la población marroquí de El Ejido recorriendo casa por casa, piso por piso, cortijo por cortijo y chabola por chabola. En un primer momento, lo único que hicimos fue contar a la población de origen marroquí. Durante el tiempo que duró la realización del censo, que fueron ocho días, tengo que manifestar que yo estaba alucinado por las condiciones de la vivienda. Llevé un diario de campo pero, entre que lo escribía por la noche

(y muy cansado) y que estaba muy impresionado por lo que veía, estaba lleno de valoraciones y hasta de tacos y otras cosas que lo hacían inservible. A pesar de ello, pensé después que, a veces, las emociones son un elemento fundamental para acercarse a ciertas situaciones sociales. Lo cierto es que en una de las hojas del cuaderno yo había escrito con letras grandes: “SON BANTUSTANES, APARTHEID!”

La encuesta se llevó a cabo y se publicó el libro. Después empecé a volver a EL Ejido cada vez con más frecuencia, y lo simultaneaba con las clases. Concentraba las clases y esto me permitía pasar más y más tiempo en El Ejido. En los primeros momentos volví a hacer un análisis de la situación de la vivienda. La primera constatación se basaba en un análisis de los datos del censo de viviendas que habíamos llevado a cabo y fue llamativo descubrir que únicamente el 1 % de los inmigrantes vivía en la parte central de la ciudad, el resto vivía fuera, en los cortijos. También era interesante hacer una historia de la política de la vivienda del Ayuntamiento que consistía fundamentalmente en expulsar hacia fuera a los pocos inmigrantes que se instalaban dentro del pueblo. El trabajo en El Ejido era enormemente desagradable porque yo andaba todo el tiempo con los inmigrantes y lo nativos frecuentemente me insultaban, me decían que tuviera cuidado, etc. Por otra parte era muy difícil obtener datos, por no saber no se sabían ni las hectáreas que se trabajaban con invernaderos porque los datos eran falsos dado que la Junta de Andalucía hacía años que prohibía ampliar la tierra de los invernaderos. El trabajo de campo más continuado tuvo lugar durante los años 1994 y 1995. Después abandoné el trabajo y a principio del año 2000 volví a emprender un trabajo de campo desde febrero a junio. Con este y el trabajo llevado a cabo anteriormente en El Ejido, publiqué en 2001 la monografía *El Ejido, discriminación, exclusión social y racismo*. Pero antes publiqué un artículo sobre la vivienda de los inmigrantes en España que era un trabajo que se refería a El Ejido. Este trabajo lo presenté en un Congreso “Vivienda e Integración Social de los Inmigrantes” organizado por Jesús Leal y Caroline Mayeur en Barcelona. El artículo fue publicado en 1997 y tuvo éxito periodístico, que a veces en este país es el

único éxito que se puede tener. Cuando en el año 2000 tuvieron lugar los ataques racistas a los inmigrantes en El Ejido, un artículo de El País dijo que un Catedrático de Antropología había precedido hacía 4 años lo que iba a ocurrir en El Ejido. Realmente yo no soy profeta y por ello no había precedido nada, únicamente había llevado a cabo una descripción bastante preocupante de la situación de la vivienda, y es verdad que la vivienda se convirtió en una reivindicación central por parte de los inmigrantes a raíz de los ataques racistas de los nativos y al mismo tiempo se constituyó en un refugio de defensa numantino por parte de los ejidenses. Durante un cierto tiempo aparqué El Ejido y dediqué parte del tiempo a estudiar el problema de la vivienda de los inmigrantes en Alicante, Cartagena y Barcelona. El resultado fue la publicación de un libro en 1999 sobre la vivienda de los inmigrantes, la pobreza y la segregación.

En septiembre de 1999 recibí una llamada en el despacho de la Autónoma, a las 10 de la noche, cuando salía de un seminario. En un principio no entendía lo que se me proponía. Era una llamada de la Oficina de un juez de Bruselas en donde me preguntaba si estaba dispuesto a dirigir un estudio sobre los inmigrantes viejos españoles en Europa. Cuando me lo explicaron un poco por teléfono, acepté y después me mandaron por correo las condiciones y todos los particulares. Yo me encargaba de la dirección científica y la administración del proyecto la llevaban a cabo las Asociaciones de emigrantes en Europa, en Francia, en Alemania, en Bélgica, en Holanda y en Luxemburgo. Se buscaron investigadores en los países que acabamos de citar, que llevaron a cabo un análisis de las condiciones de los ancianos emigrantes españoles en estos países. En España, la Fundación 1º de Mayo coordinaba todo el trabajo burocrático y, en muchos aspectos también el científico. La colaboración de la Historiadora Ana Fernández Asperilla fue fundamental. Al cabo de un año habíamos publicado un libro en donde se describía la situación de los ancianos en los países estudiados. Yo escribí el capítulo primero, en donde analizaba el concepto de exclusión social aplicado a los emigrantes. También escribí el último capítulo en donde pienso que encontré algo que tenía interés. Los trabajadores



españoles en Europa que nosotros hemos estudiado se marchan a trabajar muy jóvenes y frecuentemente sin acabar los estudios primarios. Esto hace que, al llegar, trabajen en las tareas más degradadas y peor pagadas. Poco a poco van consiguiendo mejorar de trabajo, a veces por un entrenamiento dentro del propio trabajo, y cuando llegan a mejorar su situación con 50 o a lo sumo 55 años son prejubilados, con lo cual el tiempo que trabajan en un trabajo relativamente bien remunerado es muy corto. A partir de aquí elaboramos un concepto interesante en el análisis cual es el de “trabajo de exclusión”. El libro fue presentado el año 2000 en la sede de la UNESCO en París.

Como ya he dicho, yo había abandonado un poco el trabajo de El Ejido. Pero en febrero del 2000 se produjeron los brutales ataques racistas a los inmigrantes. Me fui a El Ejido y estuve allí de una manera no permanente de febrero a junio. Posteriormente publiqué una monografía en dónde estudiaba, en primer lugar, la agricultura de El Ejido como “distrito agroindustrial” y, a continuación, el trabajo de los inmigrantes. En tercer lugar, se analizaba la vivienda y la segregación espacial y al final se lleva a cabo un análisis del fenómeno del racismo a partir de datos observacionales.

Lo acontecimientos de El Ejido constituyeron según el Forum Cívico Europeén, un Comité Europeo de Defensa de los Refugiados e Inmigrantes, el conjunto de actos racistas más importantes en Europa desde la época de Hitler. Sin embargo, el primer libro que se publicó fue uno titulado *Estampas del Ejido* que se publicó pocos meses antes del mío y que era un libro racista clásico en el que se intentaba defender a los nativos de El Ejido con su Alcalde a la cabeza y denigraba a los marroquíes. A pesar de esto el libro de Azurmendi fue presentado en El Ejido con el Alcalde a la cabeza de la audiencia.

Mientras esto ocurría a mí me llamaban por la noche por teléfono para amenazarme. Pero los acontecimientos de El Ejido también sirvieron para “descubrir” las posturas políticas de algunos antropólogos. En un seminario en la Autónoma un antropólogo, que se dedica únicamente a tratar de inmigración, dijo que no alquilar la vivienda a los inmigrantes es algo normal, que él tampoco la alquilaría. Cuando se planteó hacer un seminario de discusión sobre

El Ejido, un director de Departamento de Antropología insistió en que había que invitar a Azurmendi para conocer sus puntos de vista. Cuando uno de los asistentes dijo que ya se conocía su punto de vista porque había publicado un libro, siguió insistiendo. Un grupo de científicos sociales entre los que habían bastantes antropólogos que venían de Granada, Madrid o Barcelona, fueron invitados por el Ayuntamiento de El Ejido para “conocer la situación”. Estuvieron allí dos días y, que yo sepa nadie dijo nada en contra de lo que allí había ocurrido. Con ello la visita se convirtió en una aprobación de lo que el Ayuntamiento, participante en los acontecimientos, había hecho. Al final se redactó una carta que fue firmada por mucha gente de la profesión, pero en donde faltaban bastantes firmas de antropólogos a los que se les había enviado el documento. A mí me encargó el director de la *Revista de Libros*, Álvaro Delgado Gal, una reseña del libro de Azurmendi. Cuando la mandé, me dijeron que aunque ellos la habían encargado, no me la iban a publicar. Ante un acto de censura tan claro, me pregunto todavía hoy por la razón para esta censura. Si su origen estaba en el dueño de la revista, La Caja Madrid de Blesa, que era una sucursal de la Comunidad de Madrid, o en las convicciones de derecha del Señor Delgado Gal. Como nada es imposible en este mundo lo publiqué ese mismo año en una revista electrónica de Antropología que hizo una edición en papel con mi artículo y otros con una tirada de tres mil ejemplares.

También es importante ver El Ejido como un síntoma del “eterno retorno de lo igual” español. En los acontecimientos de El Ejido tuvieron gran protagonismo los ataques racistas en febrero de 2000. Al final de los ataques racistas a los inmigrantes, estos se pusieron en huelga casi siete días. Al final se constituye la mesa por la integración de los inmigrantes en donde están los empresarios, los sindicatos y “Almería Acoge”. En la mesa también está el Alcalde que nunca aparece pero nunca renuncia, y el acuerdo es presentado por el Delegado del Gobierno Andaluz en Almería y el Presidente de los Empresarios Almerienses. Este acuerdo es firmado por todos estos y posteriormente por los inmigrantes que desconvocan la huelga. A pesar de formar parte de esta mesa, el Alcalde ninguneó la misma,

ignoró las negociaciones para desconvocar la huelga y afirmó que “el Ayuntamiento de El Ejido no ha firmado nada”. En un pleno extraordinario en el Ayuntamiento se negó a crear una comisión permanente para analizar lo que había ocurrido en El Ejido. Con esto zanjó todo los problemas, incluso se negó a ceder suelo para instalar unos campamentos para alojar a los inmigrantes cuya vivienda había sido destruida.

A pesar de esta actuación, El “Chato”, como se le llama a Enciso en El Ejido, sigue siendo elegido Alcalde hasta 2011. La primera vez en las filas del PP y posteriormente en el PAL un partido inventado por él mismo.

El 20 de octubre de 2009 la policía detiene al Alcalde de EL Ejido, y a 19 personas más por cohecho, tráfico de influencias, malversación de caudales públicos, falsedad documental y blanqueo de capitales.

El Alcalde era presidente de varias empresas con capital social municipal y director de Elsur donde según las primeras fuentes de la investigación se habría podido realizar un movimiento fraudulento de 170 millones de euros. Los vecinos de El Ejido cuentan cosas llamativas tales como que había facturas como la reparación de una baldosa por 2100 euros, o los 3000 euros para cambiar una bombilla.

El 4 de julio de 2010 sale de la cárcel y se reintegra al Ayuntamiento como Alcalde “porque los Ejidenses lo han elegido”.

El 16 de julio, día de San Isidro, Juan Enciso acompaña en el balcón municipal a Mikel Azurmendi que pronuncia el pregón de las fiestas patronales. En él como decía un amigo marroquí, el que fuera Presidente del Foro para la Integración de los Inmigrantes, lanzó un cable a quien dijo que era “su amigo alcalde: el presente carga con su pasado y el pasado de vuestro alcalde está lleno de muchos méritos”.

Para que se vea como todo se repite. En mi libro sobre El Ejido yo digo que la relación del Ayuntamiento con la vivienda de los inmigrantes ha consistido siempre en echarles de esta.

El 26 de septiembre de 2012, me han mandado una reseña que se titula “Colectivos Sociales critican nuevos derribos de chabolas en Tierras de Almería”.

Según sus cálculos han contabilizado 15 nuevos

derrumbes en los que han participado de manera activa la Guardia Civil y los vigilantes de seguridad y que, además se ha realizado sin presentar ningún tipo de orden... muchas familias no han podido recoger sus enseres, de forma que sus chabolas han quedado reducidas a escombros, pese a que, según sus contactos con la Subdelegación del Gobierno y la Junta de Andalucía, nadie ha dado órdenes para ello.

Se podían leer partes de mi libro en la que se describen estos mismos fenómenos, lo cual implica que todo sigue igual. Quizás al investigador le puede dar un ataque de crecimiento del ego cuando descubre que lo que describía y criticaba hace más de diez años se sigue repitiendo en estos momentos. Sin embargo, la actitud debería ser de tristeza y rebeldía para cambiar la situación, aunque el alcalde que ha contribuido en gran medida a esta situación, diga lo que dijo en el Pleno del Ayuntamiento después de los actos brutales racistas de febrero de 2000, cuando se negó a analizar lo que había pasado y zanjó la cuestión con una frase tremenda: “Cada uno hemos asumido nuestras correspondientes obligaciones y responsabilidades y, por tanto seguimos con el orden del día”. El Alcalde tuvo un corifeo, que lo aplaudió en el acto el día de San Isidro, el autodenominado antropólogo Mikel Azurmendi.

6. ÚLTIMAS ACTIVIDADES EN LA ANTROPOLOGÍA

En el curso 2001-2002 fui Visitante en la London School of Economics, en donde, además de dar algunas clases y un seminario semanal, me dediqué a estudiar algunos problemas del trabajo, (yo estaba en el Departamento de Relaciones Industriales). A la vuelta a España publiqué otro libro sobre el trabajo de los inmigrantes en España. En él estudiaba las condiciones laborales de los inmigrantes en El Ejido, el trabajo del cuidado de las mujeres inmigrantes, y al final estudié algunas condiciones de pobreza, incluso absoluta de los inmigrantes. En el análisis del trabajo, llevo a cabo una especie de análisis de segundo orden del trabajo doméstico de las mujeres inmigrantes que yo he llevado a



cabo de un modo intermitente desde hace más de 15 años.

En el año 2004 me invitaron a dar un curso de 10 meses en La Trobe University en Melbourne, Australia. Allí me encargué de dar clase el primer semestre de introducción a los métodos de investigación en ciencias sociales y en el segundo semestre tuve que enseñar un curso sobre raza y racismo con especial referencia a Australia.

Realmente este año fue un año en el que disfruté mucho desde el punto de vista intelectual, al dar clase de una manera continua a estudiantes que no había conocido nunca por tanto tiempo. Al dar clase sobre el racismo empecé a plantearme comenzar una investigación sobre el racismo en España. En Australia trabajé sobre el racismo desde un punto de vista comparativo y comencé a estudiar la inmensa literatura norteamericana, y la no tan grande, pero también enorme, literatura sobre el caso australiano. Basé un curso en estos dos fenómenos y posteriormente me planteé llevar a cabo un trabajo, todavía en proceso, sobre el racismo en España. Es curioso como el racismo tiene frecuentemente raíces particularistas pero pasa de unas a otras áreas geográficas con gran facilidad. Casi diríamos que se contagia de un sitio a los otros y adquiere con mucha facilidad caracteres parecidos en unos y otros. Un ejemplo puede explicar esto. Como es bien sabido, en Australia, uno de los criterios para rechazar a los inmigrantes cuando llegaban, era un examen lingüístico que efectivamente degeneró en la admisión de los que eran blancos y la no admisión de los no blancos, especialmente los chinos, los indonesios y otros asiáticos. Cuando yo estaba en Australia hubo un escándalo que tuvo por protagonista un lingüista húngaro que venía a trabajar a la Universidad de Melbourne. Hablaba 13 idiomas y lo suspendieron en el examen lingüístico. Pues bien, después de todas las experiencias con este examen, que ha sido un instrumento fundamental del racismo australiano, ahora lo están introduciendo en Europa y en España con gran fruición.

A mi vuelta de Australia volví a la Autónoma y, como “recompensa”, tuve que dar todas las clases que no había dado en el año anterior. En un Departamento con poco personal esto representaba una carga de enseñanza muy grande y consideré que tenía que tratar de irme a otro sitio. Me dijeron que en la UNED había un puesto de Catedrático

vacante. Aunque tenía un concepto más bien negativo del Departamento de Antropología de esta Universidad, mis conocimientos de ello eran más bien vagos, y por ello decidí irme allí. No sabía muy bien donde me metía. Yo pensaba que lo que tenía que hacer era someterme a algo así como un proceso de traslado de una Universidad a otra. Cuál no sería mi sorpresa cuando me enteré de que me iban a examinar.

De todas maneras hice una especie de oposición con un tribunal de 5 personas entre las que el Director de Departamento se había elegido a sí mismo para presidirlo. Después me enteré de que era un acto absolutamente inútil porque siendo yo solo, no podía suspender.

Esta fue la introducción a lo que es un Departamento basado en el clientelismo, o, dicho de una manera más cheli, un lugar en el que se juntaba la arbitrariedad con un ambiente de patio de vecindad.

Estuve siete años allí y durante este tiempo escribí un tratado de Historia de la Antropología. El primer libro fue publicado en el año 2008 y posteriormente rehice el trabajo en el año 2010 en donde añadí tres capítulos más y remodelé todo el tratado. Se parte del evolucionismo que sin duda es el origen de la Antropología y posteriormente se analizan algunas formaciones socioeconómicas que se colocan en gradiente, (cazadores, pastores, campesinos, ciudades) con lo cual se ofrece una visión de las teorías antropológicas encarnadas en el análisis de las Sociedades concretas. Al final se hace un análisis de la Antropología Ecológica que realmente puede ser considerado un punto de vista particular o más bien quizás una parte de la Antropología que sigue teniendo una cierta intención totalizante. Aquí se termina la primera parte del tratado que se titula: *Formaciones Socioeconómicas y Praxis Antropológicas*. La segunda parte se tituló *Teorías e Ideologías* y viene introducida por un capítulo sobre la naturaleza y la cultura. Posteriormente se van introduciendo tres tradiciones fundamentales en el desarrollo de la Antropología, la Tradición Británica, la Francesa y la Americana. Sin duda se podrían estudiar otras, la india, la australiana, la mexicana, la holandesa u otras, pero es un texto para un curso y ya tiene casi 800 páginas. No me olvido del capítulo 10 sobre la antropología Británica y la Antropología Francesa en

África y que podía titularse Antropología y Colonialismo. Es imposible hacer una historia de la Antropología sin tener en cuenta el colonialismo porque esto es el humus en donde brota la Antropología.

A pesar de ello, hay bastantes tratados de Antropología en donde el colonialismo está ausente. En conjunto en este tratado se manifiestan o están presente las coordenadas del pensamiento del autor. Están muy presentes los principios del materialismo cultural y se trata de hacer un análisis sociológico e incluso político de los planteamientos, teóricos y prácticos de los antropólogos.

Para terminar quiero hablar de la última obra publicada en 2011 sobre Inmigrantes Africanos.

En este libro se ofrecen 2 capítulos al principio en donde se analiza el racismo y la xenofobia en España, poniéndola en relación con la ideología racista norteamericana de finales del siglo XIX y principio del XX que es cuando el racismo se aplica a la inmigración por primera vez. Lo que allí se plantea es bastante preliminar y más adelante en el tiempo haremos un análisis más pormenorizado. Desde este punto de vista estos dos capítulos primeros pueden ser considerados como una introducción al libro, y un primer paso dentro de un trabajo más amplio.

Desde el capítulo 3º al 4º se trata de un análisis de la situación de los africanos inmigrantes en España. Este trabajo está basado en 80 entrevistas que se llevaron a cabo durante 4 meses entre abril y julio de 2008. Estas entrevistas tuvieron lugar en un Centro de Ayuda a inmigrantes africanos, (prácticamente todos ellos de los llamados subsaharianos). La duración de la entrevista no estaba prefijada. Se pretendía que la entrevista durase lo que pudiera durar y que terminase en cuanto el inmigrante dijera que estaba cansado, aburrido o que no quería hablar más. No había nada preestablecido aunque las preguntas siempre estaban orientadas a tres áreas: situación en el punto de partida, viaje, llegada a España y trabajo. Las entrevistas duraban como sumo el tiempo que el inmigrante tenía que esperar para la consulta del médico, del abogado o de los trabajadores sociales.

Se ha podido reconstruir bastante bien el viaje a España especialmente en Argelia y Marruecos y la

información recogida se ha contrastado con otros datos de fuentes secundarias. Posteriormente se hace un estudio de los CIEs en donde son internados los inmigrantes en España. La información ofrecida por los inmigrantes era magnífica. Hablando del paso de Marruecos o Senegal en cayucos o pateras o desde otros sitios de África, los inmigrantes hablaban de Mami Wata. En un principio no le di mucha importancia pero poco a poco al repetirlo continuamente comencé a preguntar y descubrí que hablaban de una diosa de la migración y comencé a indagar sobre ello y al final recogí informaciones, a veces fragmentarias, de unas 17 personas y me di cuenta de que había dejado pasar al menos otras 17 personas que hablaron de Mami Wata y yo no había reaccionado. De todas maneras, al ser yo profesor de la UNED y habiendo ido a examinar a Guinea Ecuatorial, fui dos veces más en las que llevé a cabo seminarios con los estudiantes sobre Mami Wata y descubrí su enorme importancia en Guinea y en toda la desembocadura del Níger. Con todo esto reconstruí lo que significaba Mami Wata y lo explico en el capítulo 4º. Posteriormente estudio el trabajo en la construcción, y, a raíz de la crisis, el trabajo mucho más degradado de vigilantes de obras. Gran parte de estos inmigrantes son carne de expulsión hacia sus países u otros que las autoridades españolas decidan. Es terrible lo que ocurre con esta gente que trabaja, se sacrifica y trata de abrirse camino y el estado español los considera personas ilegales, irregulares por naturaleza y por ello Carne de Cañon, carne de devolución a sus países. Es realmente trágico... Si no fuera terrible daría risa pero hace un día o dos el Ministro del Interior planteó a la Iglesia que fueran a decir misa los domingos a los CIEs (Centro de Internamiento de Extranjeros) y cuando se lo dijeron al Cardenal Rouco, según la radio, dijo que no sabía lo que son los CIEs, desde luego son unas islas que están en Galicia...

Para terminar estas líneas haré una pequeña alusión a alguno de los planes para el futuro. Aunque estoy encontrando muchas dificultades, hace años que trabajo en un libro sobre el racismo en España... y avanzo bastante lentamente. También me han propuesto escribir una historia de la Antropología española para una editorial extranjera.



BIBLIOGRAFÍA¹

- ALTHUSSER, L. & BALIBAR, É. (1969) *Para leer El Capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- AZURMENDI, M. (2001) *Estampas de El Ejido*. Madrid: Taurus.
- HARRIS, M. (1968) *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Thomas Y. Crowell Co.
- MARTÍNEZ VEIGA, U. (1978) *Antropología Ecológica*. A Coruña: Adara.
- (1985) *Cultura y adaptación*. Barcelona: Anthropos.
- (1985) *La ecología cultural de una población de agricultores*. Barcelona: Mitre.
- (1989) *El otro desempleo. La economía sumergida*. Barcelona: Anthropos.
- (1990) *Antropología Económica*. Barcelona: Icària.
- (1991) “Organización y percepción del espacio”. En Prat, J.; Martínez, U.; Contreras, J.; Moreno, I. (eds.) *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus Universitaria.
- (1995) *Mujer, trabajo y domicilio. Los orígenes de la discriminación*. Barcelona: Icària.
- (1997) “Vivienda e integración social de los inmigrantes. Alojamiento de los inmigrantes en España”. *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*: Barcelona: N° 11: pàgs. 27-64
- (1997) *La Integración Social de los inmigrantes extranjeros en España*. Madrid: Trotta.
- (1999) *Pobreza, segregación y exclusión espacial. La vivienda de los extranjeros en España*. Barcelona: Icària.
- (2000) *Situaciones de exclusión de los emigrantes españoles ancianos en Europa*. París: FACEEF.
- (2001) *El Ejido, discriminación, exclusión social y racismo*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- (2001) “Estampas de El Ejido (Ed. Taurus, 2001), de Mikel Azurmendi”. *Revista de Antropología Iberoamericana*: 21. <<http://www.aibr.org/antropologia/boant/criticos/JUN0201.html>> [Consultado: 10/09/2014]
- (2004) *Trabajadores Invisibles: precariedad, rotación y pobreza de la inmigración en España*. Madrid: Los Libros de La Catarata.
- (2008) *Historia de la Antropología. Teorías, praxis y lugares de estudio*. Madrid: UNED.
- (2010) *Historia de la Antropología. Formaciones socioeconómicas y praxis antropológicas, teorías e ideologías*. Madrid: UNED.
- (2011) *Inmigrantes africanos, racismo, desempleo y pobreza*. Barcelona: Icària.
- LEACH, E. (1970) *Political Systems of Highland Burma*. London: Athlone Press University of London.
- LEWIS, O. (1966) “The Culture of Poverty”. En Gmelch, G. y Zenner, W. (eds.) *Urban Life*. Illinois: Waveland Press.
- RAPPAPORT, R. (1968) *Pigs for the Ancestors*. New Haven: Yale University Press.

¹ Esta bibliografía no es obra de Ubaldo Martínez Veiga sino de Miguel Doñate (miembro del consejo de redacción de *(con)textos*) con la intención de acompañar a las personas interesadas en profundizar en el material contenido en el artículo sin por ello desvirtuar el carácter que el autor le ha querido conferir.

Resum

Davant la dificultat de resumir en poques línies la “situació” de l’Antropologia a Espanya, un tema ampli i complex, potser la millor manera de fer-ho sigui a partir d’un esquema autobiogràfic, tot mirant de tenir en compte allò que m’ha “esdevingut”, i sense preocupar-me de suspendre les reaccions subjectives, les valoracions i els prejudicis. El que he portat a terme és un relat autobiogràfic per que s’entengui la “trajectòria” d’algú dedicat a l’Antropologia. No pretenc fer d’aquest relat res de caràcter “canònic” ni “típic”, sinó una aportació que pot il·luminar elements de la història de l’Antropologia Social al nostre país.

Summary

Given the difficulty to summarize in a few lines the “situation” of Anthropology in Spain, a wide and complex topic, perhaps the best way to do it is to depart from an auto-biographical scheme, focusing on what I have “experienced”, and not trying to avoid my subjective reactions, assessments, or prejudices. What I have intended to do is to build an auto-biographical account in order to make understandable the “trajectory” of someone who has devoted himself to Anthropology. I do not intend to offer a “canonical” or “typical” account, but to make a contribution that may illuminate some aspects of the history of Social Anthropology in our country.

Paraules clau

antropologia ecològica, segregació urbana, treball informal, migració, treball de camp

Key words

environmental anthropology, urban segregation, informal labour, migration, fieldwork



Conceptos como “reciprocidad”, “incrustación” y “capital social” han sido instrumentos cruciales en la descripción y análisis de las relaciones sociales que subyacen a las actividades económicas en las áreas geográficas definidas como economías regionales o distritos industriales, que en Europa han devenido modelos de un desarrollo exitoso. La historización de estos conceptos, al poner sobre la mesa las agendas políticas concretas de los intelectuales que los produjeron, revela su condición paradójica: pese a tratarse de conceptos abstractos, su verdadera fuerza estriba en su carácter situado, ya sea en términos sociales, culturales, históricos o espaciales. Esta situación apunta a la dificultad del “realismo etnográfico” y a la necesidad de desarrollar algo así como un “realismo histórico reflexivo” que haga más viable la comunicación antropológica.

El proyecto en el modelo: Reciprocidad, capital social y la política del realismo etnográfico*

Susana NAROTZKY

Universitat de Barcelona

Conceptos como “reciprocidad”, “incrustación” y “capital social” han sido instrumentos cruciales en la descripción y análisis de las relaciones sociales que subyacen a las actividades económicas en las áreas geográficas definidas como economías regionales o distritos industriales, que en Europa han devenido modelos de un desarrollo exitoso. La historización de estos conceptos, al poner sobre la mesa las agendas políticas concretas de los intelectuales que los produjeron, revela su condición paradójica: pese a tratarse de conceptos abstractos, su verdadera fuerza estriba en su carácter situado, ya sea en términos sociales, culturales, históricos

* Este artículo es una traducción de (con)textos del artículo “The project in the model: reciprocity, social capital and the politics of ethnographic realism” aparecido en *Current Anthropology*, Vol. 48, núm 3, 2007, p. 403-429 y que esta nos ha cedido.

o espaciales. Esta situación apunta a la dificultad del “realismo etnográfico” y a la necesidad de desarrollar algo así como un “realismo histórico reflexivo” que haga más viable la comunicación antropológica.

Las actividades económicas en áreas de producción descentralizada como el Sur de Europa, estructuradas en torno a redes informales de subcontratación, pequeñas empresas familiares y la figura del “trabajador-empresario”, no pueden ser óptimamente descritas o explicadas según los estándares de la descripción sociológica del ámbito “económico” en las sociedades capitalistas occidentales. De hecho, muchas de las relaciones que estructuran la producción y la reproducción social son sumamente ambiguas en relación con las categorías estándares: muchos trabajadores son al mismo tiempo empleados (en el sentido de que trabajan informalmente a cambio de salarios) y desempleados (ya que reciben subsidios estatales); muchos llevan a cabo al mismo tiempo trabajo remunerado y no remunerado en talleres familiares; muchos entran en relaciones particulares de producción a la vez por el interés y por el afecto, movidos simultáneamente por el mercado y por obligaciones domésticas u otras formas de responsabilidad no contractuales (Narotzky 2001b; Narotzky and Smith 2006; Sanchís 1984; Benton 1990; Blim 1990; Yanagisako 2002; Ghezzi 2005). La centralidad de esta ambigüedad en la organización de la producción predominante en estas zonas, así como los instrumentos intelectuales designados para abordarla, suscita al etnógrafo o científico social dos cuestiones metodológicas relacionadas entre sí.

La primera se refiere a cómo enfrentarse a la tensión entre especificidad y abstracción, propia de los conceptos que han sido desarrollados para analizar estos fenómenos económicos “informales”. Se trata de un tema clave del quehacer científico y ha sido abordado por filósofos e historiadores de la ciencia (Chalmers, 1982). Lo que me interesa señalar aquí es la paradoja representada por conceptos como “reciprocidad”, “incrustación” (*embeddedness*) y

“capital social”, cuya fuerza descriptiva y explicativa reside, precisamente, en su absoluta especificidad, es decir, en su condición social, cultural y espacialmente situada.

La segunda cuestión es la relevancia de los proyectos políticos particulares de los intelectuales en el desarrollo de conceptos abstractos. Con su participación en las luchas políticas de su tiempo, los puntos de vista derivados del sentido común cotidiano de los científicos sociales se enmarañan en la producción de conceptos científicos, con el resultado de que las categorías utilizadas para la descripción y el análisis forman parte de diferentes proyectos políticos que abordan la abstracción y la causalidad con una orientación particular. Estos dos aspectos están vinculados con las cuestiones de la objetivización y el realismo y su significación política para el trabajo antropológico.

La orientación política de la antropología no es un problema nuevo (Gledhill 1994, 207–27). En sus primeros desarrollos estuvo ligada al reconocimiento del aspecto colonial, tanto del encuentro etnográfico como del marco teórico que propone la objetivización del “otro” (Hymes 2002 [1969]; Asad et al. 1973; Trouillot 1991; Fabian 1983). Se tuvieron en cuenta seriamente las implicaciones para los grupos humanos estudiados por los antropólogos, y se consideró la relación del antropólogo con ellos desde el punto de vista político. Se propuso un código deontológico y ético que transformó la práctica de la antropología (Gough 1968, 1993; Berreman 1968). El debate sobre la ética y sobre las fórmulas de compromiso político, incluyendo nuevos aspectos de “rendición de cuentas” (*accountability*), continúa a día de hoy (Scheper-Hughes 1998; Smith 1999; Strathern 2000; Shore and Wright 2000; Amit 2000; Pels 2000; Mills 2003). Otra línea de reflexión sobre estos temas se desarrolla a partir de la articulación entre poder y saber, que Foucault (1981) y sus seguidores han analizado intentando explicitar los procesos de producción de particulares regímenes de verdad. En este sentido,



la posición política insurgente se basaba en desvelar los “saberes subyugados” que eran silenciados en los procesos de establecimiento de la verdad “científica”. En antropología, la articulación de esta perspectiva con el “giro hermenéutico” de Geertz (1973) dio lugar a una serie de consecuencias epistemológicas de largo alcance, que generalmente resaltaban una visión constructivista de la realidad y una aproximación literaria y performativa a la práctica del antropólogo. Así, se produjeron una serie de etnografías explícitamente no realistas, es decir, no descriptivas, a partir de distintas modalidades narrativas experimentales, destacando 1) la reflexividad del autor y 2) unos relatos heteroglossos, no objetivizantes y evocativos de la experiencia etnográfica. A menudo, en este proceso creativo radical, el contexto es obviado (Strathern, 1987) y el lector debe abrirse camino para comprender que los actores en la narración son referentes reales de gente luchando por salir adelante en la “vida real”. Las consecuencias políticas prácticas de la heteroglosia postmoderna en el trabajo antropológico, así como la disminución de la responsabilidad autorial que supone, superan el alcance de este artículo. A pesar de la indudable importancia de la reflexividad del autor y de la autoconsciencia narrativa, es dudoso que deban convertirse en el tema central del trabajo etnográfico.

Un intento de una forma de reflexividad que se mantiene fuertemente arraigada a la práctica se encuentra en las nociones de Bourdieu “objetivando la objetivación” (*objectifying objectivation*) y “objetivación participante” (*participant objectivation*) (Bourdieu 1980a, 51–70; 2003a, 2003b). En una entrevista con Wacquant (1989, 33), habla de la “posibilidad de una completa objetivación sociológica del objeto y de la relación del sujeto con el objeto”. Esta última forma de objetivación se hace eco de algo que Strathern detecta en la etnografía de Malinowski, y que dio lugar a un giro revolucionario en la práctica y la teoría antropológica: “Desde el principio, los etnógrafos modernos intentaron desbancar el

estatus incuestionable de los conceptos occidentales” (Strathern 1987, 260; véase también Terradas 1993). Bourdieu es muy consciente de que los objetos científicos son construidos como objetos por las relaciones empíricas de los investigadores en el campo científico o en otros campos sociales (*champs*). Sin embargo, no renuncia a “la ciencia”. Su proyecto pretende poner de relieve la lógica social del “campo científico”. Esta reflexividad es un esfuerzo colectivo, basado en una “polémica racional” y en una “confrontación dialógica” entre los participantes en el campo (Bourdieu 2003b, 172)¹. Así, vemos que en las ciencias sociales existe una permanente tensión entre sujeto y objeto dado que la posición del sujeto sólo puede situarse en el objeto social². Esta forma de reflexividad crítica trata los dilemas entre el poder y el saber desde el interior del campo científico.

Mis actuales reflexiones parten de este debate intelectual y me confrontan con dos cuestiones candentes: ¿Cuáles eran los proyectos políticos de los intelectuales que desarrollaron algunos de los conceptos que tuve a mi alcance cuando me acerqué al campo? ¿Cómo afecta el proceso de conceptualización “politizado” a la investigación antropológica en el presente?

Tanto el problema de la tensión entre especificidad y abstracción presente en determinados conceptos como la cuestión de los proyectos

1 “Es desde esta lógica, intrínsecamente social... que cualquier progreso hacia una mayor reflexividad debe provenir – una reflexividad impuesta por los efectos de la objetivación mutua y no por un mero giro, más o menos narcisista, de subjetividades hacia ellas mismas” (Bourdieu 2003b, 72). Ésta y el resto de citas a pie de página son traducción del conejo editorial. Os remitimos a los originales en la bibliografía. Las citas en francés las hemos dejado tal cual según el original.

2 Tal como Nagel (1974, 443) propuso, en el debate sobre el dilema subjetivo/objetivo en el conocimiento: “Quizás sea más pertinente pensar en la objetividad como una dirección en la que debe caminar el entendimiento”. Para los debates antropológicos sobre esta cuestión ver Reyna (1994), D’Andrade (1995) y Spiro (1996).

políticos inherentes a los conceptos revelan, a mi entender, las dificultades del realismo etnográfico. Sin embargo, me gustaría confrontar estos temas para poder así identificar algunas de las potencialidades del realismo etnográfico para el trabajo antropológico. Por más reflexivos que pretendamos ser, la pretensión de llegar a proposiciones explicativas –o a narraciones interpretativas– sobre los fenómenos que hemos observado y experimentado durante el trabajo de campo se sustenta, implícita o explícitamente, en algún tipo de axioma realista que hace posibles la comunicación y la polémica. En consecuencia, las posiciones constructivistas no resuelven totalmente la cuestión del realismo. Entonces, ¿cómo debe uno abordar a esta realidad? ¿Qué conceptos deben usarse para su descripción? ¿Cómo pueden compararse con fenómenos aparentemente (intuitivamente) similares presentes en otros lugares? ¿Cómo pueden desarrollarse hipótesis explicativas? En suma, se trata de un asunto crucial desde el punto de vista metodológico: ¿es posible mantener la especificidad que requiere la descripción de las relaciones sociales de producción en una economía “informal”, al tiempo que se crean conceptos abstractos que permitan la comparación y, por lo tanto, la producción de modelos explicativos? ¿Y cómo podemos diseñar conceptos abstractos que no queden invalidados por nuestros propios proyectos políticos?

Mi intención es mostrar cómo los científicos sociales producen abstracciones de acuerdo con sus propios puntos de vista políticos, implícitos o explícitos. Esto no significa que sus consideraciones sean inconmensurables (y por tanto inútiles desde una perspectiva científica), o que la realidad sea inasible por depender de interpretaciones colectivas o individuales. Me parece que la reflexividad de los científicos sociales en la actualidad busca la conexión entre las diferentes descripciones, explicaciones e interpretaciones de la realidad, de modo que, finalmente, se produzca algún sentido de la realidad más

allá de toda voluntad subjetiva concreta (Bourdieu 2003b).

PROBLEMAS ETNOGRÁFICOS

En la primavera de 1991 fui compañera de investigación de Gavin Smith en un proyecto titulado “Actividades económicas informales en Europa occidental: estudio histórico y comparativo” (*Informal Economic Activity in Western Europe: A Historical and Comparative Study*). El trabajo de campo que planeamos era una “reconsideración” (revisit) en muchos de los sentidos que Burawoy (2003) señala en su “Esbozo de una teoría de la etnografía reflexiva” (*Outline of a Theory of Reflexive Ethnography*). Para Smith era una “reconsideración puntual” (*punctuated revisit*) dado que ya había realizado trabajo de campo durante los años 1978-79 en la zona, la Vega Baja (Alicante), donde ahora se proponía regresar. Por mi parte, había trabajado para mi tesis doctoral en otra región, les Garrigues (Lleida), entre 1985 y 1987. Ambas regiones se asemejaban en algunos aspectos –combinación de manufactura informal con pequeñas explotaciones capitalistas–, pero también presentaban diferencias importantes en relación con la historia de la tenencia de la tierra, la organización doméstica, los patrones de herencia y la diferenciación y articulación entre los desarrollos capitalistas locales y nacionales. Este proyecto, pues, representaba en mi caso lo que Burawoy denomina “reconsideración heurística” (*heuristic revisit*), que acentúa la comparación, si bien el aspecto comparativo estaba también incorporado en el proyecto general, así como lo estaba la “reconsideración arqueológica” (*archeological revisit*) tan común a las etnografías sobre “transiciones democráticas y de mercado” (*market and democratic transitions*) que recalcan la relación entre el pasado y el presente (Burawoy 2003, 672). Además, tanto los aspectos “realistas” como los “constructivistas” señalados por Burawoy estaban presentes en nuestra problematización del objeto de estudio, inicialmente



formulado como “actividad económica informal” (*informal economic activity*). Teóricamente, nuestra perspectiva se encuadraba en una economía política à la Eric Wolf (1982), William Roseberry (1989) y David Harvey (1999 [1982]), por mencionar las influencias más significativas que teníamos en mente.

Sin embargo, conforme explorábamos la literatura dedicada a la “economía informal” en Europa Occidental, fuimos tomando conciencia de la ubicuidad de los aspectos “regionales” y “culturales” (Bagnasco 1977; Brusco y Sabel 1981; Sabel 1989; Becattini 1992; Amin y Thrift 1992; Benton 1990; Blim 1990; Piore y Sabel 1984; ver también Yanagisako 2002 y Ghezzi 2005 como ejemplos más recientes). En la caracterización de la “región” como una forma particular de organización económica aparecían tres elementos recurrentes: (1) el espacio: proximidad de las diferentes unidades de producción de una rama industrial particular, aglomeración, clúster y distrito; (2) la escala: pequeña dimensión, en términos de inversión de capital y fuerza de trabajo empleada, de las unidades de producción, lo cual no impide la innovación y una autonomía emprendedora; y (3) la cultura: una historia particular de vínculos y responsabilidades mutuas a escala local, constructoras de confianza, incluyendo las relaciones de parentesco, de amistad y la identidad comunitaria. De igual forma, también se enfatizaba en la bibliografía las formas institucionalizadas de organización política y económica, como los colegios técnicos patrocinados por el Partido Comunista italiano en algunos municipios (con Bolonia como caso paradigmático), y la historia de la *mezzadria* (aparcería) en las regiones de la Tercera Italia, que han producido una “cultura” de incentivos laborales inducidos que, a su vez, ponen los cimientos de los trabajadores-empresarios o pequeños capitalistas locales.

Estos tres elementos aparecían en la literatura como las claves de una “nueva” forma de capitalismo organizado, particularmente adaptado a la proclamada “flexibilidad” de la era post-fordista

(para una crítica véase Pollert, 1991), que induce en trabajadores y propietarios de empresas una forma de cooperación “natural” y armoniosa gracias a los vínculos preexistentes en formas no-contractuales de responsabilidad mutua (Piore y Sabel 1984; Becattini 1992). No todos los autores apoyaban esta perspectiva, y las críticas pronto apuntaron a la situación no tan ideal de muchos de los participantes (Blim, 1990), al mito de la autonomía empresarial en el contexto de una creciente integración global del desarrollo y el crecimiento económico (Amin y Thrift 1992; Belussi 1997), a la diversidad de las economías regionales en lo que se refiere a su estructura organizacional y éxito económico, y a las consecuencias de la adopción de este modelo para la orientación de las políticas (Hadjimichaelis y Papamichos 1990)³.

De todas formas, tanto los partidarios como los detractores señalaban la particularidad de las relaciones sociales que sostenían las redes de esta forma organizada de “pequeño capitalismo” (*petty capitalism*) en Europa occidental. Los conceptos utilizados para describirlas eran “reciprocidad”, “incrustación” (*embeddedness*) y “capital social”, y las instituciones con las que se les identificaba incluían la “familia”, la “amistad” y la “comunidad”. Lo que me preocupaba en este punto era la conciencia de que, aunque estos conceptos obviamente significaban algo para los intelectuales familiarizados con esta literatura, no se transmitía una noción clara de cómo eran realmente las relaciones descritas. Tanto los conceptos referidos a relaciones como las instituciones con las que estaban asociados, transmitían una atmósfera o sentimiento moral positivo sobre una serie de acciones y transacciones indiferenciadas y sobre su interpretación consciente por parte de los actores sociales. Si bien no se *explicaba* mucho, se tenía la impresión de entender de qué se hablaba. El hecho de que estos conceptos generales sobre

³ Para un análisis del desarrollo del concepto de “economía regional” y su conexión con las políticas europeas, véase Smith (2006).

relaciones aspiraran a representar conjuntos *específicos* de interacciones humanas profundamente historizadas y localizadas contribuía a la naturaleza paradójica de este fenómeno. El oxímoron era extremo y ubicuo, no sólo en la literatura académica, sino también, como más tarde descubrimos, en el diseño de políticas y en el discurso de las personas que encontramos en el lugar. Como señalamos en otro sitio (Narotzky and Smith 2006:10),

esto nos hizo conscientes de que debíamos comprender simultáneamente dos fenómenos distintos: las prácticas y relaciones que podíamos encontrar en un área económica vagamente predefinida, y los modelos económicos para el desarrollo regional a través de redes, mercados sociales, empresas flexibles, etc., que tanto expertos como gestores europeos están generando en la actualidad. Además, pronto identificamos una relación dialéctica entre los dos niveles, ya que las políticas de desarrollo (regulaciones o desregulaciones, subsidios, etc.) estaban proporcionando las condiciones que orientaban las prácticas y relaciones que observábamos en el campo.

En nuestra investigación de campo y en la exposición de sus resultados tratamos de lidiar con la naturaleza dialéctica de los conceptos académicos y las prácticas e interpretaciones institucionales y cotidianas (Smith, 2006). También tratamos de desvelar la historia de las interacciones humanas encubierta por conceptos relacionales ampliamente utilizados. Sin embargo, no profundizamos en la producción social de esos mismos conceptos, específicos a la vez que generales, que parecían tan útiles para describir una forma de organización capitalista aclamada como un modelo para el desarrollo regional tanto por técnicos y gerentes como por intelectuales influyentes.

CONCEPTOS Y PROYECTOS POLÍTICOS

Los científicos sociales han designado esta forma de organización económica localizada y ampliamente distribuida como “economía informal”, “distrito industrial”, “región económica” y *economía difusa*, dependiendo del aspecto que quiera resaltarse: las relaciones laborales, la actividad empresarial, las redes de cooperación, su carácter espacial, etc⁴. Los tres conceptos que han devenido centrales para la descripción y explicación de estos fenómenos económicos ampliamente observados -reciprocidad, incrustación y capital social- buscan señalar de diferentes formas la tensión entre especificidad y abstracción. Los conceptos de reciprocidad (Durkheim, Malinowski, Mauss) e incrustación (Polanyi) son familiares para los antropólogos desde hace mucho tiempo y han sido utilizados para captar la ambigüedad de unas relaciones que parecían depender de la acción simultánea de fuerzas

⁴ El fenómeno de los “distritos industriales” fue producido como una realidad sociológica en los años 1970 (aunque recuperaba una descripción de Alfred Marshall en el cambio de siglo). Primero describía la organización económica de algunas regiones del norte de Italia que no respondían al modelo industrial fordista ni al modelo “tradicional atrasado” del *mezzogiorno* agrario. Se trata de una exitosa red de pequeñas empresas ligadas por lazos horizontales de cooperación, forjados en relaciones comunitarias extra-económicas de largo recorrido histórico. Este modelo económico fue conocido como la Terza Italia (Third Italy, una etiqueta que remite a los varios intentos de “tercera vía” [third-way] de concebir proyectos de organización social). Es significativo que la mayoría de intentos de “tercera vía” de producir modelos sociales alternativos han sido de carácter “orgánico”, desde la doctrina social de la Iglesia hacia principios del siglo XX, pasando por el solidarismo republicano y el fascismo, hasta los defensores contemporáneos de la tercera vía y el capital social. Se trata de ideas similares en tanto que todas proponen mantener las relaciones de producción capitalistas orientadas al mercado mientras se busca resolver la “cuestión social”, esto es, el malestar social creado por la necesaria diferenciación que esas mismas relaciones producen. Difieren en los medios empleados para alcanzar estos objetivos comunes y, por lo tanto, en las estructuras procesales de gobernanza desarrolladas. De todas formas, todas ellas resaltan la importancia de las relaciones personalizadas entre agentes y la especificidad de los contextos comunitarios.



“económicas” (interés material, distribución racional de discursos) y “extra-económicas” (moral, emocional, “social”). De todos modos, el problema persiste, dado que estos conceptos abstractos están pensados para describir relaciones sociales sustantivamente específicas. La cuestión es entonces: ¿cuál es el procedimiento de selección que destaca ciertos elementos en el proceso de producción de un concepto abstracto útil? Y, más importante, ¿cuáles son las consecuencias de esta selección para el trabajo etnográfico de descripción y análisis que permitirá la comparación científica?

RECIPROCIDAD

El concepto de reciprocidad ha sido criticado en antropología por no estar claramente definido y, por lo tanto, no ser lo suficientemente “estable” como para permitir comparaciones (MacCormack, 1976). Es un concepto “vago” que describe transferencias entre individuos o grupos y que insinúa una motivación moral aunque no totalmente carente de interés material. En otra parte (Narotzky, 2001a) me he referido a la ambigüedad inherente a este concepto. Aquí me gustaría señalar los proyectos políticos que lo convierten en central para la antropología económica.

En el núcleo del incipiente concepto de reciprocidad, en Durkheim (2002a [1893], 105, 165–73), Malinowski (1961 [1922], 96–97, 167, 175), y Mauss (2002a [1923–24], 2002b [1931], 5–10)⁵, encontramos -implícita o explícitamente- proyectos políticos del tipo “tercera vía” que intentan presentar un alternativa tanto al liberalismo económico como al Bolchevismo. En el contexto del solidarismo francés del siglo XIX⁶,

5 La secuencia de desarrollo del concepto antropológico de reciprocidad es (1) Durkheim (1975a [1909], 1975b [1917], 2002a [1893], 2002b [1893]), (2) Malinowski (1961 [1922]), (3) Mauss (2002a [1923–24]), (4) Malinowski (1971 [1926]), y (5) Mauss (2002b [1931]).

6 Solidarismo fue un intento de controlar el individualismo enfermo y desenfrenado tanto a través de la realización de

el modelo durkheimiano de solidaridad orgánica para las sociedades complejas no es sólo una afirmación sobre la articulación de intereses producida por la división del trabajo, sino que es también un intento de recuperar la idea de obligación moral entre miembros de la sociedad en la que los individuos son recíprocamente responsables de su bienestar colectivo. Esta idea de que la sociedad se produce como resultado de obligaciones morales —no solamente del interés material— está en la base del concepto de reciprocidad. En Durkheim, esta manera de producir sociedad se contrasta con la solidaridad mecánica de la fuerza inherente de las emociones colectivas.

Tanto Malinowski como Mauss muestran que también en las sociedades primitivas existe división social del trabajo (en lugar de una horda “amorfa” se habla de sociedades “polisegmentarias”) y que la reciprocidad, esa mezcla de intercambio y obligación moral, una cadena interminable de transferencias que producen solidaridad y cooperación, es el núcleo de la

una comunión mística humanitaria (Leroux, 1840) como a través de una construcción jurídica quasi-contractual sostenida por el Estado (Bourgeois 1912; véase también Masson 2002; Donzelot 1984). En Durkheim (2002b [1893], 136), “podemos decir que todo aquello que es fuente de solidaridad es moral, todo aquello que fuerza al hombre a tener en cuenta a los demás, a ajustar sus movimientos de acuerdo a algo más que los impulsos de su egoísmo, y la moralidad es tanto más firme cuanto más numerosos y fuertes son esos lazos”. (Est moral, peut-on dire, tout ce qui est source de solidarité, tout ce qui force l’homme à compter avec autrui, à régler ses mouvements sur autre chose que les impulsions de son égoïsme, et la moralité est d’autant plus solide que ces liens sont plus nombreux et plus forts). Y agrega (p. 142), “sin embargo, si la división del trabajo produce solidaridad no es solamente porque hace de cada individuo alguien que intercambia, como les gusta decir a los economistas, sino porque crea entre los hombres todo un sistema de derechos y de deberes que los ligan unos a otros de una manera duradera” (Mais si la division du travail produit la solidarité, ce n’est pas seulement parce qu’elle fait de chaque individu un échangiste comme disent les économistes; c’est qu’elle crée entre les hommes tout un système de droits et de devoirs qui les lient les uns aux autres d’une manière durable).

cohesión social en general. Aunque ambos se refieren a las sociedades primitivas en su material etnográfico y en su análisis, de hecho, la teoría que ellos presentan (de la reciprocidad como cemento de la sociedad, que es la hipótesis de Durkheim para las sociedades no primitivas) es una teoría universal de la cohesión social (Mauss 2002b [1931]; Malinowski 1971 [1926]) en la cual la reciprocidad ha devenido un concepto general.

Además, en ambos autores encontramos una referencia al liberalismo individualista y al comunismo colectivista como los dos extremos contra los cuales se construye la idea de una organización social primitiva articulada por obligaciones morales (Mauss 2002a [1923–24], Malinowski 1961 [1922], 96–97). Para Mauss se trata, explícitamente, de un modelo que debe ser recuperado. En él, la reciprocidad es un principio social universal orientado hacia el logro de alcanzar la paz y la armonía en la sociedad y entre sociedades (Mauss 2002b [1931], 12–14). Es también un principio basado en la fuerza de las obligaciones morales específicas de los grupos estructurales (ligados al género, la edad, la localidad, el parentesco, la profesión, etc.) que atraviesan el tejido social y trascienden el interés individual pero que, al ser sólo una parte de la sociedad, se ven forzados a la solidaridad mutua⁷.

⁷ Malinowski (1971 [1926]) y Mauss (2002b, 4–5) son críticos con la “idea romántica” de una forma de organización social original basada en la solidaridad mecánica: “Todos nosotros comenzamos con una idea un poco romántica del origen de las sociedades: el amorfismo completo de la horda, después el del clan; los comunismos que se dieron a continuación. Nos llevó varias décadas deshacerlos, si no del todo, al menos de una parte considerable de estas ideas. Es necesario observar qué hay de organización en los segmentos sociales, y cómo la organización interna de estos segmentos, junto con la organización general de estos entre ellos, constituye la vida general de la sociedad” (Nous sommes tous partis d’une idée un peu romantique de la souche originaire des sociétés: l’amorphisme complet de la horde, puis du clan; les communismes qui en découlent. Nous avons mis peut-être plusieurs décades à nous défaire, je ne dis pas de toute l’idée, mais d’une partie notable de ces idées. Il faut voir ce qu’il y a d’organisé dans les segments sociaux, et comment l’organisation interne de ces segments, plus l’organisation générale de ces segments entre eux, con-

Siguiendo el ejemplo de Durkheim en sus trabajos sobre filosofía moral (1975a [1909], 1975b [1917]) y en la *Division du travail social* (2002a, 2002b [1893]), Mauss⁸ formula su proyecto político en las conocidas

stitue la vie générale de la société).

Continúa Mauss (p.8), “Es aquí donde se plantea –por oposición al problema de la comunidad y en el interior de este- el problema de la reciprocidad o, inversamente, el de la comunidad que obliga a ella” (C’est ici que se pose— par opposition au problème de la communauté et à l’intérieur de celui-ci—le problème de la réciprocité ou inversement celui de la communauté obligeant à la réciprocité).

Y finalmente (pp. 13–14), “Concluamos sobre este último grupo de hechos: la paz entre los subgrupos. Retomar este tema a propósito de las sociedades arcaicas no es inútil para la comprensión de nuestras sociedades, incluso puede permitirnos -algo que se nos permite raramente- proponer conclusiones de moral política... primero atenuando las ideas corrientes sobre el amorfismo originario de las sociedades, y luego, en sentido contrario, aportando complejidad a las ideas sobre la necesidad de armonizar cada vez más nuestras sociedades modernas. Debemos crear numerosos subgrupos, reforzando constantemente los existentes, en particular aquellos grupos profesionales que no existen o son insuficientes; finalmente, debemos dejar que se ajusten los unos a los otros, si es posible -naturalmente- y en caso de necesidad, bajo la autoridad del Estado, y en cualquier caso con su conocimiento y bajo su control. (Concluons sur ce dernier groupe de faits: la paix entre les sous-groupes. Soulever cette question à propos des sociétés archaïques n’est pas inutile à la compréhension de nos sociétés à nous, et même nous permet peut-être—ce que nous permettons rarement—de proposer des conclusions de morale politique... d’abord d’atténuer les idées courantes concernant l’amorphisme originnaire des sociétés; et ensuite de compliquer au contraire les idées concernant la nécessité d’harmoniser de plus en plus nos sociétés modernes. Il y faut créer nombre de sous-groupes, en renforcer constamment d’autres, professionnels en particulier, inexistantes ou insuffisamment existants; on doit les laisser enfin s’ajuster les uns aux autres, naturellement, si possible, sous l’autorité de l’État en cas de besoin, à sa connaissance et sous son contrôle, en tout cas).

⁸ No es el caso de Malinowski, quien no incluye explícitamente ningún proyecto político en su trabajo etnográfico. En los Argonautas (1961 [1922]), señala en diferentes momentos que se ha concebido erróneamente al hombre primitivo como un ser guiado ya sea por una “tendencia adquisitiva natural” sin límites (p. 96), ya sea por una forma de



conclusiones al *Essai sur le don* (2002a [1923-24]) y también en artículos seminales como *La cohesión social* (2002b [1931]), donde trata de mostrar la utilidad del “modelo primitivo” para la política contemporánea. Sin embargo, mi intención es dar la vuelta a esta evidencia. El proyecto teórico de Mauss, que produjo el concepto antropológico de reciprocidad, está informado desde el principio por un particular proyecto político cooperativista, del tipo tercera vía (Mauss, 1997). *Es este proyecto político el que fuerza la abstracción sobre descripciones etnográficas concretas*⁹. Es el proyecto político el que diseña el concepto como un conjunto característico de transferencias y obligaciones morales pertenecientes a ámbitos específicos de la moral, pero capaz de ser abstraído como principio universal de cohesión social que puede implementarse. El debate político general sobre solidarismo y cooperativismo en Francia en el siglo XIX es el contexto histórico concreto en que se fragua este concepto (Bourgeois 1912; Mauss 1997; Donzelot 1984).

La tradición antropológica subsecuente ha tratado este concepto como si definiera una categoría “comunismo primitivo” p.97). Sin embargo, se vuelve más explícito con el comienzo de la Segunda Guerra Mundial: “La cultura permanece sólida y capaz de desarrollarse en el futuro mientras pueda mantenerse un determinado equilibrio entre el interés individual y el control social. En caso de alteración de este equilibrio, tenemos la anarquía en un extremo y la dictadura brutal en el otro. El mundo contemporáneo se ve amenazado en sus varias partes por diferentes agencias, tanto por la anarquía como por la opresión brutal en la que los intereses del estado, dominado por pequeñas bandas con poderes dictatoriales, se antepone totalmente a los intereses y derechos elementales del individuo. Por lo tanto, la discusión teórica sobre la relación entre el individuo y el grupo en nuestro mundo contemporáneo tiene una significación no meramente académica, sino también filosófica y ética” (Malinowski 1939, 964).

9 Las propuestas del tipo tercera vía eran en ese momento extremadamente diversas y variaban desde el corporativismo fascista y el Catolicismo social, hasta los proyectos cooperativistas socialistas, siendo la principal diferencia entre ellos el grado de jerarquía o igualitarismo de la comunidad política (Mauss 1997; Rodríguez 1959; Sternhell 1987; Holmes 2000).

neutral (neutral en cuanto a valores) de relaciones sociales -aquellas en las que la obligación moral es la base de las transferencias materiales. Hemos usado el concepto cuando las formas “estandarizadas” de intercambio de mercado no parecían predominar en la canalización de la circulación material de bienes, servicios, información y personas. La ambigüedad del concepto nos parece útil, pero en ella reside su profunda paradoja: al intentar acceder a la complejidad de su funcionamiento, nos vemos absorbidos por la concreción de su especificidad histórica y alejados del principio de reciprocidad como categoría -una categoría política. Este particular dominio de la amistad o el parentesco o aquel particular sentido del orgullo profesional o la pertenencia colectiva, etc., sustentan una forma particular de transferencia material o de otro tipo, y así sucesivamente. Como dice Ignasi Terradas (2001), “siempre hay algo más que reciprocidad en la reciprocidad”, y es justamente este excedente lo que constituye su verdadera substancia (su especificidad intrínseca).

Entonces, ¿hasta qué punto el concepto abstracto expresa algo “real”? ¿Hasta qué punto su uso en descripciones y análisis etnográficos continúa transportando (inadvertidamente) el proyecto político inherente al concepto original? En la medida en que explica los fenómenos sociales produciendo correlaciones causales del tipo “obligación moral implica transferencias materiales” o viceversa, la explicación deviene tan general como para ser capaz de referirse casi a cualquier tipo de relación social. Es de hecho esta vaguedad la que ha hecho de él un concepto tan ubicuo en la antropología económica.

INCRUSTACIÓN

El concepto de incrustación también ha devenido hegemónico en la literatura más reciente sobre economías regionales. En sus orígenes aparece explícitamente como parte de una agenda política -el intento de Karl Polanyi

de explicar el punto de inflexión de *La gran transformación* (1971 [1944]). Polanyi vio la mercantilización de la tierra, los seres humanos y el dinero como la base de la crisis contemporánea del fascismo y la guerra (1971 [1944], 1–2, 29–30, 237–48). Identificó un esquema tripartito de circulación basado en la medida en que las transferencias materiales estaban sujetas a obligaciones morales y a relaciones sociales institucionalizadas preexistentes (similar a la distinción de Mauss de la prestación total, el don y el intercambio de mercado). Como la de Durkheim y Mauss antes que él, su posición política era que la alienación del proceso económico respecto a lazos y obligaciones sociales conducía a una aniquilación de la sociedad (especialmente el capítulo 21). Su idea de las mercancías ficticias –tierra, trabajo y dinero– apuntaba al lugar donde reside la imposibilidad del mercado autorregulado y se prepara su final catastrófico (pp. 68–75). Para Polanyi, por lo tanto, la incrustación era un aspecto fundamental del modo en que los procesos económicos se integraban en la sociedad como un todo. Dejaba muy claro que no tenía que ver con la forma de las *transacciones individuales*. En sociedades no integradas por el sistema de mercado, la economía humana estaba “incrustada y enredada en instituciones, económicas y extra-económicas” (Polanyi 1957, 250; 1971 [1944], 43–55). En sociedades integradas por el sistema de mercado, la dirección de la incrustación se revertía, y con ella el paisaje moral en el que tienen lugar las acciones económicas: “En lugar de que la economía se incruste en las relaciones sociales, las relaciones sociales se incrustan en el sistema económico” (1971 [1944], 57). De ahí que la lógica económica de la acumulación destruyera el tejido social, que debía ser protegido por el estado. Su proyecto político destacaba los males tanto del liberalismo como del Bolchevismo (pp. 256–57) y trataba de justificar un socialismo que sustentase el clamor humano por la libertad en una sociedad compleja (p. 258) en la que no dominasen ni la planificación y el control totales ni la libertad individual sin restricciones. Era necesaria una mejor comprensión de la libertad que reconociese y sostuviese su nivel insti-

tucional (p. 254)¹⁰.

Sin embargo, el concepto de incrustación que domina la literatura sociológica y es central en la idea de capital social forma parte de un proyecto político diferente. Este proyecto tan actual está claramente relacionado con la agenda neoliberal y un estado social mínimo. La idea de incrustación de Granovetter (1985), por ejemplo, es una noción sumamente instrumental de la producción de confianza a través de la interacción social recurrente entre individuos particulares. De hecho, Granovetter es muy crítico con una idea “sobresocializada” de la acción económica en la cual los individuos aparecen dotados de una “moral generalizada”¹¹. Desde este punto de vista, la acción económica está incrustada en una red articulada de transacciones sociales individuales en la que acuerdos pasados proveen el escenario para la elección racional del sujeto. Las relaciones sociales

10 “Las instituciones encarnan los significados y los proyectos humanos; no podemos hacer efectiva la libertad que deseamos a menos que comprendamos lo que significa verdaderamente la libertad en una sociedad compleja. Desde este punto de vista institucional, la reglamentación extiende y restringe a la vez la libertad; lo único que tiene sentido es la evaluación de las libertades perdidas y de las libertades ganadas” (Polanyi 1971 [1944], 254). “Es preciso, pues, que no se dé un solo paso hacia la integración en la sociedad sin avanzar al mismo tiempo progresivamente en el aumento de las libertades; las medidas de planificación deben incluir el refuerzo de los derechos del individuo en sociedad (...) La verdadera manera de responder a la amenaza de que la burocracia se convierta en fuente de abusos de poder es crear esferas de libertad discrecional protegidas por reglas intocables” (p. 255). “Una simple declaración de derechos no basta, se necesitan instituciones que permitan que los derechos se hagan realidad” (p. 256).

11 El análisis económico estándar negligió la identidad y las relaciones pasadas de transactores individuales, pero los individuos racionales ya saben mucho de por sí, básicamente por su conocimiento de estas relaciones. Están menos interesados en reputaciones generales que en si podrán tratar honestamente con algún otro particular, sobre todo en función de si ellos o sus propios contactos han tenido tratos anteriores satisfactorios con ese otro (Granovetter 1985, 191).



devienen aquí una experiencia transaccional, y la acción económica supone una elección entre socios alternativos cuyo objeto es maximizar el elemento “confianza” no estipulado en los contratos. La ventaja para los actores económicos es el ahorro en los costes de transacción y la reducción de conflictos, resultando en un modelo horizontal de integración de la acción económica.

Este es un concepto totalmente diferente del de incrustación de Polanyi (1971 [1944]; 1957). El concepto de incrustación, pues, en su capacidad abstracta de convertirse en una categoría comparativa, forma parte de dos proyectos políticos distintos: uno estrechamente relacionado con el desarrollo de instituciones de bienestar para “proteger” a la sociedad de la “economía” (Polanyi) y el otro orientado precisamente al completo desarrollo de una ideología del actor racional individual y de la lógica económica del “crecimiento” capitalista mediante el uso de lazos “sociales” (Granovetter)¹². Desde el principio nos enfrentamos a un concepto con doble cara (*Janus-headed*), un concepto propio de dos modelos muy diferentes de cómo funcionan las sociedades y de cómo *deberían* funcionar. De esta manera, las estructuras explicativas que puedan estar implícitas en el concepto son contradictorias al estar basadas en agendas políticas rivales. No obstante, los antropólogos utilizan generalmente el concepto de incrustación de forma acrítica en la descripción o explicación de los procesos económicos concretos que encuentran en sus contextos de campo. Se utiliza como una abstracción vaga para describir el peso de instituciones sociales particulares en la economía. De igual forma que en el caso de la reciprocidad, se utiliza paradójicamente un concepto abstracto para expresar el peso sustantivo de obligaciones específicas.

Nuevamente podemos preguntarnos: ¿Hasta qué punto este concepto abstracto expresa algo “real”?

12 De hecho la posición de Granovetter ilustra la hipótesis de Polanyi de la perversión de la sociedad por el mercado, donde la incrustación se convierte en la de “las relaciones sociales en el sistema económico”.

¿Hasta qué punto puede ser la base para la comparación de fenómenos particulares observados durante el trabajo de campo? ¿Hasta qué punto la realidad etnográfica deviene un mero “ejemplo” o representación de un concepto sociológico con una agenda política oculta?

CAPITAL SOCIAL

El concepto de capital social, tal como lo define Bourdieu (1980b), se refiere originalmente a uno de los varios campos del capital: económico, social, cultural y simbólico. “Capital” es aquí entendido como una “relación social”, una “energía social” que puede ser puesta en juego en diferentes campos por actores sociales constreñidos por su habitus pero libres de utilizar la estrategia. Cada campo tiene una lógica específica que determina los recursos de capital “incorporados” y “objetivados” que pueden utilizarse de manera eficiente en el “mercado” de cada campo (1988 [1979], 12–13). El concepto de capital social busca explicar la lógica específica del campo social y su articulación con el sistema de reproducción social. Resalta el hecho de que ciertas formas de sociabilidad son conscientemente utilizadas y producidas como obligaciones mutuas no contractuales de larga duración¹³, dando lugar a un sentido de pertenencia a un grupo que proveerá acceso a recursos valiosos (materiales, simbólicos) de forma recurrente. Estos, a su vez, se articularán con otras formas de capital en una lógica general de acumulación específica para cada campo. Pese a que aparece como un concepto abstracto de aplicación universal, el capital social en Bourdieu parece más bien ligado a un sistema económico concreto, el capitalismo, y a su reproducción social (1988 [1979]; 1980b). Se trata de una herramienta analítica desarrollada por Bourdieu

13 El concepto es definido como “el conjunto de los recursos reales o potenciales que van ligados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas, de inter-relación inter-reconocimiento” (Bourdieu 1980b, 2).

para profundizar su crítica radical a la sociedad capitalista y sus formas de dominación, y, como tal, es parte de su compromiso político con la transformación de la realidad social en una dirección emancipadora (Bourdieu 2002, 2003a)¹⁴. Sin embargo, creo que su extensión de la metáfora capital/mercado a todos los campos de acción social ha contribuido a la malversación potencial del concepto de capital social ocurrida posteriormente.

El concepto de capital social devenido hegemónico en las ciencias sociales es un desarrollo del vago concepto de incrustación y de una interpretación particular de la reciprocidad (Coleman, 1988; Putnam, 1993)¹⁵. Partiendo de las premisas de la teoría de la acción racional (una teoría explícitamente rechazada por Bourdieu [en Wacquant, 1989:42-43]), el concepto de capital social de Coleman busca reintroducir el contexto social en la acción racional: “La concepción del capital social como un recurso para la acción es una forma de introducir la estructura social en el paradigma de la acción racional” (1988, S95). El capital social es una función productiva de la construcción diacrónica de relaciones sociales entre actores y del contexto social -normas, sanciones sociales, canales de

información. Como consecuencia, dos aspectos complementarios de las relaciones sociales han definido este capital social: incrustación y autonomía, ambas concebidas como *funciones* de la producción. Donde “incrustación” describe la red de obligaciones mutuas que generan confianza y comportamiento altruista en comunidades con vínculos estrechos, “autonomía” define la habilidad de ciertos individuos dentro de la comunidad de forjar y mantener relaciones sociales con individuos e instituciones fuera de la comunidad. La autonomía permite a algunos actores económicos de una comunidad superar las fuerzas centrípetas y de cierre que son generalmente atribuidas a la proximidad social y cultural¹⁶. La insistencia en la incrustación y la autonomía como aspectos básicos del capital social apunta a la necesidad de incorporar formas de diferenciación social y económica en este modelo para un desarrollo capitalista exitoso. Siguiendo esta tendencia, los teóricos sociales han desarrollado el concepto de capital social en sintonía con un “nuevo” paradigma de desarrollo, uno en el que las relaciones y valores “comunitarios” son usados como “capital” para promover el desarrollo económico (véase el trabajo de los miembros de la Iniciativa Capital Social del Banco Mundial, y, para una crítica, véase Fine, 2001).

Para Putnam (1993: 167), el principal exponente público del proyecto político que se apoya en

14 “Una política cuyos objetivos son la transformación de las estructuras y la neutralización de la eficacia de leyes tendenciosas debe hacer uso del conocimiento de lo probable para reforzar las opciones de lo posible: el conocimiento de las leyes tendenciosas del mundo social es la condición de cualquier acción realista -esto es, no-utópica- que busque contrariar el cumplimiento de dichas leyes”. (Une Politique visant à transformer les structures et à neutraliser l’efficacité des lois tendanciennes devrait se servir de la connaissance du probable pour renforcer les chances du possible: la connaissance des lois tendanciennes du monde social est la condition de toute action réaliste—c’est-à-dire non utopiste—visant à contrarier l’accomplissement de ces lois) (Bourdieu 2002, 147–48).

15 Fine (1999, 5) ha descrito esta vaguedad de la siguiente manera: “Parece posible que sea cualquier cosa, bienes públicos, redes, culturas, etc. La única condición es que el capital social debe estar asociado a la economía de una manera funcionalmente positiva para la performance económica, especialmente el crecimiento”.

16 “Los grupos de negocios en comunidades pobres necesitan crear y mantener conexiones que trasciendan sus comunidades para así: i) resistirse a las demandas económicas y no económicas de la comunidad cuando debiliten (o amenacen con debilitar) la viabilidad económica del grupo y su expansión; ii) asegurarse la entrada en mercados más sofisticados de factores y productos; y iii) hacer posible que individuos de mayor habilidad y ambición dentro del mismo grupo de negocios sean capaces de insertarse en redes sociales más amplias y complejas. En programas exitosos de desarrollo desde la base (*bottom-up*)... el *stock* de capital social de una comunidad en forma de integración puede servir de base para iniciativas de desarrollo, pero debe complementarse con el tiempo con la construcción de nuevas formas de capital social, por ejemplo conexiones con personas que no forman parte de la comunidad” (Woolcock 1998, 175).



el concepto de capital social, el núcleo del concepto incluye dos elementos: las normas de reciprocidad y las redes de participación cívica. “Capital social se refiere a aquellos aspectos de la organización social, como la confianza, las normas y las redes, que pueden mejorar la eficiencia de la sociedad al permitir la acción coordinada”. El trabajo de Putnam ha sido severamente criticado (ver por ejemplo Tarrow, 1996; Portes y Sensenbrenner, 1993; Portes y Landolt, 1996; Newton, 1997; Putzel, 1997). Por mi parte, sólo destacaré su insistencia en la cooperación “voluntaria” y “espontánea” que el capital social promueve. Su proyecto político puede definirse como “corporativismo neoliberal”, al reemplazar al estado por el capital social como instrumento regulador central¹⁷. Si pensamos este concepto como parte de la agenda de gobernanza neoliberal, resulta mucho más claro por qué se hace relevante destacar: 1) las instancias en las que la obligación moral (reciprocidad) sustituye las obligaciones legales o contractuales sancionadas por el estado como garante y 2) las instancias en las que una red privada de individuos no electos (redes de participación civil) fija los objetivos para el “bien común” y ejercen control sobre su implementación (para una crítica véase Supiot, 2000; Bologna, 1997; Greco, 1996; Bretón, 2005).

¹⁷ “En todas las sociedades... los dilemas sobre la acción colectiva obstaculizan los intentos de cooperación para el beneficio mutuo, tanto en la política como en la economía. La imposición de un tercero es una solución inadecuada a este problema. La cooperación voluntaria (como las asociaciones de crédito rotativo) dependen del capital social. Las normas de la reciprocidad generalizada y las redes de compromiso cívico refuerzan la confianza social y la cooperación porque reducen los incentivos a la deserción, reducen la incertidumbre y proveen modelos para una cooperación futura. La confianza en sí misma es una propiedad emergente del sistema social, tanto como un atributo personal. Los individuos son dignos de confianza (y no meros ingenuos) a causa de las normas sociales y las redes en las que sus acciones están incrustadas” (Putnam 1993, 177). Para una crítica de los efectos perversos de las aplicaciones del concepto de capital social en el desarrollo de programas de las agencias internacionales, véase Bretón (2005).

Aún así, el concepto se ha convertido en una categoría abstracta utilizada por los científicos sociales en el campo (principalmente aquellos que trabajan para agencias de desarrollo como el Banco Mundial) para describir una enorme variedad de relaciones sociales reales y explicar cómo pueden resultar funcionales para proyectos de desarrollo económico, y cómo pueden servir de base para una organización política democrática. Como concepto que se apoya fuertemente sobre los dos precedentes, el capital social participa de la mayoría de sus defectos. Podemos preguntarnos, entonces, ¿cuál es el valor de un concepto abstracto universal cuyo mayor activo substantivo es precisamente la centralidad de relaciones sociales *específicas* que hacen posible una organización económica rentable? Además, igual que incrustación, es un concepto de dos caras (*Janus-headed*), aunque su versión neoliberal a menudo pretenda incorporar la perspectiva de Bourdieu¹⁸. Sea como sea, esta última versión es un concepto explícitamente orientado hacia una ingeniería social muy particular: ciertamente, al concebir todo tipo de relaciones sociales en términos de mercado se busca volverlas productivas y provechosas.

Entonces, ¿qué puede decirnos este concepto sobre los sentimientos de responsabilidad mutua que caracterizan ámbitos específicos de interacción social y que ponen en juego formas particulares de dependencia, poder, autoridad y justicia como factores económicos? Efectivamente, al reducirlos al común denominador de “capital”, perdemos de vista precisamente lo que hace que funcionen de *manera distinta* a otras formas —clásicas— de capital. Con esto, promocionamos de forma inadvertida el proyecto político inherente a esta particular conexión selectiva de correlaciones observadas.

¹⁸ De hecho, habitualmente se incluye a Bourdieu en la lista de referencias, a veces incluso reconocido como el creador del concepto, pero no se expone su versión.

LA POLÍTICA DEL REALISMO ETNOGRÁFICO

La metodología del realismo etnográfico pone sobre la mesa la paradoja entre la singularidad de la especificidad y la necesaria abstracción de la descripción científica, de la que depende el método comparativo. Es esta paradoja la que he analizado como uno de los problemas centrales de los conceptos que se utilizan actualmente para describir y explicar las relaciones sociales que permean las relaciones de producción informales en muchas de las economías regionales europeas. Hemos visto que, como categorías descriptivas, todos estos conceptos reflejan la ambigüedad de esas relaciones, enfatizando la multiplicidad de ámbitos que aportan significados (a menudo simultáneamente) a las transferencias materiales de trabajo, información, bienes, dinero, etc. que tienen lugar. De todas formas, mientras tratamos de atender a las especificidades que actúan en el campo concreto en el que realizamos la observación, se nos escapa la delimitación abstracta de las categorías y perdemos la capacidad de compararlas y de construir relaciones causales significativas del comportamiento social que vayan más allá de los casos particulares descritos. Igualmente, si, como he tratado de demostrar, los conceptos abstractos mismos no sólo se fundamentan histórica y culturalmente, sino que son también parte activa de determinados proyectos políticos, entonces debemos convenir en que una especificidad adicional -frecuentemente oculta- limita nuestra perspectiva “científica”.

En muchos casos, la manera en que lidiamos con estos temas es ignorándolos y continuando con la utilización de conceptos como si todavía pudiesen vehicular la comparación. He descrito, por ejemplo, cómo las relaciones de parentesco, los sistemas de herencia, los trabajos agrícolas y la historia de las cooperativas agrarias en el Sur de Cataluña o el Sur de Valencia “funcionan” (*work*) de forma específica

y crean relaciones sociales informales de producción concretas en la industria manufacturera descentralizada de ropa y calzado (Narotzky 2001b); y lo describo todo como simplemente “reciprocidad” o “incrustación” con matices. Esto me permite comparar estas situaciones con otras en distintos lugares y tiempos, interpelando el “corpus de conocimiento” que mis colegas –pasados y presentes- han acumulado. Pero, ¿podemos asumir, como habitualmente hacemos, que esta reciprocidad, estas u aquellas incrustaciones o capital social se refieren a fenómenos similares? ¿Podemos inferir que describen relaciones sociales existentes y comparables? ¿Podemos utilizar la información así producida por nuestros colegas para *comparar* y luego explicar cómo y por qué relaciones sociales específicas estructuran algunas “realidades” a las que nos referimos vagamente como formas de producción “informal”?

Los conceptos que utilizamos producen una representación particularmente contaminada de la realidad que intentamos captar con nuestro trabajo etnográfico (Smith 1991). Es diferente la forma de acercarnos a los hechos, a las relaciones sociales, si pensamos en términos de incrustación neoliberal, del capital social de Putnam, o en términos de la reciprocidad de Mauss. La forma de seleccionar y describir producirá una “realidad” diferente. Las cuestiones que devienen centrales son, entonces: 1) cómo producir un corpus de información etnográfica que sea relevante para la comunidad científica, es decir, qué conceptos utilizar o producir para captar la tensión entre especificidad y abstracción al tiempo que retenemos la relevancia de la categoría con propósitos comparativos; 2) cómo leer las descripciones etnográficas de forma que la tensión entre las especificidades (locales, políticas) y la abstracción necesaria se convierta en un valor y no en un obstáculo para la comparación; y 3) cómo lidiar con los proyectos políticos inherentes a los conceptos y modelos que utilizamos.



CONCLUSIÓN

Frente a estas cuestiones, propongo un *modus operandi* que denominaré tentativamente “realismo histórico reflexivo” (Smith 1999). Se basa en diferentes premisas: 1) la necesidad de historizar los conceptos utilizados para referirse a fenómenos “similares” en la literatura etnográfica (o de ciencias sociales); 2) la necesidad de clarificar los proyectos políticos personales (es decir, por llamarlo de alguna manera, una “auto-historización”); 3) la necesidad de tratar los conceptos y modelos como parte de la realidad explicada; 4) la creencia que la transformación social no es totalmente arbitraria o una construcción a partir de una lectura intelectual voluntariosa del texto de la interacción social simbólica (es decir, que pueden encontrarse para los fenómenos sociales relaciones causales significativas que no se basan en la interpretación); y 5) la creencia de que existe una realidad, más allá de la estructuración simbólica, que “sorprende” e “impacta” (shock) en nuestros modelos y, a menudo, es la fuerza que impele a su transformación (Koselleck 2001).

Al final, tanto el realismo como la producción de conceptos abstractos y modelos que surgen de él, pero que trascienden la incomodidad específica de lo real, parecen ser la clave de la comparabilidad. Al mismo tiempo, hacer en cierta medida comparable lo singular es la principal condición de posibilidad de una “ciencia”, entendida como el intento colectivo de llegar a proposiciones explicativas de fenómenos observables. Pero el realismo etnográfico, el instrumento de nuestra ciencia social, se ve justamente desacreditado por las políticas ocultas que arrastra al campo (Fabian 1983). Quizás la única escapatoria a este dilema es profundizar en sus implicaciones y exponer permanentemente los hilos políticos que son inherentes a nuestro trabajo etnográfico.

Agradecimientos

Una primera versión de este artículo se presentó como una comunicación en la Ethnografeast II Conference, École Normale Supérieure, ENSEHESS, Paris, en septiembre de 2004. Agradezco a los participantes en ese evento sus contribuciones intelectuales y a los revisores de CA sus comentarios. Los fondos para esta investigación provienen del Ministerio de Ciencia y Tecnología, proyecto BS02003-06832.

BIBLIOGRAFÍA:

- AMIN, A.; THRIFT, N. (1992) "Neo-Marshallian nodes in global networks". *International Journal of Urban and Regional Research*, 16 : 571–87.
- AMIT, V. (2000) "The university as panopticon: Moral claims and attacks on academic freedom". En STRATHERN, M. (ed) *Audit cultures: Anthropological studies in accountability, ethics, and the academy*. London: Routledge.
- ARCHER, M. (1982) "Morphogenesis versus structuration: On combining structure and action". *British Journal of Sociology*, 33: 455–83.
- ASAD, T. (1972) "Market model, class structure, and consent: Reconsideration of Swat political organisation". *Man*, 7(1): 74–94.
- ASAD, T. et al (1973) *Anthropology and the colonial encounter*. New York: Humanities Press.
- BAGNASCO, A. (1977) *Tre Italie: La problematica territoriale dello sviluppo italiano*. Bologna: Il Mulino.
- BARTH, F. (1965) *Political leadership among Swat Pathans*. London and New York: University of London/Athlone Press/ Humanities Press.
- BECATTINI, G. (1992) "The Marshallian district as a socio-economic notion". En PYKE, F.; BECATTINI, G.; AND SENGGEN-BERGER, W. (eds) *Industrial districts and inter-firm cooperation in Italy*. Geneva: International Institute for Labour Studies.
- BELUSSI, F. (1997) "Il capitalismo delle reti: Stabilità e instabilità dei corporate network nel settore della subfornitura del tessile-abbigliamento veneto". BOLOGNA, S.; FUMAGALLI, A. (eds) En *Il lavoro autonomo di seconda generazione*. Milan: Feltrinelli., págs: 205–26.
- BENTON, L. (1990) *Invisible factories: The informal economy and industrial development in Spain*. Albany: State University of New York Press.
- BERREMAN, G. (1968) "Is anthropology alive? Social responsibility in social anthropology". *Current Anthropology*, 9: 391–96.
- BHASKAR, R. (1978) *A realist theory of science*. Sussex: Harvester Press.
- BIRD, A. (2003) *Philosophy of science*. London: Routledge.
- BLIM, M. (1990) *Made in Italy: Small-scale industrialization and its consequences*. New York: Praeger.
- BOHANNON, P. (1969) "Ethnography and comparison in legal anthropology". En NADER, L. (ed) *Law in culture and society*. Chicago: Aldine, págs.: 401–18.
- BOLOGNA, S. (1997) "Dieci tesi per la definizione di uno statuto del lavoro autonomo". En BOLOGNA, S.; FUMAGALLI, A. (eds) *Il lavoro autonomo di seconda generazione*. Milan: Feltrinelli, págs.: 13-42.
- BOURDIEU, P. (1980a). *Le sens pratique*. Paris: Editions de Minuit.
- BOURDIEU, P. (1980b) "Le capital social: Notes provisoires". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 31: 2–3.
- BOURDIEU, P. (1988) [1979] *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, P. (2002) *Interventions, 1961–2001: Science sociale et action politique*. Marseille: Agore.
- BOURDIEU, P. (2003a) "Participant objectivation". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9:281–94.
- BOURDIEU, P. (2003b) *Méditations pascaliennes: Édition revue et corrigée*. Paris: Seuil.
- BOURGEOIS, L. (1912) *Solidarité*. Paris: Alcan/ Armand Colin.
- BRETÓN, V. (2005) *Capital social y etnodesarrollo en los Andes: La experiencia PRODEPINE*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- BRUSCO, S.; SABEL, C. (1981) "Artisan production and economic growth". En WILKINSON, F. (ed) *The dynamics of labour market segmentation*.



- London: Academic Press.
- BURAWOY, M. (2003) "Revisits: An outline of a theory of reflexive ethnography". *American Sociological Review*, 68: 645–79.
- CHALMERS, A.F. (1982) ¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de las ciencias y sus métodos. Madrid: Siglo XXI.
- COLEMAN, J. S. (1988) "Social capital in the creation of human capital". *American Journal of Sociology* 94, suppl. S95–S120.
- D'ANDRADE, R. (1995) "Moral models in anthropology". *Current Anthropology* 36: 399–408.
- DAVIS, J. (1992) *Exchange*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DONZELOT, J. (1984) *L'invention du social: Essai sur le déclin des passions politiques*. Paris: Fayard.
- DURKHEIM, E. (1975a) [1909] "Les cons sur la morale". En *Textes 2: Religion, morale, anomie*. Paris: Editions de Minuit, págs.: 292–312.
- DURKHEIM, E. (1975b) [1917] "Introduction à la morale". En *Textes 2: Religion, morale, anomie*. Paris: Editions de Minuit, págs.: 313–31.
- DURKHEIM, E. (2002a) [1893] *De la division du travail social*. Book 1. Electronic version by Jean-Marie Tremblay for "Les classiques des sciences sociales". http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- DURKHEIM, E. (2002b) [1893] *De la division du travail social*. Books 2 and 3. Electronic version by Jean-Marie Tremblay for "Les classiques des sciences sociales". http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- FABIAN, J. (1983) *Time and the Other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- FINE, B. (1999) "The developmental state is dead—long live social capital?" *Development and Change*, 30 (1):1–19.
- FINE, B. (2001) *Social capital versus social theory*. London: Routledge.
- FOUCAULT, M. (1981) "Truth and power". En *Power /knowledge: Selected interviews and other writings, 1972–1977*. New York: Random House.
- GEERTZ, C. (1973) *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- GHEZZI, S. (2005) "Global market and local concerns: Petty capitalists in the Brianza". En SMART, A.; SMART, J. (eds) *Petty capitalists and globalization: Flexibility, entrepreneurship, and economic development*. Albany: State University of New York Press, págs.: 99–120
- GHEZZI, S.; MINGIONE, S. (2003) "Beyond the informal economy: New trends in post-Fordist transition". En FRIEDMAN, J. (ed) *Globalization, the state, and violence*. Walnut Creek: Altamira Press.
- GINGRICH, A.; RICHARD, G. FOX (2002) *Anthropology, by comparison*. London: Routledge.
- GLEDHILL, J. (1994) *Power and its disguises: Anthropological perspectives on politics*. London: Pluto Press.
- GLUCKMAN, Max. (1969) "Concepts in the comparative study of tribal law". In NADER; L. (ed) *Law in culture and society*. Chicago: Aldine, págs.: 349–73.
- GODBOUT, J. T. (1992) *L'esprit du don*. Paris: Éditions de la Découverte.
- GOLD, T.; (2002) An introduction to the study of guanxi. En GOLD; GUTHRIE, D.; WANK, D. (eds) *Social connections in China: Institutions, culture, and the changing nature of guanxi*. Cambridge: Cambridge University Press, págs.: 3–20.
- GOUGH, K. (1968) "New proposals for anthropologists". *Current Anthropology*, 9: 403–7.
- GOUGH, K (1993) "Anthropology and imperialism revisited". *Anthropologica*, 35:274.
- GRAMSCI, A. (1971) *Selections from the prison*

- notebooks. New York: International Publishers.
- GRAMSCI, A. (1987) [1929–35]. Selections from the prison notebooks. New York: International Publishers.
- GRANOVETTER, M. (1985) “Economic action and social structure: The problem of embeddedness”. *American Journal of Sociology*, 91: 481–510.
- GRECO, R. (1996) “I diritti nella crisi della società del lavoro”. En BASCETTA, M. (ed) *Stato e diritti nel postfordismo*. Rome: Manifestolibri, págs.: 103–20.
- HACKING, I. (2003) *The social construction of what?* Cambridge: Harvard University Press.
- HADJIMICHALIS, C.; PAPAMICHOS, N. (1990) ““Local” development in southern Europe: Towards a new mythology”. *Antipode*, 22: 181–210.
- HARVEY, D. (1999) [1982] *The limits to capital*. London: Verso.
- HOLMES, D. R. (2000) *Integral Europe: Fast-capitalism, multiculturalism, neofascism*. Princeton: Princeton University Press.
- HYMES, D. (2002) [1969] “The use of anthropology: Critical, political, personal”. En *Reinventing anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- KALB, D.; TAK, H. (2005) *Critical junctions: Anthropology and history beyond the cultural turn*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- KOSELLECK, R. (2001) *Los estratos del tiempo: Estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- LACAN, J. (1978) *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil.
- LACAN, J. (2005) *Le triomphe de la religion*. Paris: Éditions du Seuil.
- LATOUCHE, S. (1998) *L'autre Afrique: Entre don et marché*. Paris: Albin Michel.
- LAVILLE, J.-L. (ed.) (2000) *L'économie solidaire: Une perspective internationale*. Paris: Desclée de Brouwer.
- LEROUX, P. (1840) *De l'humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme*. Paris: Perrotin. <http://gallica.bnf.fr/scripts/ConsultationTout.exe?Ep0&OpN088832>.
- MACCORMACK, G. (1976) “Reciprocity”. *Man*, 11: 89–103.
- MALINOWSKI, B. (1939) “The group and the individual in functional analysis”. *American Journal of Sociology*, 44: 938–64.
- MALINOWSKI, B. (1961) [1922] *Argonauts of the Western Pacific*. New York: Dutton.
- MALINOWSKI, B. (1971) [1926] *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Ariel.
- MASSON, A. (2002) “Economie des solidarités: Forces et faiblesses des solidarités comme anti-marché”. En DEBORDEAUX, D.; STROBEL, P. (eds) *Les solidarités familiales en question: Entraide et transmission*. Paris: Droit et Société, Maison des Sciences de l'Homme.
- MAUSS, M. (1997) *Écrits politiques*. Paris: Fayard.
- MAUSS, M. (2002a) [1923–24] “Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives”. *Année Sociologique*, seconde série. Electronic version by Jean-Marie Tremblay for “Les classiques des sciences sociales.” http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- MAUSS, M. (2002b) [1931] *La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires*. Communication présenté à l'Institut français de sociologie. Extrait du *Bulletin de l'Institut français de sociologie*, 1, 1931. Electronic version by Jean-Marie Tremblay for “Les classiques des sciences sociales.” http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- MENZIES, K. (1977) *Talcott Parsons and the social image of man*. London: Routledge and Kegan



- Paul.
- MILLS, D. (2003) "Like a horse in blinkers": A political history of anthropology's research ethics. En CAPLAN, P. (ed) *The ethics of anthropology: Debates and dilemmas*. London: Routledge.
- MOORE, SALLY FALK. 1978. *Law as process: An anthropological approach*. London: Routledge and Kegan Paul.
- NAGEL, T. (1974) "What is it like to be a bat?" *Philosophical Review*, 83: 435–50.
- NAROTZKY, S. (2001a). "Reivindicación de la ambivalencia teórica: La reciprocidad como concepto clave". *Éndoxa*, 15: 15–29. Madrid: UNED.
- NAROTZKY, S. (2001b) "Un nouveau paternalisme industriel? Les liens affectifs dans les rapports de production des réseaux économiques locaux". *Anthropologie et Société* 25(1):117–40.
- NAROTZKY, S. (2006) "Binding labour and capital: Moral obligation and forms of regulation in a regional economy". *Etnografica*, 10: 337–54.
- NAROTZKY, S.; SMITH, G. (2006) *Immediate struggles: People, power, and place in rural Spain*. Berkeley: University of California Press.
- NEWTON, K. (1997) "Social capital and democracy". *American Behavioral Scientist* 40: 575–86.
- NONINI, D. M. (1998) "'Chinese society,' coffeeshop talk, possessing gods: The politics of public space among diasporic Chinese in Malaysia". *Positions: East Asia Cultures Critiques*, 6:439–73.
- NONINI, D.M. (1999) "The dialectics of "disputatiousness" and "rice-eating money": Class confrontation and gendered imaginaries among Chinese men in Peninsular Malaysia". *American Ethnologist*, 26:46–68.
- PARAS, E. (2006) *Foucault 2.0: Beyond power and knowledge*. New York: Other Press.
- PELS, P. (2000) "The trickster's dilemma: Ethics and the technologies of the anthropological self". En STRATHERN, M. (ed) *Audit cultures: Anthropological studies in accountability, ethics, and the academy*. London: Routledge.
- PIORE, M. J.; SABEL, CH. F. (1984) *The second industrial divide*. New York: Basic Books.
- POLANYI, K. (1957) "The economy as instituted process". En POLANYI, K.; ARENSBERG, K.C.; PEARSON, H. (eds) *Trade and market in the early empires: Economies in history and theory*. New York: Free Press.
- POLANYI, K (1971) [1944] *The great transformation*. Boston: Beacon Press.
- POLLERT, A. (1991) "The orthodoxy of flexibility". In POLLERT, A. (ed) *Farewell to flexibility?* Oxford: Blackwell.
- PORTES, A.; LANDOLT, P. (1996) "The downside of social capital". *American prospect*, 7 (26). <http://www.prospect.org/print/v7/26/26-cnt2.html>.
- PORTES, A.; SENSENBRENNER, J. (1993) "Embeddedness and immigration: Notes on the social determinants of economic action". *American Journal of Sociology* 98: 1320–50.
- POSPISIL, L. J. (1985) *The ethnology of law*. New Haven: Human Relations Area Files. [AS]
- PUTNAM, H. (2002) *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- PUTNAM, R. (1993) *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- PUTZEL, J. (1997) "Accounting for the "dark side" of social capital: Reading Robert Putnam on democracy". *Journal of International Development*, 9: 939–49.
- REYNA, S P. (1994) "Literary anthropology and the case against science". *Man* 29:555–81.
- RODRÍGUEZ, F. (ed) (1959) *Doctrina Pontificia: Documentos sociales*. Madrid: BAC.
- ROSEBERRY, W. (1989) *Anthropologies and histories: Essays in culture, history, and political*

- economy. New Brunswick: Rutgers University Press.
- SABEL, C. (1989) "Flexible specialization and the re-emergence of regional economies". En HIRST, P.; ZEITLIN, J. (eds) *Reversing industrial decline? Industrial structure and policy in Britain and her competitors*. Oxford: Berg.
- SANCHIS, E. (1984) *El trabajo a domicilio en el País Valenciano*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- SCHEPER-HUGHES, N. (1995) "The primacy of the ethical: Propositions for a militant anthropology". *Current Anthropology*, 36: 409–40.
- SCHNEIDER, J.; RAPP, R. (eds.) (1995) *Articulating hidden histories: Exploring the influence of Eric R. Wolf*. Berkeley: University of California Press.
- SEARLE, J. R. (2006) "Social ontology: Some basic principles". *Anthropological Theory*, 6(1): 12–29.
- SHORE, C.; WRIGHT, S. (2000) *Coercive accountability: The rise of audit culture in higher education*. En STRATHERN, M. (ed) *Audit cultures: Anthropological studies in accountability, ethics, and the academy*. London: Routledge.
- SMITH, G. (1991) "Writing for real: Capitalist constructions and constructions of capitalism". *Critique of Anthropology*, 11: 213–32.
- SMITH, G. (1999) *Confronting the present: Towards a politically engaged anthropology*. Oxford: Berg.
- SMITH, G. (2004) *Hegemony*. En NUGENT, D.; VINCENT, J. (eds) *A companion to the anthropology of politics*. Oxford: Blackwell.
- SMITH, G. (2006) "When "the logic of capital is the real which lurks in the background": Programme and practice in European "regional economies"". *Current Anthropology*, 47: 621–39.
- SPIRO, M. E. (1996) "Postmodernist anthropology, subjectivity, and science: A modernist critique". *Comparative Studies in Society and History*, 38: 759–80.
- STERNHELL, Z. (1987) *Ni droite, ni gauche: L'idéologie fasciste en France*. Paris: Éditions Complexe.
- STRATHERN, M. (1987) "Out of context: The persuasive fictions of anthropology". *Current Anthropology*, 28: 251–81.
- STRATHERN, M. (2000) "Introduction: New accountabilities". En STRATHERN, M. (ed) *Audit cultures: Anthropological studies in accountability, ethics, and the academy*. London: Routledge.
- SUPIOT, A. (2000) "The dogmatic foundations of the market (Comments illustrated by some examples from labour law and social security law)". *Industrial Law Journal*, 29: 321–45.
- TARROW, S. (1996) "Making social science work across space and time: A critical reflection on Robert Putnam's Making democracy work". *American Political Science Review*, 90: 389–97.
- TERRADAS, L. (1993) "Realismo etnográfico: Una reconsideración del programa de Bronislaw Malinowski". En BESTARD, J. (ed) *Después de Malinowski*. Tenerife: VI Congreso de Antropología-FAAEE, págs.: 115–45.
- TERRADES, I. (2001) "La reciprocidad superada por la equidad, el amor y la amistad". *Éndoxa*, 15: 205–49.
- TROUILLOT, M-R. (1991) "Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of Otherness". En FOX, R. (ed) *Recapturing anthropology: Working in the present*. Santa Fe: School of American Research.
- WACQUANT, L. (1989) "Towards a reflexive sociology: A workshop with Pierre Bourdieu". *Sociological Theory*, 7(1): 26–63.
- WALL, E.; FERRAZZI, G.; SCHRYER, F. (1998) "Getting the goods on social capital". *Rural Sociology*, 63:300–22.
- WEBB, K. (1995) *An introduction to the problems of social sciences*. London: Printer.
- WELLMAN, B.; WENHONG, C.; WEIZHEN, D. (2002) "Networking guanxi". En GOLD, T.; GUTHRIE, D.; WANK, D. (ed) *Social*



- connections in China: Institutions, culture, and the changing nature of guanxi. Cambridge: Cambridge University Press, págs.: 221–41.
- WOLF, E. R. (1982) Europe and the people without history. Berkeley: University of California Press.
- WOOLCOCK, M. (1998) “Social capital and economic development: Toward a theoretical synthesis and policy framework”. *Theory and Society*, 27:151–208.
- YANAGISAKO, S. (2002) Producing culture and capital: Family firms in Italy. Princeton: Princeton University Press.
- ZELIZER, V. (1988) “Beyond the polemics on the market: Establishing a theoretical and empirical agenda”. *Sociological Forum*, 3:614–34.
- BOURDIEU, P. (1980b) “Le capital social: Notes provisoires”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 31: 2–3.
- BOURDIEU, P. (1988) [1979] *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, P. (2002) *Interventions, 1961–2001: Science sociale et action politique*. Marseille: Agore.
- BOURDIEU, P. (2003a) “Participant objectivation”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9:281–94.
- BOURDIEU, P. (2003b) *Méditations pascaliennes: Édition revue et corrigée*. Paris: Seuil.
- BOURGEOIS, L. (1912) *Solidarité*. Paris: Alcan/Armand Colin.
- BRETÓN, V. (2005) *Capital social y etnodesarrollo en los Andes: La experiencia PRODEPINE*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- BRUSCO, S.; SABEL, C. (1981) “Artisan production and economic growth”. En WILKINSON, F. (ed) *The dynamics of labour market segmentation*. London: Academic Press.
- BURAWOY, M. (2003) “Revisits: An outline of a theory of reflexive ethnography”. *American Sociological Review*, 68: 645–79.
- CHALMERS, A.F. (1982) ¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de las ciencias y sus métodos. Madrid: Siglo XXI.
- COLEMAN, J. S. (1988) “Social capital in the creation of human capital”. *American Journal of Sociology* 94, suppl. S95–S120.
- D’ANDRADE, R. (1995) “Moral models in anthropology”. *Current Anthropology* 36: 399–408.
- DAVIS, J. (1992) *Exchange*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DONZELOT, J. (1984) *L’invention du social: Essai sur le déclin des passions politiques*. Paris: Fayard.
- DURKHEIM, E. (1975a) [1909] “Les cons sur la morale”. En *Textes 2: Religion, morale, anomie*. Paris: Editions de Minuit, págs.: 292–312.
- DURKHEIM, E. (1975b) [1917] “Introduction à la morale”. En *Textes 2: Religion, morale, anomie*. Paris: Editions de Minuit, págs.: 313–31.
- DURKHEIM, E. (2002a) [1893] *De la division du travail social*. Book 1. Electronic version by Jean-Marie Tremblay for “Les classiques des sciences sociales”. http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- DURKHEIM, E. (2002b) [1893] *De la division du travail social*. Books 2 and 3. Electronic version by Jean-Marie Tremblay for “Les classiques des sciences sociales”. http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- FABIAN, J. (1983) *Time and the Other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- FINE, B. (1999) “The developmental state is dead—long live social capital?” *Development and Change*, 30 (1):1–19.
- FINE, B. (2001) *Social capital versus social theory*. London: Routledge.
- FOUCAULT, M. (1981) “Truth and power”. En *Power /knowledge: Selected interviews and other writings, 1972–1977*. New York: Random House.

- GEERTZ, C. (1973) *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- GHEZZI, S. (2005) "Global market and local concerns: Petty capitalists in the Brianza". En SMART, A.; SMART, J. (eds) *Petty capitalists and globalization: Flexibility, entrepreneurship, and economic development*. Albany: State University of New York Press, págs.: 99–120
- GHEZZI, S.; MINGIONE, S. (2003) "Beyond the informal economy: New trends in post-Fordist transition". En FRIEDMAN, J. (ed) *Globalization, the state, and violence*. Walnut Creek: Altamira Press.
- GINGRICH, A.; RICHARD, G. FOX (2002) *Anthropology, by comparison*. London: Routledge.
- GLEDHILL, J. (1994) *Power and its disguises: Anthropological perspectives on politics*. London: Pluto Press.
- GLUCKMAN, Max. (1969) "Concepts in the comparative study of tribal law". In NADER, L. (ed) *Law in culture and society*. Chicago: Aldine, págs.: 349–73.
- GODBOUT, J. T. (1992) *L'esprit du don*. Paris: Éditions de la Découverte.
- GOLD, T.; (2002) An introduction to the study of guanxi. En GOLD; GUTHRIE, D.; WANK, D. (eds) *Social connections in China: Institutions, culture, and the changing nature of guanxi*. Cambridge: Cambridge University Press, págs.: 3–20.
- GOUGH, K. (1968) "New proposals for anthropologists". *Current Anthropology*, 9: 403–7.
- GOUGH, K. (1993) "Anthropology and imperialism revisited". *Anthropologica*, 35:274.
- GRAMSCI, A. (1971) *Selections from the prison notebooks*. New York: International Publishers.
- GRAMSCI, A. (1987) [1929–35]. *Selections from the prison notebooks*. New York: International Publishers.
- GRANOVETTER, M. (1985) "Economic action and social structure: The problem of embeddedness". *American Journal of Sociology*, 91: 481–510.
- GRECO, R. (1996) "I diritti nella crisi della società del lavoro". En BASCETTA, M. (ed) *Stato e diritti nel postfordismo*. Rome: Manifestolibri, págs.: 103–20.
- HACKING, I. (2003) *The social construction of what?* Cambridge: Harvard University Press.
- HADJIMICHALIS, C.; PAPAMICHOS, N. (1990) "'Local' development in southern Europe: Towards a new mythology". *Antipode*, 22: 181–210.
- HARVEY, D. (1999) [1982] *The limits to capital*. London: Verso.
- HOLMES, D. R. (2000) *Integral Europe: Fast-capitalism, multiculturalism, neofascism*. Princeton: Princeton University Press.
- HYMES, D. (2002) [1969] "The use of anthropology: Critical, political, personal". En *Reinventing anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- KALB, D.; TAK, H. (2005) *Critical junctions: Anthropology and history beyond the cultural turn*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- KOSELLECK, R. (2001) *Los estratos del tiempo: Estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- LACAN, J. (1978) *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil.
- LACAN, J. (2005) *Le triomphe de la religion*. Paris: Éditions du Seuil.
- LATOUCHE, S. (1998) *L'autre Afrique: Entre don et marché*. Paris: Albin Michel.
- LAVILLE, J.-L. (ed.) (2000) *L'économie solidaire: Une perspective internationale*. Paris: Desclée de Brouwer.
- LEROUX, P. (1840) *De l'humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme*. Paris: Perrotin. <http://>



- gallica.bnf.fr/ scripts/Consultation Tout.exe?Ep0&0pN088832.
- MACCORMACK, G. (1976) "Reciprocity". *Man*, 11: 89–103.
- MALINOWSKI, B. (1939) "The group and the individual in functional analysis". *American Journal of Sociology*, 44: 938–64.
- MALINOWSKI, B. (1961) [1922] *Argonauts of the Western Pacific*. New York: Dutton.
- MALINOWSKI, B. (1971) [1926] *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Ariel.
- MASSON, A. (2002) "Economie des solidarités: Forces et faiblesses des solidarités comme anti-marché". En DEBORDEAUX, D.; STROBEL, P. (eds) *Les solidarités familiales en question: Entraide et transmission*. Paris: Droit et Société, Maison des Sciences de l'Homme.
- MAUSS, M. (1997) *Écrits politiques*. Paris: Fayard.
- MAUSS, M. (2002a) [1923–24] "Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives". *Année Sociologique*, seconde série. Electronic version by Jean-Marie Tremblay for "Les classiques des sciences sociales." http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- MAUSS, M. (2002b) [1931] *La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires*. Communication présenté à l'Institut français de sociologie. Extrait du *Bulletin de l'Institut français de sociologie*, 1, 1931. Electronic version by Jean-Marie Tremblay for "Les classiques des sciences sociales." http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- MENZIES, K. (1977) *Talcott Parsons and the social image of man*. London: Routledge and Kegan Paul.
- MILLS, D. (2003) "Like a horse in blinkers": A political history of anthropology's research ethics. En CAPLAN, P. (ed) *The ethics of anthropology: Debates and dilemmas*. London: Routledge.
- MOORE, SALLY FALK. 1978. *Law as process: An anthropological approach*. London: Routledge and Kegan Paul.
- NAGEL, T. (1974) "What is it like to be a bat?" *Philosophical Review*, 83: 435–50.
- NAROTZKY, S. (2001a). "Reivindicación de la ambivalencia teórica: La reciprocidad como concepto clave". *Éndoxa*, 15: 15–29. Madrid: UNED.
- NAROTZKY, S. (2001b) "Un nouveau paternalisme industriel? Les liens affectifs dans les rapports de production des réseaux économiques locaux". *Anthropologie et Société* 25(1):117–40.
- NAROTZKY, S. (2006) "Binding labour and capital: Moral obligation and forms of regulation in a regional economy". *Etnografica*, 10: 337–54.
- NAROTZKY, S.; SMITH, G. (2006) *Immediate struggles: People, power, and place in rural Spain*. Berkeley: University of California Press.
- NEWTON, K. (1997) "Social capital and democracy". *American Behavioral Scientist* 40: 575–86.
- NONINI, D. M. (1998) "Chinese society," coffeeshop talk, possessing gods: The politics of public space among diasporic Chinese in Malaysia". *Positions: East Asia Cultures Critiques*, 6:439–73.
- NONINI, D.M. (1999) "The dialectics of "disputatiousness" and "rice-eating money": Class confrontation and gendered imaginaries among Chinese men in Peninsular Malaysia". *American Ethnologist*, 26:46–68.
- PARAS, E. (2006) *Foucault 2.0: Beyond power and knowledge*. New York: Other Press.
- PELS, P. (2000) "The trickster's dilemma: Ethics and the technologies of the anthropological self". En STRATHERN, M. (ed) *Audit cultures: Anthropological studies in accountability, ethics, and the academy*. London: Routledge.
- PIORE, M. J.; SABEL, CH. F. (1984) *The second industrial divide*. New York: Basic Books.

- POLANYI, K. (1957) "The economy as instituted process". En POLANYI, K.; ARENSBERG, K.C.; PEARSON, H. (eds) Trade and market in the early empires: Economics in history and theory. New York: Free Press.
- POLANYI, K. (1971) [1944] The great transformation. Boston: Beacon Press.
- POLLERT, A. (1991) "The orthodoxy of flexibility". In POLLERT, A. (ed) Farewell to flexibility? Oxford: Blackwell.
- PORTES, A.; LANDOLT, P. (1996) "The downside of social capital". American prospect, 7 (26). <http://www.prospect.org/print/v7/26/26-cnt2.html>.
- PORTES, A.; SENSENBRENNER, J. (1993) "Embeddedness and immigration: Notes on the social determinants of economic action". American Journal of Sociology 98: 1320–50.
- POSPISIL, L. J. (1985) The ethnology of law. New Haven: Human Relations Area Files. [AS]
- PUTNAM, H. (2002) The collapse of the fact/value dichotomy and other essays. Cambridge: Harvard University Press.
- PUTNAM, R. (1993) Making democracy work: Civic traditions in modern Italy. Princeton: Princeton University Press.
- PUTZEL, J. (1997) "Accounting for the "dark side" of social capital: Reading Robert Putnam on democracy". Journal of International Development, 9: 939–49.
- REYNA, S. P. (1994) "Literary anthropology and the case against science". Man 29:555–81.
- RODRÍGUEZ, F. (ed) (1959) Doctrina Pontificia: Documentos sociales. Madrid: BAC.
- ROSEBERRY, W. (1989) Anthropologies and histories: Essays in culture, history, and political economy. New Brunswick: Rutgers University Press.
- SABEL, C. (1989) "Flexible specialization and the re-emergence of regional economies". En HIRST, P.; ZEITLIN, J. (eds) Reversing industrial decline? Industrial structure and policy in Britain and her competitors. Oxford: Berg.
- SANCHIS, E. (1984) El trabajo a domicilio en el País Valenciano. Madrid: Instituto de la Mujer.
- SCHEPER-HUGHES, N. (1995) "The primacy of the ethical: Propositions for a militant anthropology". Current Anthropology, 36: 409–40.
- SCHNEIDER, J.; RAPP, R. (eds.) (1995) Articulating hidden histories: Exploring the influence of Eric R. Wolf. Berkeley: University of California Press.
- SEARLE, J. R. (2006) "Social ontology: Some basic principles". Anthropological Theory, 6(1): 12–29.
- SHORE, C.; WRIGHT, S. (2000) Coercive accountability: The rise of audit culture in higher education. En STRATHERN, M. (ed) Audit cultures: Anthropological studies in accountability, ethics, and the academy. London: Routledge.
- SMITH, G. (1991) "Writing for real: Capitalist constructions and constructions of capitalism". Critique of Anthropology, 11: 213–32.
- SMITH, G. (1999) Confronting the present: Towards a politically engaged anthropology. Oxford: Berg.
- SMITH, G. (2004) Hegemony. En NUGENT, D.; VINCENT, J. (eds) A companion to the anthropology of politics. Oxford: Blackwell.
- SMITH, G. (2006) "When "the logic of capital is the real which lurks in the background": Programme and practice in European "regional economies"". Current Anthropology, 47: 621–39.
- SPIRO, M. E. (1996) "Postmodernist anthropology, subjectivity, and science: A modernist critique". Comparative Studies in Society and History, 38: 759–80.
- STERNHELL, Z. (1987) Ni droite, ni gauche: L'idéologie fasciste en France. Paris: Éditions Complexe.
- STRATHERN, M. (1987) "Out of context: The persuasive fictions of anthropology". Current Anthropology, 28: 251–81.
- STRATHERN, M. (2000) "Introduction: New



- accountabilities”. En STRATHERN, M. (ed) *Audit cultures: Anthropological studies in accountability, ethics, and the academy*. London: Routledge.
- SUPIOT, A. (2000) “The dogmatic foundations of the market (Comments illustrated by some examples from labour law and social security law)”. *Industrial Law Journal*, 29: 321–45.
- TARROW, S. (1996) “Making social science work across space and time: A critical reflection on Robert Putnam’s Making democracy work”. *American Political Science Review*, 90: 389–97.
- TERRADAS, L. (1993) “Realismo etnográfico: Una reconsideración del programa de Bronislaw Malinowski”. En BESTARD, J. (ed) *Después de Malinowski*. Tenerife: VI Congreso de Antropología-FAAEE, págs.: 115–45.
- TERRADES, I. (2001) “La reciprocidad superada por la equidad, el amor y la amistad”. *Éndoxa*, 15: 205–49.
- TROUILLOT, M-R. (1991) “Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of Otherness”. En FOX, R. (ed) *Recapturing anthropology: Working in the present*. Santa Fe: School of American Research.
- WACQUANT, L. (1989) “Towards a reflexive sociology: A workshop with Pierre Bourdieu”. *Sociological Theory*, 7(1): 26–63.
- WALL, E.; FERRAZZI, G.; SCHRYER, F. (1998) “Getting the goods on social capital”. *Rural Sociology*, 63:300–22.
- WEBB, K. (1995) *An introduction to the problems of social sciences*. London: Printer.
- WELLMAN, B.; WENHONG, C.; WEIZHEN, D. (2002) “Networking guanxi”. En GOLD, T.; GUTHRIE, D.; WANK, D. (ed) *Social connections in China: Institutions, culture, and the changing nature of guanxi*. Cambridge: Cambridge University Press, págs.: 221–41.
- WOLF, E. R. (1982) *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.
- WOOLCOCK, M. (1998) “Social capital and economic development: Toward a theoretical synthesis and policy framework”. *Theory and Society*, 27:151–208.
- YANAGISAKO, S. (2002) *Producing culture and capital: Family firms in Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- ZELIZER, V. (1988) “Beyond the polemics on the market: Establishing a theoretical and empirical agenda”. *Sociological Forum*, 3:614–34.

Abstract:

Concepts such as “reciprocity,” “embeddedness,” and “social capital” have been the main tools for description and analysis of social relations sustaining economic activities in areas defined as regional economies or industrial districts, becoming models for successful development in Europe. Histori-cizing these concepts, stressing the concrete political agendas of the scholars who produced them, reveals them as paradoxical in that, though they are abstract, their main force lies in their social, cultural, historical, and spatial situatedness. This situation points to the awkwardness of “ethnographic realism” and the need for a kind of “reflexive historical realism” to enhance viable anthropological communication.

resum:

Conceptes com “reciprocitat”, “incrustació” i “capital social” han estat instruments cabdals en la descripció i anàlisi de les relacions socials que són subjacents a les activitats econòmiques a les àrees geogràfiques definides com economies regionals o districtes industrials, que a Europa han esdevingut models d’un desenvolupament d’èxit. La historització d’aquests conceptes, en posar damunt la taula les agendes polítiques concretes dels intel·lectuals que les van produir, revela la seva condició paradoxal: malgrat tractar-se de conceptes abstractes, la seva veritable força radica en el seu caràcter situat, sia en termes socials, culturals, històrics o espacials. Aquesta situació apunta a la dificultat del “realisme etnogràfic” i a la necessitat de desenvolupar quelcom com un “realisme històric reflexiu” que faci més viable la comunicació antropològica.

