

Una experiencia comparada de trabajo etnográfico entre España y México, o la ecología cultural revisitada

A Comparative Fieldwork Experience in Spain and Mexico Or, Cultural Ecology Revisited

PEDRO TOMÉ MARTÍN

Grupo de Investigación "Antropología Comparada de España y América (ACEA)"
Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, Madrid

RESUMEN

Contrariamente a lo que se suele leer en la bibliografía desde el siglo XIX, el recurso al método comparativo en antropología ha sido más aparente, o programático, que real. Notables excepciones en la antropología española y americana han sido estudios de J. M. Arguedas, G. Foster, M. Gutiérrez Estévez y C. Giménez. Pero excepciones como éstas confirman la regla. El autor descubrió esta paradoja metodológica mientras realizaba, junto con el mexicano Andrés Fábregas Puig, un estudio de ecología cultural comparada entre los Altos de Jalisco, en México, y la Sierra de Ávila, en España. La comparación, acompañada de reflexión recíproca entre los dos etnógrafos, reveló novedades y diferencias imprevistas —y otras sorpresas— entre ambas regiones, en principio muy parecidas.

Palabras clave: Método comparativo, Ecología cultural, Reflexividad, Antropología española, Antropología americana, Altos de Jalisco, Sierra de Ávila.

SUMMARY

Contrary to frequent statements in the literature since the 19th century, the use of the comparative method in anthropology has been more apparent, or programmatic, than real. Worth mentioning exceptions in both Spanish anthropology and the anthropology of the Americas are studies by J. M. Arguedas, G. Foster, M. Gutierrez Estevez and C. Gimenez. Exceptions such as these confirm the rule. The author came across this methodological paradox while doing research with Mexican anthropologist Andres Fabregas Puig for a project of comparative cultural ecology in the Jalisco highlands of Mexico and the Avila mountain range of Spain. The comparison between the two areas, as well as

the reciprocal reflections of both ethnographers while carrying out the project, revealed unexpected findings and differences —and other surprises— in what otherwise seemed two similar cultural ecologies.

Key Words: Comparative Method, Cultural Ecology, Reflexivity, Spanish Anthropology, Anthropology of the Americas, Jalisco Highlands, Mountain Range of Avila.

PRELIMINAR

En 1958 Eric Wolf se desplazó a México para concluir la investigación que aparecería publicada un año después con el título *Sons of the Shaking Earth (Hijos del temblor)*¹. En dicho viaje fue acompañado por su amigo Ángel Palerm, quien disfrutaba en ese momento de un periodo vacacional en la *Organización de Estados Americanos* (OEA), en cuya sede de Washington trabajaba. Al poco de abandonar el Bajío guanajuatense, el vehículo en que viajaban sufrió una avería que les obligaría a pernoctar en la ciudad jalisciense de Lagos de Moreno. Alojados en el Hotel Francés, y a través de los amplios ventanales que miran a la plaza de Capuchinas, Palerm y Wolf contemplaron una abigarrada multitud de hombres y mujeres curtidos por el sol, cuyas facciones le parecieron al ibicenco típicamente españolas. Pronto ambos se percataron de lo poco que sabían de estas gentes de ricio aspecto que, con ropa y aditamentos propios de montar a caballo, no parecían acomodarse a ninguno de los dos grandes grupos que la antropología mexicana había estudiado con notable éxito: los indígenas y los campesinos mestizos. Más allá de la percepción particular de los laguenses, Palerm y Wolf se vieron en la necesidad de reconocer que la antropología mexicana no había prestado la debida atención a los habitantes de las regiones periféricas en las que la población mayoritaria no era indígena.

¹ En 1967 la publicaría en castellano la editorial mexicana ERA —creada por exilados españoles— con el título *Pueblos y Culturas de Mesoamérica*. Ésta no sería la primera obra que Wolf dedicara a México, pues —tras concluir en 1951 su participación en el “Proyecto Puerto Rico” que dirigiera Julian H. Steward— realizó en este país trabajo de campo durante al menos tres temporadas (1951-52, 1954 y 1956), que le sirvieron para desarrollar una incipiente ecología cultural de orientación más bien política, hoy clásica, vinculando los usos ambientales con la formación de la identidad nacional. Además de sentar así las bases para algunas de sus más conocidas obras, estas investigaciones aparecieron recogidas en numerosos artículos preliminares: “La Formación de la Nación” (1953), “The Mexican Bajío in the Eighteenth century: An Analysis of Cultural Integration” (1955), “Types of Latin American peasantry. A preliminary Discussion” (1955), “Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico” (1956), “The Virgin of Guadalupe” (1958) y otros. De otra parte, la larga colaboración entre Wolf y Palerm se asentaba en una sólida amistad, decantada bajo el común magisterio de Steward y el compromiso ideológico.

Cuando Palerm regresó a México, mediada la década de los sesenta, una de las primeras tareas que se impuso fue la de organizar un programa que permitiera el conocimiento exhaustivo de aquellos hombres —los rancheiros— que quince años atrás tanto le habían impresionado. Contaba para ello con los alumnos que paulatinamente iba formando en la *Escuela Nacional de Antropología e Historia* (ENAH). De esta forma, al despuntar 1973, tenía formado un equipo compuesto por nueve antropólogos —coordinado por el chiapaneco Andrés Fábregas Puig, su alumno más avezado, y bajo los auspicios de lo que luego sería el *Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social* (CIESAS, en gran parte iniciativa suya)—, que desarrollaría bajo su dirección un trabajo de campo durante dieciocho meses en Los Altos de Jalisco. Su ambicioso objetivo final era mostrar, desde el análisis de las sociedades rancheras, cómo se insertan las formas políticas dentro de las relaciones económicas y su manifestación en la práctica social, utilizando para ello una antropología regional que superara los clásicos estudios de comunidad².

El estudio en cuestión propició este análisis, merced a una adecuada selección de problemas teóricos en cada caso. Así fueron estudiados, en diferentes localidades, problemas complementarios de la misma región: la tenencia de la tierra en Jalostotitlán (Patricia de Leonardo) y Teocaltiche (Jaime Espín); las estructuras de poder en San Miguel el Alto (Leticia Gándara) y en Arandas (Tomás Martínez Saldaña); la producción económica general en Arandas (Virginia García Acosta) y, centrada en la ganadería, en San Miguel el Alto (Antonieta Gallart); los procesos de urbanización en Tepatitlán de Morelos (Carmen Icazuriaga) y, finalmente, las bases socioeconómicas de la cristiada alteña (José Díaz Estrella y Román Rodríguez). A todos ellos se uniría, además, el politólogo Gustavo del Castillo, quien trabajaría también en Arandas.

Casi veinticinco años después de aquella iniciativa de 1973, y con Ángel Palerm ya fallecido, quien coordinara aquel grupo —Andrés Fábregas— se planteó la posibilidad de abordar un re-examen ecológico-cultural de la misma región. Para comprobar la viabilidad de tal intento organizó un recorrido de campo exploratorio, que se extendió durante algo más de mes y medio. En dicha aproximación participamos ya —junto al mismo Fábregas—

² Los pormenores de este proyecto (sus técnicas, métodos y objetivos) aparecen claramente expuestos en la “Introducción” que hizo el propio Fábregas a Espín y De Leonardo (1978). Los métodos pedagógicos de Palerm han sido puestos de manifiesto por sus numerosos colaboradores: entre otros, Terradas (1984), Glantz (1987) y Fábregas (2000). El magisterio de Palerm y Wolf en los estudios de ámbitos globales recuerda la línea de Steward, tanto por sus énfasis teóricos (la causalidad ecológica en los procesos culturales de larga duración) como por el tamaño regional a que se aplicaban, necesitados de equipos numerosos.

Gustavo del Castillo, Tomás Martínez Saldaña —quienes ya habían estado en el grupo de los setenta—, quien esto escribe y, eventualmente, connotados alteños como Cándido González y Francisco Alcalá.

PLANEAMIENTO DE UN PROBLEMA

Dos elementos llamaron poderosamente mi atención durante dicho examen. Por una parte, la semejanza existente entre el paisaje alteño de Jalisco y el de las serranías de Ávila, que yo había recorrido tantas veces en años precedentes. En segundo lugar, la similitud de ciertos aspectos del estilo de vida de los rancheros alteños con lo que yo había observado entre los ganaderos serranos abulenses, a quienes había conocido durante la realización del trabajo de campo que serviría de base para la realización de mi tesis doctoral. Algunos meses después, aprovechando un viaje de Andrés Fábregas a España, decidimos realizar un recorrido por la Sierra de Ávila igualmente exploratorio, con el objeto de verificar conjuntamente si las apreciaciones de paralelismo inter-regional que yo había formulado eran simples impresiones subjetivas, o tal vez existían indicios sólidos que permitieran suscitar un verdadero problema teórico y, por tanto, formular alguna hipótesis que lo explicara.

Rememorábamos conscientemente el “discurso” comparado del maestro Palerm y de su clásica línea ecológica. Efectivamente, el punto de partida de nuestra reflexión tenía que ver directamente con la añeja convicción que Steward formulara al plantear las bases de la ecología cultural, según la cual “las adaptaciones ecológicas constituyen procesos creativos”³. Al no confinar el medio ambiente a un papel meramente pasivo y secundario, la certidumbre de su relativa “causalidad” cultural le había permitido superar tanto el determinismo ambiental (combatido por la antropología en general) como el limitante posibilismo de raíz kroeberiana, así como esbozar un problema de hondo calado en torno a la clásica cuestión de las relaciones entre sociedad y entorno ambiental o, si se prefiere, entre cultura y naturaleza: “el problema de establecer si las adaptaciones de las sociedades humanas a sus ambientes requieren modelos particulares de comportamiento, o si permiten cierta amplitud de modelos posibles de comportamiento”⁴.

³ “The thesis of this paper [is] that cultural ecological adaptations constitute creative processes” (Steward 1955: 34).

⁴ “The problem is to ascertain whether the adjustments of human societies to their environments require particular modes of behavior or whether they permit latitude for a certain range of possible behavioral patterns” (Steward 1955: 36)

La asunción de la premisa inicial de Steward nos había llevado a la convicción de que el paisaje es siempre una ‘construcción cultural’ y que, consecuentemente, la semejanza paisajística entre dos regiones geográficamente alejadas pudiera obedecer más a factores culturales —con algún grado de coincidencia entre ellas dos— que a los meramente físicos. En suma, la existencia de paisajes con un cierto grado de similitud entre la Sierra de Ávila y Los Altos de Jalisco, parecía constituir un marco adecuado para abordar el interrogante que Steward planteara cincuenta años atrás. Si existía o no algún tipo de semejanza, paralelismo o equivalencia cultural era algo que no podíamos avanzar *a priori*, obviamente, salvo que partiéramos en nuestros análisis de aquello que queríamos demostrar cayendo en un proceso tautológico como los que criticara Brigitte Boehm (1997). Así pues, tras múltiples discusiones y análisis, convinimos en que lo que debíamos averiguar era cómo operan procesos culturales en cada una de las dos regiones en relación con el uso y construcción del medio ambiente para posteriormente —habida cuenta de que en el análisis anterior habíamos utilizado los mismos métodos y técnicas— proceder a compararlos. Ahora bien, la única forma de garantizar que el procedimiento metodológico sería idéntico en ambos lugares era acudir ambos estudiosos conjuntamente al campo, en cada caso. Aunque optar por desarrollar este trabajo cada uno en su país de origen hubiera ofrecido ciertas ventajas de diversa índole —entre las que las financieras y administrativas no son menores—, lo cierto es que tal procedimiento llevaría indefectiblemente a acumular sesgos y disidencias metodológicas que podrían viciar el resultado final de nuestras pesquisas. Porque no se trataba simplemente de comparar un inventario de datos de cada región, más o menos aislados entre sí, sino de algo más delicado: aprovechar la repetición de procesos culturales en los que intervienen causas y procesos diversos, cuya estrecha concatenación queremos medir para decidir sobre su posible carácter “necesario” y no aleatorio.

¿COMPARACIÓN INTERCULTURAL?

Desde los inicios de la historia de la antropología se ha reiterado —con harta frecuencia, tal vez— que el método comparativo es una de sus señas de identidad y uno de los instrumentos que más claramente la diferencian de otras ciencias sociales. Todavía en 1950, Radcliffe-Brown iniciaba su conocido artículo “Social Anthropology: A Definition” asumiendo que “la antropología social puede definirse como la investigación de la naturaleza de la sociedad humana por medio de la comparación sistemática de sociedades de tipos diversos, prestando atención particular a las formas más sim-

ples de las sociedades de los pueblos primitivos, salvajes o prealfabetos” (Radcliffe-Brown 1975: 47).

También otra voz autorizada, Edmund Leach (1969), ha ponderado la importancia disciplinar de la comparación al afirmar que gran parte del trabajo antropológico no se entiende sin ella:

La antropología social y la cultural se ocupan de tres tipos principales de problemas: 1) la descripción de los hechos etnográficos, 2) la reconstrucción inductiva de la historia cultural de largo alcance y 3) el desarrollo de proposiciones generales sobre el comportamiento humano culturalmente regulado. La comparación intercultural es un elemento esencial en cualquier caso, tanto del segundo grupo como del tercer problema (Leach 1975:167).

Dos años después que Leach, y desde una perspectiva muy distinta, Marvin Harris (1981: 16) incidía igualmente en que

lo que diferencia a nuestra disciplina de las otras es su carácter global y comparativo [...]. Los antropólogos insisten, ante todo, en que se contrasten las conclusiones extraídas del estudio de un grupo humano o de una determinada civilización con datos provenientes de otros grupos o civilizaciones.

Sin embargo, a pesar de tales afirmaciones taxativas, cuasi nomotéticas, la historia misma de la antropología es prolija en ejemplos que muestran una nítida renuencia comparatista, amparándose en motivos de muy diversa índole. Incluyen éstos desde el supuesto de que la comparación establece una jerarquización taxonómica —más o menos explícita— entre culturas diferentes, hasta aquellos que recalán simplemente en el escepticismo metodológico —es imposible comparar “todo con todo”— para garantizar así la validez de los procedimientos utilizados, pasando finalmente por los que aluden a las periclitadas *elementargedanken* —o ‘pensamiento elemental’ de las que hablara Bastian— como trasfondo de cualquier comparación transcultural. En consecuencia, desde las tempranas reacciones que siguieron a los excesos de los evolucionistas decimonónicos hasta nuestros días, la comparación ha sido un camino tan reivindicado como poco transitado en la disciplina. Y así, mientras crecen las discusiones a propósito de la validez de la comparación controlada y los manuales de antropología —con que se forman los futuros antropólogos— acuden continuamente a la misma en sus apreciaciones metodológicas, las monografías comparatistas son a fin de cuentas la excepción que permite el cumplimiento de la regla⁵.

⁵ Sobre las numerosas discusiones en torno a los métodos comparativos pueden verse González Echevarría (1991) o, más recientemente, Ember y Ember (2001). En cualquier caso, puede aludirse a la existencia persistente de “tradiciones” nacionales diferenciadas, pues como afirmaba Fred Eggan (1975: 184) —discípulo en Chicago *in partibus*

Sea como fuere, la comparación, ejecutada con los controles oportunos que garanticen la cientificidad de los procedimientos seguidos, al mostrar la diferencia entre causalidad y casualidad en ciertos procesos culturales desarrollados regionalmente en relación con el medio ambiente, se presenta como un instrumento adecuado para la validación de proposiciones empíricas producidas por la antropología. Es decir, nuestra pretensión de establecer una comparación controlada de Los Altos de Jalisco y la Sierra de Ávila —sin desconocer que una parte de la aversión a la comparación tiene que ver tanto con las dificultades teórico—epistemológicas como con los problemas prácticos y técnicos que, comenzando por la financiación y la burocracia administrativa, plantea la realización de trabajo de campo en lugares diferentes—, nos situaba en la línea de uno de los anhelos históricamente más repetidos de la antropología. Ahora bien, en la medida en que “la asunción más básica de la investigación transcultural es que la comparación es posible porque pueden ser identificados patrones (clases de fenómenos que ocurren repetidamente)” (Ember y Ember 2001: 5), se mostraba como una insoslayable necesidad la contrastación empírica, esto es, el trabajo de campo.

LA COMPARACIÓN ANTROPOLÓGICA ENTRE ESPAÑA Y MÉXICO

Tomada la decisión —una vez garantizada la financiación gracias al apoyo de El Colegio de Jalisco en México y de la Institución Gran Duque de Alba en España, y haciendo malabarismos que permitieran conjugar la docencia universitaria con la realización del trabajo de campo—, iniciamos nuestra investigación procediendo a una lectura de la literatura etnográfica de carácter comparativo que se ha desarrollado entre España e Iberoamérica en general, y particularmente entre México y España⁶. Suponíamos inicialmente

infidelium de Radcliffe-Brown—, mientras en los Estados Unidos “el método comparativo ha estado desprestigiado durante largo tiempo y fue suplantado por lo que Boas llamó ‘el método histórico’”, en Inglaterra se ha utilizado con “mayor continuidad”. Por otra parte, existe una inveterada confusión entre la posibilidad misma de comparar y el uso más o menos exitoso de métodos o técnicas comparativas concretas, como muestra la siguiente afirmación de Leach (1975: 173), referida al comparatismo incontrolado de los fundadores: “Los exponentes del ‘método comparativo’ en realidad no probaban nada con sus comparaciones, y si algunas de las obras en cuestión —como *La rama dorada* de Frazer— mantienen un atractivo residual, ello se debe a la exótica condición de sus datos más bien que al mérito intrínseco de su argumentación”.

⁶ No pretendo en este epígrafe hacer un recorrido exhaustivo por la historia de la antropología comparada. Más bien, habida cuenta del carácter de estas páginas —en las que el énfasis está en la autorreflexión— indico someramente algunos de los materiales

te que ésta debía ser abundante. No en vano desde los primeros cronistas se puede detectar un deliberado, aunque no sistemático, intento de establecer comparaciones interculturales. Preciso es, al respecto, recordar la obra de José de Acosta y su afán por mostrar las diferencias y similitudes existentes entre las culturas de México y el Perú (Del Pino 1979). Es más, en el caso de la *Historia General y Natural de las Indias* que escribiera Gonzalo Fernández de Oviedo, esta inquietud se exhibe mediante el asombro que le provoca ver cómo se desarrolla el americano maíz en una de las regiones objeto de nuestra investigación cual es Ávila:

Estando en Ávila Su Majestad la Emperatriz [...], vi en aquella cibdad, que es una de las más frías de España, dentro de una casa, un buen pedazo de mahízal de diez palmas de alto las cañas, y algo más e menos, e tan gruesas e tan verdes, como se pueden ver en estas partes, donde mejor se puede hacer; y allí a par tenía una noria que cada día lo regaba. Y en verdad yo quedé maravillado acordándome de la distancia y de los diferentes climas destas partes [isla de Santo Domingo, donde vive] con Ávila... (Fernández de Oviedo 1959: Tomo II, libro VII, cap. 1)

Por otra parte, al acudir a la antropología contemporánea, descubrimos cómo en fecha tan temprana como 1945 Julian H. Steward y Ralph L. Beals planteaban que algunas comunidades indígenas “presentan importantes problemas relativos a la cultura española del siglo dieciséis” (Steward 1992: 21). Así, según el fundador de la ecología cultural,

La numerosa y compacta comunidad de cinco mil personas de Cherán tiene un patrón de asentamiento que parece más español que indígena [...]. Las configuraciones sociales también son españolas: la familia, con un amplio círculo de parientes de sangre y matrimonio; las mayordomías (fiestas de los santos); las elaboradas ceremonias de casamiento y los bailes, música, juegos y otros pasatiempos. Si casi todos los aspectos de la cultura de Cherán pueden ser clasificados formalmente como de claro origen español, ¿por qué se considera indígena a Cherán? [...]. La cultura que preserva en un aislamiento comparativo puede, de

que entre 1997 y 1999 discutimos conjuntamente Fábregas y quien esto escribe, sin entrar en mayor consideración sobre el efecto que tuvieron —algunos mucho, otros ninguno— en nuestro trabajo. Por lo mismo, no aparecen otros sobradamente conocidos a los que no prestamos atención, bien porque fueran referencias asumidas por ambos, bien porque nos produjeran una sensación de incomodidad metodológica o ideológica, bien porque fueran difíciles de conseguir en la época en que estábamos en el campo o por cualquiera otra razón. Igualmente tampoco enumero la literatura no comparada en cuya discusión empleamos numerosas horas, tanto referida a cuestiones de teoría antropológica general como aplicada a las regiones en que nos desenvolvíamos. Aunque desde entonces las referencias se hayan incrementado notablemente, no parece probable que la tendencia general manifestada en el texto haya cambiado sustancialmente. Y, sin embargo, me gustaría errar en esta suposición no contrastada.

hecho, ser más bien la cultura de España del siglo dieciséis que la cultura nativa americana. Sin embargo, con esto no se quiere decir que en alguna parte sobreviva pura la cultura española del siglo dieciséis... (Steward 1992: 20-21).

Estas palabras del “Prefacio” de Steward a *Cherán: un pueblo de la Sierra Tarasca* sintetizan las conclusiones a las que llega Beals en su monografía:

La mayor parte de la cultura material de Cherán es probablemente europea, aunque obviamente algunas de las plantas, incluyendo el cultivo principal, el maíz, es nativo. Las técnicas e implementos de labranza y la vestimenta del hombre (y posiblemente la vestimenta de las mujeres) son indios solamente en un ligero grado. La especialización económica y los patrones de comercio pueden estar basados en condiciones aborígenes y sin embargo se sabe que fueron formalizados por los europeos. La organización política y la ceremonial también son europeas, aunque parte de sus orígenes representan la interpretación del Obispo Vasco de Quiroga de la *utopía* de Tomás Moro. El extenso sistema de *compadrazgo* es solamente una ampliación de ideas europeas. El origen de la ceremonia de matrimonio tarasco es el único que permanece en la oscuridad y puede tener importantes antecedentes nativos. Los conceptos de lo sobrenatural tanto en la religión formal como en la brujería, ciertamente son casi totalmente europeos.

A pesar de los orígenes europeos de la cultura tarasca, obviamente representa algo diferente de la cultura mestiza de origen europeo. Ni es tampoco una mera supervivencia de las condiciones en el siglo XVI. Si Vasco de Quiroga o cualquier otro europeo del siglo XVI regresaran a Cherán, sin duda lo encontrarían tan extraño como cualquier visitante lego de la cultura europea moderna (Beals 1992: 490).

En suma, aunque defiende Beals (1992: 491) una “investigación más exhaustiva” de la “cultura mixta”, su monografía de una comunidad indígena del occidente mexicano concluye con la aseveración de que “quizá el hecho más notable acerca de Cherán es el origen esencialmente europeo de la mayor parte de su cultura y el número relativamente pequeño de rasgos de proveniencia nativa” (*ibid.*: 490). Por cierto, que esta afirmación es puesta en duda por Agustín Jacinto Zavala en el “Prólogo” que hace a la edición castellana de la obra, al aseverar, entre loas y deficiencias, que “parecería que con la red conceptual utilizada por el doctor Beals no fue posible captar los aspectos propiamente indígenas de la gente de Cherán” (*ibid.*: 14).

Y, sin embargo, nuestras esperanzas pronto chocaron con una realidad: la comparación antropológica entre Iberoamérica y España ha sido tantas veces demandada como poco realizada. Ciertamente resulta innegable la influencia que en no pocos antropólogos han tenido las obras de José María Arguedas (1968) y George Foster (1962). El primero, autor de *Las comunidades de España y el Perú*, había publicado ya en 1963 un artículo dedi-

cado al análisis de estructuras grupales con el título de “Las comunidades de Castilla y el Perú”, en el que primaba ya más una intención nítidamente comparatista que un anhelo de corte historicista destinado a buscar “orígenes” de determinadas instituciones⁷.

A su vez Foster, autor de *Cultura y conquista: la herencia española en América*, había dado a conocer en 1953 dos ensayos comparativos: “Relationships Between Spanish and Spanish-American Folk Medicine” y “Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America”. Este anhelo comparatista lo prolongaría el norteamericano durante varias décadas, puesto que todavía en 1978 seguiría acudiendo a dicho método. De hecho, la influencia de estas investigaciones se había dejado ya notar en algunas obras que, desde el campo de la historia, planteaban un cierto acercamiento a la incipiente antropología española, aunque su incidencia en la misma fuera prácticamente nula, cual es el caso de *Las raíces de América* (Gómez Tabanera 1968), o en otras próximas a la etnoliteratura, como la de Díaz Maderuelo (1972), que, sin embargo, no tuvieron ningún tipo de continuidad.

Sea como fuere, la atracción por Iberoamérica estaba presente entre los antropólogos españoles desde fechas tempranas, como se puso de manifiesto en la primera reunión de antropólogos que tuvo lugar en 1972 en la ciudad de Sevilla. Prueba de esta fascinación son gran parte de los trabajos presentados en la II Reunión de Antropólogos Españoles, acontecida en noviembre de 1973 en Segovia, que aparecerían recogidos cuatro años después en una obra —dedicada a la memoria de Pere Bosch-Gimpera— que llevaba el significativo título de *Antropología de España y América* (Rivera Dorado 1977). Con todo, es preciso reconocer que ninguno de los artículos de este libro —agrupados en cuatro grandes bloques: antropología biológica, arqueología, etnohistoria y, por último, etnología y antropología social— se plantea desde una perspectiva comparativa.

Para nuestra sorpresa, a pesar de que los trabajos mencionados permitirían esperar una desarrollada antropología comparativa entre España y América, y del impulso que en tal dirección supuso el trabajo de Juan Vicente

⁷ Fermín del Pino (1985) ha vinculado este giro en la intención originaria de Arguedas a su conocimiento de la obra de Joaquín Costa y en particular de los estudios que éste realizó sobre el occidente zamorano a fines del siglo XIX. Más recientemente, en un estudio sobre los fueros castellanos en los Andes, el mismo autor ha sugerido que el interés de Arguedas por la obra de Costa, retrotrayendo la comparación desde la actualidad a momentos históricos precedentes, tiene que ver directamente con la posibilidad de extraer “inferencias de tipo global” de estudios de comunidad (Del Pino 2004: 209). Desde un punto de vista diferente, aunque posiblemente complementario, he reflexionado (Tomé Martín 2000) sobre la posibilidad de comprender el paisaje jalisciense a partir de las ordenanzas medievales castellanas.

Palerm⁸, lo cierto es que como tal, y salvo algunas excepciones notables, el uso del método comparativo casi se puede decir que acaba con los citados Foster y Arguedas. De hecho, en 1987 escribía Jesús Contreras (1987: 21) que “la escasa bibliografía etnográfica sobre España que existía cuando Arguedas escribía el manuscrito de su libro ya no es tan escasa [...]. Sin embargo, la bibliografía etnográfica *comparativa* entre España e Iberoamérica está exactamente igual ahora que entonces. La obra de Arguedas continúa siendo, incomprensiblemente, la última, y casi la primera muestra de esa perspectiva.” Es más, de los participantes en la reunión segoviana solamente Claudi Esteva Fabregat, de modo parcial, y Manuel Gutiérrez Estévez (1983, 1984), de manera expresa, han realizado trabajos comparativos.

Este hecho resulta particularmente relevante cuando se constata la iniciativa comparativa que presidía la llegada a España de algunos antropólogos norteamericanos tras la sospecha boasiana, alentada por Kroeber, de que una orientación histórico cultural pondría de manifiesto los numerosos elementos hispanos que poseía la antropología mexicana⁹. Es más, algunos de estos autores de gran influencia que han realizado trabajo de campo indistintamente

⁸ Aunque propiamente Juan Vicente Palerm no haya realizado monografías comparando procesos culturales en España y México, como las que ha presentado entre este último país y los Estados Unidos, lo cierto es que el impulso que proporcionó a la joven antropología española fue notable y se extendió a través de varios cauces: artículos periódicos —ya en 1969 publicó en el diario *ABC* “Juan Comas, un indigenista español”—; conferencias y cursos; participación en seminarios —estuvo presente en el encuentro de Sevilla, donde esbozó unas “Notas para una tipología de comunidades rurales españolas”—; la edición de revistas (de su mano son cinco de los seis primeros volúmenes de *Cuadernos de Antropología Social y Etnología*, editados por el Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad Complutense, dedicados a “Ensayos y conferencias” el número 1, de 1970; “Métodos de trabajo de campo” el segundo número al año siguiente; “La arqueología teórica” en el número 3, que apareció en el segundo semestre de 1971; el “Desarrollo de las sociedades hidráulicas en el Nuevo Mundo”, que en 1972 centró el cuarto número; y, por último, el número seis, que en 1973 presentó los resultados de la “Primera reunión de antropólogos españoles en Sevilla”); la traducción de clásicos inéditos en castellano, como lo prueba el mencionado número dedicado a las sociedades hidráulicas en el que vertió al castellano “Cultural Causality and Law” de J. Steward, “Cultural Ecology in Mesoamerica” de W. Sanders y “Oriental Despotism: Results and Problems” de Karl Wittfogel; y, sobre todo, por la impronta que dejó en numerosos antropólogos que en aquellos momentos se estaban formando en España.

⁹ No puede olvidarse que Franz Boas es uno de los impulsores de la creación de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas que, inaugurada en enero de 1911 en la Ciudad de México, forjó a los primeros antropólogos de ese país (Escamilla 1999). Igualmente, puede recordarse al respecto el artículo que escribiera en 1922 sobre cuentos de procedencia hispánica entre los Zuñi.

en España y México —Pitt-Rivers, George Collier, Michael Kenny o Stanley Brandes¹⁰— aunque en ocasiones emplean ligeros elementos comparativos, no han abordado de forma sistemática un ejercicio de tal naturaleza.

La relevancia de esta ausencia se acrecienta cuando, además, se comprueba la nítida proyección americanista de gran parte de la antropología española contemporánea que exhibe un nutrido grupo de antropólogos españoles que han hecho trabajo de campo o publicado sobre ambos lados del “charco” sin abordar de manera explícita y sistemática la comparación: José Luis Anta, Tomás Calvo Buezas, Óscar Calavia Sáez, Manuela Cantón, Francisco Cruces, Manuel Delgado, Manuel de la Fuente Lombo, Julián López, Fermín del Pino, Pilar Sanchiz, Ignasi Terradas o Elías Zamora Acosta, por citar sólo a unos pocos. Por otra parte, si bien intencional y claramente incompleto, este amplio grupo de nombres contrasta con el escaso número de antropólogos mexicanos que han realizado trabajo de campo en España: antes del de Fábregas en la Sierra de Ávila, se pueden citar los trabajos de Juan Vicente Palerm, la inédita tesis doctoral que Guillermo de la Peña presentó en la Universidad de Manchester con el título de *Settled Gypsies in Madrid*, así como la que presentara Iszaevich en 1979 en la Universidad de Michigan sobre la organización y la movilidad social en Cataluña. Afortunadamente en el caso de Abraham Iszaevich, parte de los materiales sobre el parentesco catalán —fruto de su trabajo de campo en la tarraconense Baberà de la Conca— han sido publicados en distintos países (1975, 1980a, 1980b, 1981, 1987).

De estas afirmaciones no se puede deducir, no obstante, que no se haya producido material etnográfico formulando explícitamente análisis comparativos, o que, por su forma de presentación, posibilite la realización de los mismos. Si no restringimos nuestra mirada al caso mexicano y la abrimos al resto de Iberoamérica, podemos hallar entre los primeros —esto es, aquellos que se fraguan en la comparación— el trabajo de la antropóloga Antoinette Molinié. En un número monográfico de la revista *L'Homme* sobre “El redescubrimiento de América”, esta autora alude a dificultades metodológicas para explicar por qué “un terreno de comparación tan rico como España y América ha dado pocos frutos.”(Molinié 1992: 171) Desde su perspectiva, la principal dificultad con que el antropólogo se debe enfrentar es la derivada de la utilización de datos etnográficos producidos en

¹⁰ En un sentido estricto, no puede decirse que Stanley Brandes se haya sustraído totalmente a la comparación, como lo probaría su artículo “Aging and Intergenerational Relations in Spain and Spanish America” (Brandes 1993). Por lo demás, hay que constatar que su última obra (Brandes 2006) incluye una decidida apuesta por la comparación controlada.

el presente para resolver cuestiones generadas por la insuficiencia de datos históricos de épocas no siempre bien conocidas. Para solventar esta cuestión, sin abandonar el estructuralismo del que parte, propondrá Molinié “tratar los diferentes periodos de una única sociedad como las variantes de una única estructura” (Molinié 1992: 171). Con ello, afirma, se podrían superar los problemas emanados de la ausencia de sincronía, estableciendo entre las culturas estudiadas no tanto fronteras temporales como estructurales. Este primer trabajo será seguido de otros (1995, 1996, 1996b, 1997) en los que compara aspectos fundamentales de las sociedades andinas y españolas, particularmente manchegas, a través del análisis de determinados aspectos de la religiosidad expresados en fiestas como las del *corpus* y en los que, con frecuencia, se pone de manifiesto que algunos de los problemas metodológicos con que se enfrenta no se relacionan tanto con una supuesta ausencia de datos históricos como sugiere, sino con las dificultades inherentes a la integración misma de datos históricos en análisis que evitan los procesos diacrónicos.

En cualquier caso, además de los ensayos de Molinié, y de los que planteara Manuel Gutiérrez (1983, 1993) sobre diferentes aspectos del estudio ritual y simbólico, hay que mencionar los trabajos de Douglass (1975) sobre los modos en que la cultura vasca se desarrolla en diferentes lugares de América, así como la temprana comparación que Buechler (1976) hiciera entre mujeres migrantes de Galicia y Bolivia. A los mismos hay que añadir el único abordaje comparativo que se ha realizado en la antropología española siguiendo una pauta semejante a la de Arguedas. Me refiero al trabajo que publicara Carlos Giménez (1991) comparando los usos comunales en dos localidades, una castellana y otra mexicana¹¹. Enmarcado en un contexto teórico dominado por las postrimerías del ‘debate campesinista’ —que en el caso mexicano no podía desligarse de las polémicas indigeno/agraristas que de algún modo todavía hoy perviven—, el contraste entre los usos comunales del Valle de Valdelaguna (Burgos) y los que estudia en Coatepec (Veracruz) le servirán fundamentalmente para desvincular de la discusión teórica evolutiva al comunismo agrario: los usos comunales no son supervivencias rurales de un pasado más o menos remoto o primitivo, sino un modo concreto y reciente de organización social segmentaria, propio de sociedades complejas.

¹¹ Giménez realizó en 1978 el estudio de “comunidad” de las localidades que conforman el valle burgalés de Valdelaguna, en la Sierra de la Demanda. Su posterior estudio comparativo con la mexicana de Coatepec sería la base de la tesis doctoral que, bajo la dirección de Carmen Viqueira, defendería en 1984 con el título de *El régimen comunal agrario: estudio comparativo de bienes comunales en España y México*.

No es ésta la única obra de carácter comparativo que se centra en los recursos comunales, como lo prueba el trabajo de Chamoux y Contreras (1996). Sin embargo, nos encontramos ya en este caso con el más habitual de los procedimientos de las obras que permiten una cierta comparación transcultural: acudir a la yuxtaposición de ensayos de diferentes autores sobre un mismo tema. Este procedimiento, ya utilizado en la mencionada obra de Miguel Rivera Dorado, puede observarse con notable éxito en la obra editada por Galván (1997) sobre los canarios en Cuba y, particularmente, en los libros que recogen las actas de jornadas o congresos como el de Espina (1998) sobre aspectos generales de la antropología latinoamericana y las religiosidades populares de Castilla y León, o la “olla podrida” claramente comparatista que presenta Del Pino (2002) sobre el demonio en ambos continentes.

Además de las frecuentes actas de congresos¹², puede hallarse material ordenado con criterio comparativo en obras que aspiran a cubrir objetivos diversos a los que éste nuestro se subordina. Tal sería el caso de algunos manuales pensados especialmente para los estudiantes de antropología como el de Kottak, *Antropología. Una explicación de la diversidad humana, con temas de la Cultura Hispana* (1994). Esta obra amplía el clásico manual del mismo autor, añadiendo algunos ensayos acerca de varios lugares de la América Latina, especialmente Centroamérica, y de la Península Ibérica. De éstos, mantienen un carácter eminentemente comparativo los que se encuentran a cargo de Paz Moreno Feliú (“Adaptación y economía”) y Dolores Juliano (“Mujer y familia en España y América”). Por otra parte, puede detectarse en varias obras de la literatura antropológica la pretensión de mostrar comparaciones parciales insertas en ensayos más amplios: entre las que, a título de ejemplo, cito el análisis de Buxó (1988) acerca de comportamientos biculturales-bilingües en Cuzco (Perú), Nuevo México (EE. UU.) y Cataluña (España).

En suma, cuando nos disponíamos a realizar nuestro trabajo de campo, a pesar de la apariencia de la abundancia, nos encontramos con numerosa bibliografía acerca de las dos regiones que queríamos comparar, pero con muy poca que hiciera del parangón comparativo el instrumento fundamental del análisis antropológico.

¹² La realización de jornadas o congresos en las que se habla exclusivamente de Iberoamérica —o se hace separadamente de España e Iberoamérica— en simposia o mesas distintas es relativamente frecuente en nuestro país. Sirva como ejemplo el “VI Simposio del VII Congreso de Antropología Social” que, convocado por la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, organizó el Instituto Aragonés de Antropología en septiembre de 1996 en Zaragoza y cuyos trabajos aparecieron coordinados por Carlos M. Caravantes en *Antropología social de América Latina*.

UN REGIMIENTO FRANCÉS PERDIDO EN LAS BARRANCAS JALISCIENSES

Con excesiva frecuencia, los estudios históricos que se realizan sobre el poblamiento que los españoles llevaron a cabo en México (o en Iberoamérica, en general) suelen partir de las actuales configuraciones sociopolíticas; en parte debido a que son las administraciones locales, provinciales o autonómicas las que financian investigaciones que muestren la relevancia que en el papel colonizador tuvieron los ancestros de los que hoy moran en los territorios referidos. Se pasa así de puntillas sobre el hecho de que la actual división del territorio español no se corresponde —en la mayor parte de las ocasiones— con la que había en los momentos del poblamiento americano por los europeos. Resulta necesario, no obstante, recordar tan incontrovertible como obvia afirmación porque no es extraño descubrir cómo ciertos tópicos, siendo parcialmente ciertos, se reiteran con el correr de los años descuidando absolutamente que se correspondan o no con lo efectivamente acontecido en tiempos pretéritos. Y así, cuando interesa, se dice que tales o cuales pobladores de una región americana eran de esta o aquella región o comunidad española, al margen de que la población de origen estuviera en dicha época en otra región diferente en varios sentidos (administrativa, política o culturalmente).

Sirvan como ejemplo, sin citar ninguno en particular y sin entrar a discutir las configuraciones identitarias actuales, aquellos estudios que muestran el “poblamiento riojano”, por citar algún caso, como diferenciado del castellano; o aquellos que enfáticamente aluden a la conquista vasca, para referirse a la llevada a efecto por habitantes de territorios pertenecientes entonces a la Corona de Castilla o a Navarra. Partir de la actual configuración regional genera igualmente efectos negativos cuando se identifica una parte de una región con su totalidad. Tal ocurre cuando se repiten afirmaciones como que los primeros pobladores españoles del continente americano eran mayoritariamente andaluces. Sin ser falso tal aserto, es necesario hacer notar que en la época del primer arribo colombino, y aún en los años siguientes, todo el oriente andaluz se encontraba bajo los efectos de las guerras granadinas. Por esta razón, aunque se hable de Andalucía como región de origen lo cierto es que, en esos primeros años, apenas hay viajeros de las provincias orientales —Granada, Almería, Málaga—, siendo los sevillanos y onubenses los que abundaban. Es más, atendiendo a los datos que sobre “viajeros a Indias” tenemos, desde los estudios clásicos de Boyd Bowman hasta los más recientes, podríamos hablar de la existencia de una macrorregión pobladora que se corresponde básicamente con un territorio “rayano”: la mayor parte de los pasajeros a Indias en los primeros años de la conquista y colonia partieron, en orden de mayor a menor, de Sevilla,

Badajoz, Huelva, Cáceres y Salamanca. Es decir, de cinco de las provincias que configuran parte de la actual “Raya” entre España y Portugal. Este dato aún podría precisarse más, porque, como es sabido, la estructura provincial actual data de 1833.

Y, sin embargo, resultan tan oportunas como necesarias las investigaciones sobre los orígenes de los pobladores y su distribución por el territorio mexicano, si se pretenden conectar entre sí modelos culturales regionales mexicanos y modelos culturales —presentes o pasados— en la Península Ibérica. Es decir, más allá de la posible reproducción de una cultura española —como apuntaba el texto de Beals—, un análisis somero de la heterogeneidad mexicana pone de manifiesto que parte de la misma tiene que ver con los modos en que interactuaron las comunidades indígenas con culturas regionales particulares que portaban los colonizadores dentro de un marco común general, cual era el de la conquista y colonia.

Para el caso que nos ocupaba, la comparación entre Los Altos de Jalisco y la Sierra de Ávila, de haber contado con estudios de este tipo con antelación, nos hubiera permitido un acercamiento diferente a algunos problemas con los que nos encontraríamos en el desarrollo de nuestras pesquisas. Y ello, sobre todo, porque en el proceso de la construcción de la identidad regional alteña una buena parte de la población de esta comarca ha asumido como indubitable verdad —como una suerte de mitología renovada continuamente— un conjunto de afirmaciones que eruditos locales han propagado y reiterado durante años sin contrastar su veracidad. Efectivamente, como descubriríamos más tarde, son numerosos los alteños que consideran que su especificidad regional dentro del contexto mexicano nace de un poblamiento originario protagonizado —según los casos— por vascos, judíos o fantásticos regimientos franceses perdidos en las espesuras y barrancas alteñas. Por cierto, que las mismas hipótesis —u otras similares—, y a veces con el mismo rigor, han sido manejadas para explicar la población allá por los lejanos siglos décimo y oncenio de algunos lugares castellanos.

En cualquier caso, como ya está dicho, la realización de nuestra experiencia etnográfica pretendía la comprensión de procesos culturales a través de la utilización de los métodos y técnicas propias de la antropología. Eso significa que, aunque indagáramos sobre la existencia de posibles conexiones históricas entre la Vieja Castilla y el territorio que hoy se identifica con Jalisco, nuestro objetivo se alejaba mucho de llegar a conclusiones del tipo “el origen de los alteños está en...” Por tanto, aunque ha habido algunas migraciones tempranas de castellanos (muy escasas las de abulenses) al territorio que fue de la Nueva Vizcaya, dichos contactos no constituían el motor de las elucubraciones que pretendían guiar nuestro trabajo. Ello no quiere decir que en el mismo desconsideráramos los procesos históri-

cos, sino que los subordinábamos analíticamente al objetivo de la comparación antropológica. Es más, la utilización preferencial de los métodos derivados de la ecología cultural pretendía dejar patente cómo determinados procesos culturales se vinculan directamente con el tipo de relación adaptativa que los hombres y las mujeres mantienen con el medio que les rodea, así como la forma en que algunas de las relaciones sociales existentes —ligadas a los procesos productivos— modifican dichos vínculos.

No puede, por ello mismo, derivarse de este aserto una proposición universalista, ni tan siquiera excesivamente generalizadora. En primer lugar porque, aunque de manera innegable existe un cierto parecido entre los paisajes de Los Altos de Jalisco y de la Sierra de Ávila, no estamos en condiciones de aseverar que no existen otros paisajes semejantes en otros lugares de México o España. Pero en segundo, aunque así fuera, porque solamente el trabajo de campo nos permitiría averiguar si los modos en que dichos paisajes fueron culturalmente construidos obedecían a pautas con algún grado de similitud, o más bien a procesos relativamente azarosos. Por último, la utilización de la ecología cultural como orientación teórica básica en la indagación de los procesos culturales fue posible gracias a la realización del pertinente trabajo de campo y, por tal motivo, las conclusiones a las que llegáramos debían limitarse a aquellos lugares que pisaran nuestros pies, por más que de las mismas pudieran posteriormente obtenerse conclusiones que pudieran aplicarse a otros ámbitos, con las restricciones debidas.

UNA EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA COMPARTIDA

Los primeros recorridos que conjuntamente realizamos —tanto por la meseta jalisciense como por la serranía abulense— duraron cerca de tres meses del año 1997. A continuación, el trabajo sistemático de campo tuvo lugar desde el primero de junio hasta el primero de noviembre de 1998: algo más de dos meses primeramente en Los Altos de Jalisco y otros tantos, con posterioridad, en la Sierra de Ávila. Ciertamente este trabajo conjunto se desarrolló en un tiempo que ahora se antoja escaso. Sin embargo, es preciso hacer notar que hubo otros dos meses más de preparación intensa en las áreas referidas, pero por separado. De esta forma, entre marzo y junio Fábregas recorrió varias veces Los Altos de Jalisco planificando nuestro posterior recorrido conjunto, en tanto yo hice lo propio en la serranía abulense. A mayores, hay que recordar que ninguna de las dos regiones era absolutamente desconocida al comenzar las investigaciones referidas, pues —como ya he dicho— Andrés Fábregas había realizado ya trabajo de campo en los Altos de Jalisco veinticinco años antes, en tanto yo había hecho lo propio en la sierra abulense entre 1988 y 1995. El re-examen panorámi-

co se convirtió, por otra parte, en un instrumento de validación que se sumaba a los ya previstos. Teníamos claro, *ab initio*, que la mirada del *partenaire* permitiría ver lo que en la primera indagación había pasado desapercibido. No en vano ya Ángel Palerm, evocando el trabajo comparativo de Arguedas, había planteado que la capacidad para descubrir diferencias o similitudes culturales se acrecentaba notablemente cuando se reunían, como era el caso, antropólogos de procedencia cultural próxima, pero distinta. Y, efectivamente, así fue. Multitud de aspectos variados —tanto del paisaje como de técnicas productivas, o de estructuras políticas o lingüísticas— que a Fábregas le habían pasado desapercibidos en Los Altos de Jalisco, por ser comunes con el resto de México, me llamaban a mí poderosamente la atención obligándome a reflexionar sobre ellos. Exactamente lo mismo ocurrió en la Sierra de Ávila, desde el momento en que llegábamos a cualquier lugar y Fábregas preguntaba por el significado del nombre del mismo. Actividades a las que yo no había prestado atención alguna en mi investigación, posiblemente por tenerlas asumidas como “normales” desde mi infancia —por mucho que no sea abulense de origen— se convertían en polo de atracción para mi colega mexicano, que nunca había reparado en ellas.

Pero este control del uno por el otro, que estaba previsto de alguna manera, se incrementó al utilizar como guía que presidía nuestra investigación la eliminación de posibles prejuicios generados en indagaciones anteriores. Esto es, además del “esto qué significa para ti”, apareció el “esto no lo había antes”. Y, por tanto, nuestra descripción se tiñó desde el primer momento de una doble reflexión. La cual, además, se incrementaba continuamente por la utilización de las mismas palabras para explicar objetos o costumbres diferentes, o —a la inversa— de términos distintos para las mismas. Así, cuando, por ejemplo, le refería a Andrés Fábregas la cercanía de una *cañada*, veía cómo éste escudriñaba con asombro el terreno sin hallarla, por razón tan sencilla como que yo aludía a una vía pecuaria (de noventa varas castellanas para más señas) en tanto él buscaba un tajo cortado por un río o garganta: que tal es el significado de la palabra en su acepción mexicana. Por lo mismo, en cuanto él me mostraba el barbecho que tenía un campesino alteño debíamos parar a discutir por qué, mientras en Castilla un *barbecho* es aquella tierra que, inserta en un ciclo rotacional, ha sido dejada “en descanso”, en México el mismo término se refiere a cualquier tierra apta para cultivar, hasta el punto de que son sinónimas las expresiones “barbechar” y “limpiar el terreno de cultivo”. Más complicaciones planteaban términos como *ejido*, cuyo alcance se vincula, en el caso mexicano, a una estructura sociopolítica surgida de los procesos revolucionarios del pasado siglo XX, que tiene entre sus características definitorias la propiedad comunal de la tierra; en tanto en el español tiene que ver con un

uso comunal, en claro olvido, de ciertos terrenos. Si a ello añadimos los nombres particulares de plantas y animales, nos encontramos con un insospechado problema de comunicación que nos obligaba a validar continuamente cada afirmación, ante el temor de una errónea interpretación por parte del otro. No fue éste, sin embargo, el único efecto positivo de esta inesperada complicación. Su secuela más importante fue la necesidad ineludible de reflexionar continuamente sobre la percepción de un paisaje que veíamos idéntico y, sin embargo, describíamos distinto debido a que utilizábamos conceptos diferentes, que tal vez se vinculaban a disímiles categorías de pensamiento¹³.

En ambas regiones se inició el trabajo de campo con un pormenorizado recorrido de sus distintos municipios. La visión de las cabeceras municipales y sus respectivas delegaciones en el caso mexicano (o de los diversos ayuntamientos, anejos y pedanías, en el español), de los ranchos y dehesas, de las huertas, potreros y prados; de sus gentes en plena actividad, de fiesta o simplemente descansando, nos permitió una identificación tan próxima como distante. Ciertamente, esa lejana cercanía que mantiene el que comparte un fragmento de las culturas que estudia sin saber cuánto desconoce del resto garantizaba la idoneidad de la comparación controlada de los procesos de observación de cada participante como estrategia analítica. A su vez, la identificación disentida y confirmada de los paisajes y sus gentes nos permitía imbuirnos mejor en la cultura que estudiábamos. Aún en pleno estío, los paisajes alteños y serranos recorridos se convirtieron en un imán de poderosa atracción, cuya serena apariencia nos permitía evocar expresivamente las palabras que escribiera Ortega y Gasset contemplando a su vez la campiña castellana desde el verdor de los Picos de Europa:

Más allá comienza la tierra que no es sino tierra; la tierra sin verdor vegetal, sin veste botánica; la tierra amarilla, la tierra roja, la tierra de plata, pura gleba, desnudo terruño que subrayan de cuando en cuando las hileras de altos chopos.

¹³ Esta diferente vinculación provoca problemas de “traducción cultural” expresados, a veces, en cuestiones anecdóticas que revelan, no obstante, algo más profundo. Permítaseme un ejemplo. Tanto en Los Altos de Jalisco como en la Sierra de Ávila el verano, con sus elevadas temperaturas, tiene lugar en los meses de julio y agosto. Sin embargo, en el caso jalisciense estos meses son los de máxima pluviosidad —“tiempo de lluvias” y, por tanto, de difícil estiaje por mucho que sea el estío—, en tanto en el español son los de mínima, el momento álgido de la sequía. Como consecuencia de esta diferencia, en la Sierra de Ávila —como en casi en toda España— las tierras se agostan en el mes de tal nombre, mientras que los rancheros de Jalisco dicen que sus tierras se agostan en enero. Como es lógico, que el “agosto” sea en agosto o en enero mientras tal nombre se reserva para otra época del año nos revela concepciones y vivencias diferentes de la temporalidad difícilmente homologables.

Ondula como en tormento la llanada, y a veces se revuelve sobre sí misma formando barrancadas y torrenceras, chatos cabezos y serrezuelas broncas. E insospechados, pero siempre en lugares estratégicos, los pueblos: aquí uno, mirando a dos valles; allá otro, en el bisel de una colina. Siempre inhóspitos, siempre en ruina, siempre la iglesia en medio, con su brava torre alerta, que parece cansada, pero descansa como buen guerrero, de pie, el montante hincado en tierra y sobre su cruz el codo [...].

Existe el prejuicio inaceptable de no considerar bellos más que los paisajes donde la verdura triunfa. Creo yo que influye en esta opinión cierto confuso resto de utilitarismo, ajeno y aún enemigo de la estética contemplación. El paisaje verde promete una vida cómoda y abundante. El menudo burgués indestructible que se afana siempre en algún rincón de nuestra alma favorece interesadamente nuestro entusiasmo desinteresado hacia los esplendores de la vegetación. No le importa el valor estético de la verdura esmeralda; pero, hipócrita, la alaba mientras piensa en la cosecha que ella anuncia y aplaude el espectáculo con secretas intenciones alimenticias.

En cambio, don Francisco Giner de los Ríos, para quien sólo lo inútil era necesario, solía insistir sobre la superior belleza del paisaje castellano (Ortega y Gasset 1983: 27).

El descubrimiento de lo obvio —de lo que para uno era evidente, y se convertía en sorpresa en los labios del compañero de andanzas— nos permitió confirmar que el paisaje es una inagotable fuente de información: el adecuado y ponderado análisis de aquello que se nos ofrece primordialmente a los sentidos nos indica, en ocasiones con mayor nitidez que cualquier bibliografía imaginable, qué usos se le han dado al suelo, cómo se han ido apropiando las gentes de la tierra, cómo se han convertido en definitiva en parte de ella, transformándola de tal modo que la convierten en escaparate de la cultura que la conforma.

Sólo cuando habíamos interiorizado totalmente las múltiples y dispersas informaciones que los sentidos nos habían ido aportando —esto es, sólo cuando el paisaje se nos había hecho tan familiar como para permitirnos reconocer sus matices— iniciamos una segunda fase en nuestro trabajo: las largas conversaciones con informantes e interlocutores seleccionados previamente. Los riesgos derivados de una inadecuada ejecución de esta etapa de la investigación resultan incuestionables, al considerar que se pagan muy caros en las ciencias sociales los errores derivados de apreciaciones parciales. Esa fue la razón que nos obligó a dirigirnos al más amplio espectro social. Durante horas nos entrevistamos con autoridades (civiles y religiosas), agricultores y ganaderos, pequeños propietarios y gentes sin tierra, cantineros y repartidores, ancianos y niños, amas de casa y mujeres que ocupan lugares representativos de la sociedad, inmigrantes y emigrados. Ahora bien, una diferencia sustantiva entre ambas regiones provocó que los procedimientos de selección de interlocutores discurrieran de forma distin-

ta: mientras en Los Altos los buscábamos, en la Sierra los encontrábamos. No es una mera cuestión lingüística. Ya en los momentos preparatorios, cada uno por separado —si bien conectados diariamente a través del correo electrónico— descubrimos que el contraste demográfico existente entre ambas comarcas no sólo debía ser objeto de análisis en cuanto a sus condiciones, características y especificidades, sino que los efectos de la migración en ambas comarcas estarían presentes condicionando la metodología desde el momento mismo del arranque de nuestro trabajo.

En el caso abulense, los procesos migratorios que tuvieron lugar mediados el vigésimo siglo han hecho que la escasa población que hoy habita la Sierra se encuentre totalmente envejecida. Por tal razón, cuando queríamos entrevistar a jóvenes serranos, terminábamos casi siempre en alguna de las ciudades más próximas: Ávila o Salamanca principalmente. A su vez, la mayor parte de las personas que entrevistábamos de edad media —e incluso los niños con los que hablábamos— vivían gran parte del año fuera de sus pueblos. Por último, no necesitábamos buscar ancianos. Nuestra llegada a cualquier pueblo en día no festivo, suponía de inmediato una novedad y, por tanto, que numerosas personas se acercaran a conversar y, sobre todo, a averiguar quiénes éramos y con qué intenciones llegábamos a estos pueblos alejados de las rutas turísticas. En la mayor parte de los casos, estos iniciales acercamientos se convertían en extendida conversación en el bar del pueblo —cuando lo había y estaba abierto— tomando “unos chatos”, y produciendo cambios cualitativos de relación, en no pocas ocasiones, en sus propios hogares.

En el caso alteño, los procesos migratorios que están teniendo lugar en estos días incidían de forma distinta en las técnicas metodológicas a emplear, al ser más numerosa la población juvenil femenina que la masculina. En cualquier caso, el contraste mayor tiene que ver con el hecho de que mientras los índices de reproducción de la serranía abulense permiten vislumbrar la desaparición a corto o medio plazo de gran parte de las localidades que hoy existen, el crecimiento de la población alteña es tan exuberante que la predominante es esencialmente juvenil. Como consecuencia, la dificultad en este caso era entrevistar ancianos. Por ello, más que encontrarlos había que buscarlos concertando citas a través de personas previamente conocidas.

Sea como fuere, tanto en uno como en otro lugar las informaciones que cada uno de ellos nos fueron dando constituyeron pronto un amplio inventario de datos —valorados en función del rol social que ocupaba quien nos describía la realidad— cuya importancia crecía de día en día. Por lo mismo, juzgamos oportuno conocer cómo conceptuaban a nuestros alteños y serranos los habitantes de las comarcas aledañas a su hábitat común. Y así,

nuevos testigos de contraste —tapatíos e hidrocálidos, abajeños guanajuatenses y zacatecanos, así como jaliscienses de otras regiones— nos completaron desde fuera de la región la visión que del alteño nos íbamos formando. De igual modo ocurrió con la que teníamos del serrano hispano, que se vio completada con lo que sobre él nos contaron abulenses de la ciudad de Ávila, gentes de valles próximos como el Corneja, y personas de las llanuras moraňegas y de la Tierra de Peñaranda.

Por otra parte, las sucesivas entrevistas provocaron una inicial sorpresa, que se mostró particularmente feraz a partir del momento en que pudimos constatarla fehacientemente: la nacionalidad diferenciada de los sujetos bajo estudio permitía interrogar a nuestros interlocutores sobre aspectos a los que el antropólogo connacional tenía, en ese momento en que los debates sobre la recuperación de la memoria no habían alcanzado el punto en el que ahora se encuentran, difícil acceso. Así, mientras algunas personas se mostraban en España remisas a hablar conmigo de manera explícita sobre aspectos particulares de su participación en la guerra civil o en sucesos de la postguerra, no tenían ningún problema en hacerlo con mi colega mexicano que, dicho sea de paso, es hijo de transterrado y escuchaba ahora por vez primera y no poco asombro una visión totalmente diferente de la que había oído en su infancia y adolescencia de los sucesos acontecidos tras el golpe de Estado de 1936 y la guerra subsiguiente. Algo semejante ocurrió en Los Altos de Jalisco donde, al igual que en España, se ha operado un cambio profundo en la última década en la percepción sobre los procesos bélicos acontecidos en el interior del país. Y así, mientras algunos mexicanos —todavía gobernaba el P.R.I.— no se encontraban cómodos hablando con Andrés Fábregas de las guerras cristeras, no tenían ningún problema para abordar el tema conmigo y exaltar a los combatientes. Más allá de las intenciones de nuestros interlocutores y sin traspasar los límites de la ética, tanto Fábregas como yo podíamos hacer fuera de nuestro país preguntas que en boca de un extranjero no son consideradas como inadecuadas o maleducadas pero que tienen tal carácter si las formula un compatriota. Y ello, no tanto por la actitud del investigador hacia la persona con la que habla como por las variaciones que ésta modula, en función del grado de distancia o desconocimiento que atribuye al investigador.

En suma, más allá de profundizar en los elementos que configuran las culturas de dos regiones que plantean notables diferencias (tanto por los condicionamientos que el medio natural provoca como por la diversidad de procesos históricos que las mismas han mantenido, tanto en el pasado lejano como en el más cercano), la experiencia compartida nos permitió llevar a la práctica una etnografía distinta, como instrumento fundamental en la construcción del conocimiento antropológico. Comprendimos con mayor

nitidez el valor de ésta en una fase de trabajo que, durante los meses siguientes, tuvimos que llevar a cabo antes de poder escribir nuestra monografía. Conectados a diario por el correo electrónico —y no pocas veces por el teléfono y el correo postal—, numerosos datos, afirmaciones, ideas y dudas que conjuntamente teníamos tuvieron que ser contrastados nuevamente en el campo: pero ahora cada uno de forma individual, en su país. Esto provocó una nueva dificultad metodológica, pues cada contrastación generaba nuevas ideas. Así pues, tuvimos que ir acotando de forma precisa cuál era el trabajo que cada quien tenía que hacer en su país de origen —de acuerdo a un solo plan— porque nuestro objetivo excluía la posibilidad de hacer dos monografías diferentes sobre una misma cuestión, como en su día Foster y Caro Baroja. Finalmente, una vez que había concluido todo este trabajo pudimos sentarnos nuevamente a escribir conjuntamente —“a cuatro manos”, decíamos— el libro que llevaría por título *Entre Mundos. Procesos interculturales entre México y España*. Todavía, tras ser publicado, pasaría una estancia de seis meses en El Colegio de Jalisco que nos permitió, entre otras cosas, corregir esa primera edición de forma que la segunda apareciera ligeramente ampliada y algo más equilibrada, así como redactar un trabajo dedicado específicamente a los problemas del parentesco en ambas regiones (Fábregas y Tomé 2001) que sería pórtico para las colaboraciones sucesivas que aún hoy seguimos manteniendo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ARGUEDAS, J. M. 1963. “Las comunidades de Castilla y el Perú. Estructura social de grupo”. *Revista del Museo Nacional* (Lima) 32: 81-88.
- . 1968. *Las comunidades de España y el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor San Marcos. (El Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación y el Instituto de Cooperación Iberoamericana publicarían en Madrid una nueva edición en 1987.)
- BEALS, R. L. 1992. *Cherán: un pueblo de la Sierra Tarasca*. Zamora (Michoacán, México): El Colegio de Michoacán.
- BOAS, F. 1922. “Tales of Spanish Provenience from Zuñi”. *The Journal of American Folklore* 35: 62-98.
- BOEHM DE LAMEIRAS, B. 1997. “Los estudios regionales en México: Geografía, historia y antropología”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 72: 15-46.
- BRANDES, S. 1993. “Aging and Intergenerational Relations in Spain and Spanish America”, en George L. Maddox y M. Powell Lawton (eds.), *Annual Review of Gerontology and Geriatrics: Focus on Kinship, Aging and Social Change*: 147-166. Nueva York: Springer.
- . 2006. *Skulls to The Living, Bread to The Dead. The Day of The Dead in Mexico and Beyond*. Malden (Massachusetts, EE. UU.), Oxford (Reino Unido) y Carlton (Victoria, Australia): Blackwell.
- BUECHLER, J. M. H. 1976. “Something Funny Happened on the Way to the Agora: A Comparison of Bolivian and Spanish Galician Female Migrants”. *Anthropological Quarterly* 49 (1): 62-68.

- BUXÓ, M. J. 1988 [1978]. *Antropología de la Mujer. Cognición, lenguaje e ideología cultural*. Barcelona: Anthropos.
- CARAVANTES, C. M. (coord.). 1996. *VI Simposio. VII Congreso de la FAAEE: Antropología social de América Latina*. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología –Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.
- CHAMOUX, M.-N. y J. CONTRERAS (eds.). 1996. *La gestión comunal de los recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*. Barcelona: Icaria.
- CONTRERAS, J. 1987. “El lugar de José María Arguedas en la etnología de España y de los Andes”, en J. M. Arguedas, *Las comunidades de España y el Perú*: 15-26. Madrid: MAPA.
- DEL PINO DÍAZ, F. 1979. “Los reinos de Méjico y Cuzco en la obra del Padre Acosta”. *Revista de la Universidad Complutense* 117: 13-43.
- . 1985. “Arguedas en España, o la condición mestiza de la antropología”, en M. Martínez y N. Manrique (eds.), *Amor y fuego: José María Arguedas 25 años después*: 23-55. Lima: Desco-Cepes-Sur.
- . 2004. “De lo local a lo global. Los fueros castellanos en los Andes”, en L. Díaz G. Viana (coord.), *El nuevo orden del caos: Consecuencias culturales de la globalización*: 195-212. Madrid: CSIC.
- DEL PINO DÍAZ, F. (coord.). 2002. *Demonio, Religión y Sociedad entre España y América*. Madrid: CSIC.
- DÍAZ MADERUELO, R. 1972. “Aproximación al estudio de las Instituciones españolas en México, según la visión indígena”. *Revista Española de Antropología Americana* 7 (1): 153-162.
- DOUGLASS, W. A. 1975. “The Basque Experience in North and South America: A Comparison”. *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos* (Buenos Aires) 100: 166-176.
- EGGAN, F. 1975 [1954]. “La antropología social y el método de la comparación controlada”, en Josep R. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*: 179-202. Barcelona: Anagrama.
- EMBER, C. R. y M. EMBER. 2001. *Cross-Cultural Research Methods*. Walnut Creek (California, EE. UU.): Altamira Press.
- ESCAMILLA, G. 1999. “La formación contemporánea de antropólogos sociales y etnólogos en México. Inventario de escuelas y facultades”. *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC Nueva época* 2: 9-18.
- ESPINA, Á. B. (dir.). 1998. *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- FÁBREGAS PUIG, A. 1978. “Introducción”, en Jaime Espín y Patricia de Leonardo (eds.), *Economía y Sociedad en Los Altos de Jalisco*: 7-28. México: Centro de Investigaciones Superiores del INAH-Editorial Nueva Imagen.
- . 1986. *La formación histórica de una región: Los Altos de Jalisco*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Casa Chata.
- . 2000. “Ángel Palerm: Un maestro inolvidable”, en Virginia García Acosta (coord.), *La diversidad intelectual. Ángel Palerm in memoriam*: 211-221. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- FÁBREGAS PUIG, A. y P. TOMÉ MARTÍN. 2001. *Entre parientes. Estudios de caso en México y España*. Ávila y Zapopan (Jalisco, México): Institución Gran Duque de Alba-El Colegio de Jalisco.

- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G. 1959 [1549]. *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: Atlas, Biblioteca de Autores Españoles.
- FOSTER, G. M. 1959 [1953]. "Cofradía y compadrazgo en España e Hispano América" *Revista del Museo Nacional* (Lima) 28: 248-275.
- . 1980 [1953]. "Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana", en M. Kenny y J. M. de Miguel, *La antropología médica en España*: 123-147. Barcelona: Anagrama.
- . 1962. *Cultura y conquista. La herencia española de América*. Xalapa (Veracruz, México): Universidad Veracruzana.
- . 1978. "Humoral Pathology in Spain and Spanish America", en Antonio Carreira *et al.* (eds.), *Homenaje a Julio Caro Baroja*: 357-370. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (ed). 1997. *Canarios en Cuba. Una mirada desde la antropología*. Santa Cruz de Tenerife: Consejo de la Presidencia y Relaciones Internacionales del Gobierno Canario.
- GIMÉNEZ ROMERO, C. 1978. *Estudio antropológico de las instituciones y usos comunales en el Valle de Valdelaguna, Burgos*. Madrid: Gabinete de Estudios y Asesoramiento de la Fundación Hogar del Empleado.
- . 1991. *Valdelaguna y Coatepec. Permanencia y funcionalidad del régimen comunal agrario en España y México*. Madrid: MAPA.
- GLANTZ, S. 1987. "Ángel Palerm, maestro", en S. Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*: 48-58. México: Fondo de Cultura Económica.
- GÓMEZ TABANERA, J. M. (ed.). 1968. *Las raíces de América*. Madrid: Instituto Español de Antropología Aplicada.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. 1991. *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en antropología*. Barcelona. Universitat Autònoma de Barcelona.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. 1983. "Estructuras simbólicas en el estudio de la Delgadina en España y América". *El Folklore Andaluz* 35: 83-115.
- . 1984. "En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 27: 137-174.
- . 1993. "Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras. Morfología y retórica de la alteridad", en M. L. Portilla *et al.* (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*: III, 417-443. Madrid: Siglo XXI-Junta de Extremadura.
- ISZAEVICH, A. 1975. "Emigrants, Spinsters and Priests: The Dynamics of Demography in Spanish Peasant Societies". *The Journal of Peasant Studies* 2: 292-312. (Este trabajo aparecería publicado en castellano en 1991: "Emigrantes, solteronas y curas: La dinámica en las sociedades campesinas españolas", en J. Prat *et al.* (eds.), *Antropología de los pueblos de España*: 280-293. Madrid: Taurus).
- . 1980a. "Household Renown: The Traditional Naming System in Catalonia". *Ethnology* 19 (3): 315-325.
- . 1980b. "Corporate Household and Egocentric Kinship Group in Catalonia". *Ethnology* 20 (4): 277-290.
- . 1987. "Solidaridad doméstica y sociobiología: La dinámica de la adopción en Cataluña", en S. Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*: 645-660. México: Fondo de Cultura Económica.
- KOTTAK, C. P. 1994. *Antropología. Una explicación de la diversidad humana. Con temas de la Cultura Hispánica*, sexta edición. México: McGraw Hill.

- LEACH, E. 1975. "El método comparativo en antropología", en Josep R. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*: 167-178. Barcelona: Anagrama.
- MOLINIÉ, A. 1992. "Comparaisons transatlantiques". *L'Homme* 122-124 (2-3-4): 165-183.
- . 1995. "Hacia una antropología comparativa iberoamericana: Dos celebraciones de Corpus Christi, en los Andes y en La Mancha". *Antropología* (Madrid) 10: 41-71.
- . 1996a. "D'un village de La Manche à un glacier des Andes: Deux célébrations 'sauvages' de la Fête-Dieu", en A. Molinié (ed.), *Le Corps de Dieu en Fêtes*: 223-253. París: Le Cerf.
- . 1996b. "Sangre en los Andes, sangre en la arena. Una comparación entre la corrida de toros y la batalla andina", en P. Romero de Solís (ed.), *Sacrificio y tauromaquia en España y América*: 255-279. Sevilla: Real Maestranza de Caballería de Sevilla-Universidad de Sevilla.
- . 1997. "Hermeneutiques sauvages de deux rites réputés chrétiens (Les Andes, La Mancha)". *L'Homme* 142: 7-32.
- HARRIS, M. 1981. *Introducción a la antropología general*, Tercera edición. Madrid: Alianza Universidad.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1983 [1915]. "De Madrid a Asturias o los dos paisajes", en J. Ortega y Gasset, *Paisajes*. Madrid: Confederación Española de Gremios y Asociaciones de Empresarios del Comercio del libro (C.E.G.A.L.)
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1975 [1950]. "Antropología social", en Josep R. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*: 47-54. Barcelona: Anagrama.
- RIVERA DORADO, M. (ed.). 1977. *Antropología de España y América*. Madrid: Dosbe.
- STEWART, J. H. 1955. *Theory of Cultural Change*. Urbana (Illinois, EE. UU.): University of Illinois Press.
- . 1992. "Prefacio", en R. Beals, *Cherán: Un pueblo de la Sierra Tarasca*: 19-24. Zamora (Michoacán, México): El Colegio de Michoacán.
- TERRADAS, I. 1984. "Àngel Palerm: Darrera el método", en N. Escandel e I. Terradas (eds.), *Història i antropologia a la memoria d'Àngel Palerm*: 33-46. Montserrat (Barcelona): Publicacions de L'Abadía de Montserrat.
- TOMÉ MARTÍN, P. 2000. "Al mismo tiempo: Antropología e historia a contratiempo". *Revista del Seminario de Historia Mexicana* (Universidad de Guadalajara, México), 2ª época 1 (3): 47-66.
- TOMÉ MARTÍN, P. y A. FÁBREGAS PUIG. 1999. *Entre Mundos: Procesos interculturales entre México y España*. Zapopan (Jalisco, México) y Ávila: El Colegio de Jalisco-Institución Gran Duque de Alba. (Hay segunda edición ampliada en 2000 con el mismo título. Guadalajara (Jalisco, México): El Colegio de Jalisco-Institución Gran Duque de Alba-Universidad de Guadalajara.)
- ZAVALA, A. J. 1992. "Prólogo", en R. L. Beals, *Cherán: Un pueblo de la Sierra Tarasca*: 9-16. Zamora (Michoacán, México): El Colegio de Michoacán.

Fecha de recepción: 15 de junio de 2007.

Fecha de aceptación: 25 de octubre de 2007.