

**3.1. EL CAMPO DE LOS ANTROPOLOGOS.  
DE LA REPRESENTACION A LA  
INTERPRETACION CIENTIFICO SOCIAL**

**JOSE ANTONIO GONZALEZ ALCANTUD**



*"Reina en el mundo un desorden inimaginable y lo extraño es que, según su costumbre, los hombres hayan buscado, bajo la apariencia del desorden, un orden misterioso, que les resulta tan natural, que no expresa más que un deseo que está en ellos, un orden que, apenas lo han imbuido en las cosas, se les ve ya maravillados por ese orden y aplicarlo a una idea y explicar ese orden por una idea".* Louis Aragon, "El sueño del campesino".

## 1. BAJO LA PRESENCIA DEL BUEN CAMPESINO

La antinomia civilización/salvajismo ha orientado como telón de fondo a los antropólogos desde el inicio de la disciplina. Los estructuralistas<sup>1</sup>, los más cercanos a interpretar el mundo como una combinatoria de oposiciones binarias(crudo/cocido; húmedo/seco, etc.), describieron sus propias trayectorias vitales como un transcurso desde la civilización al salvajismo. A pesar de la célebre "boutade" de Claude Lévi-Strauss, "odio los viajes y los viajeros", su escapada de Francia hacia Brasil y las selvas amazónicas en los años cuarenta, no constituye otra cosa que una huida de la filosofía escolástica, que se veía obligado a enseñar en la metrópoli, hacia la alteridad salvaje. Otro estructuralista, Luc de Heusch, ha señalado el carácter iniciático de su ida juvenil al África negra, su descubrimiento sensorial del continente, casi la inmersión en el "corazón de las tinieblas".

En el fondo intelectual de todos los viajeros que ejercieron de antropólogos latió de una manera u otra el "buensalvajismo", el encuentro con la humanidad incontaminada, previa a los vicios

---

<sup>1</sup> El estructuralismo antropológico toma como modelo al estructuralismo lingüístico. Considera la acción humana y sus productos como un efecto de estructuras profundas no conscientes.

civilizatorios. De hecho, el mismo Lévi-Strauss, uno de los mayores antropólogos de todos los tiempos, vindicó al conformador de la idea definitiva de "buen salvaje", Jean Jacques Rousseau, como padre fundador de las ciencias sociales, y muy en particular de la antropología social. Y ello porque la antropología social se constituye como el saber sociocultural de la Diferencia, del conocimiento analítico que expone los contrastes entre las diversas culturas, para restituirlas en su identidad propia.

El antropólogo cualquiera sea su tendencia, quiera o no conscientemente, ha buscado sobre el terreno esa figura humana, social y cultural, prístina, que representa el buen salvaje. Cuando quiso encontrarla en su propio dominio cultural, el occidental, creyó hallarla en el campesinado. El romanticismo literario, del cual participaba en buena medida el antropólogo con su anhelo de aventura, había retomado el ideal bondadoso de la vida rural frente a la insania de la vida urbana.

Esta imagen que opone vida rural a urbana, bien es sabido que hunde sus raíces muy atrás, ya en el mundo grecorromano al menos. Varrón, Columela, Virgilio, son nombres en ese itinerario. Columela, verbi gratia, adjudicaba la decadencia de Roma al abandono por el orden senatorial, entregado a los placeres urbanos, del cultivo de la tierra en manos de esclavos y libertos. Es un tema recurrente de toda la historia de las mentalidades. Las mentalidades hispanas nos proporcionan ya en el siglo XVI la célebre obra de Antonio de Guevara, "Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea", donde la idea motriz reza: "¡Oh cuántos discretos arán en los campos y cuantos nescios andan en los palacios! ¡Oh cuántos hombres de juicios delicados y de sesos reposados viven en las aldeas, y cuántos cortesanos rudos de ingenio y huecos de seso residen en la corte!" (Guevara, 1984:229-230). Opone Guevara la habilidad campesina a autoridad cortesana, pronunciándose a favor de la primera como lugar de la virtud. Ideal virtuoso y vida rústica están, en definitiva, estrechamente entrelazados.

Ahora bien, se ha señalado en diferentes ocasiones que el antropólogo al verse obligado a contrastar sus ideas "buensalvajistas", adquiridas previamente con la compilación de datos recogidos sobre el terreno, acaba por encontrarse con la figura del "malsalvaje". Napoleón Chagnon y Pierre Clastres verán en los yanomami amazónicos justo la figuración del salvaje violento, hobbeshiano, lo mismo que Colin Turnbull lo hallará entre los iks centroafricanos. Pero incluso aquellos que, como B. Malinowski, transmitieron una imagen bondadosa e ideal de sus estudiados,

manifestaron en privado, en sus diarios de campo, fobias y filias en igual proporción hacia los indígenas.

La polémica entre la bondad de lo no urbano, y en particular del campo, y la insania de las ciudades, y por ende de la civilización, tiene un momento sumamente significativo a fines del siglo XIX, en el momento en que industrialización y urbanización avanzan sin tregua. El debate literario plasmó aquella contradicción secular. En los sofisticados ambientes intelectuales parisinos se estaba cultivando la artificialidad plena, asimilada al máximo grado de la urbanidad civilizada. El novelista Joris-Karl Huysmans con su obra "*À rebours*" ha escandalizado al mundo parisino en la figura del protagonista, el caballero Des Esseintes, quien encerrado en su domicilio no quiere tener contacto alguno con nada que le suponga recordar la vida natural. Además, en otra de sus novelas —"*En rade*"— atacará expresamente al mundo de los campesinos, presentándolo plagado de mezquindades. En esta última novela, donde da rienda suelta a su odio anticampesino, los protagonistas buscan en el campo la paz ideal para tonificar sus nervios maltrechos por la vida urbana, y encuentran en cambio un mundo hostil, de rústicos que malhablan y traman de continuo en su contra. Al final la conclusión del anticampesino Huysmans es tajante: "Ellos me consuelan de abandonar esta miserable rada en donde estaba yo casi al abrigo —pensaba—, pués, canallas por canallas, prefiero, a pesar de todo, tratar a los más acerrados y más flexibles" (Huysmans, 1977:240). Es decir, a los parisinos.

Con la misma radicalidad contesta a Huysmans el también novelista finisecular José María Eça de Queiroz, en su obra "*La ciudad y las sierras*", donde narra la trayectoria de un noble portugués desde la refinadísima París hasta las sierras lusas. Desengañado de la vida urbana, el protagonista, este sí tonificado por la vida rural, podrá exclamar al despedirse de París, al contrario que el personaje central de Huysmans: "¡Adiós, y hasta nunca más! ¡Ya no volverás a cogerme en el barro de tus vicios ni en el polvo de tu vanidad! ¡Lo que tienes de bueno, que es tu genio elegante y claro, ya lo recibiré en la sierra, por correo! ¡Adiós!" (Eça, 1984:253). La confrontación literaria fin de siglo entre ciudadanos y ruralistas no es más que una pequeña expresión de un largo conflicto en las mentalidades, desde que se operara la división rural/urbano en épocas protohistóricas, y que llega hasta hoy mismo.

La antropología desde el momento que abandona su condición de ciencia de gabinete, y se ve impelida a salir al campo,

donde seres humanos vivos le proporcionarán su material de análisis, adopta una mirada hegemonícamente "buensalvajista", si bien trufada de tantas contradicciones, que acaban por devolver al antropólogo, en su condición de profesional urbano a la ciudad, como los protagonistas de las novelas de Huysmans. Las simpatías filocampesinas no pasaron en consecuencia del terreno acéptico de la ciencia, si bien durante cierto tiempo la "antropología aplicada", empeñada en encontrar la aplicabilidad de este conocimiento social, ha procurado llevar parte de sus conquistas teóricas al mundo rural, bajo la formulación de reformas sociales. Su éxito ha sido desigual.

## **2. LA COMUNIDAD RURAL: ENTRE LA "COMMUNITAS" Y LA CONFLICTUALIDAD SOCIAL**

Sin lugar a dudas los antropólogos que llegaron al Mediterráneo a partir del inicio de la descolonización de África y Oceanía, venían armados por toda una literatura previa que exaltaba la mediterraneidad como ideal de vida rústica. Son los términos y el horizonte tras los cuales arriban antropólogos, literatos y viajeros siguiendo los pasos de antecesores como el diletante Gerald Brenan. Brenan tras terminar la primera guerra mundial, opta por el Mediterráneo para completar su formación, siguiendo las pautas tradicionales de la burguesía británica: "Antes de decidir lo que iba a hacer —dirá—, deseaba pasar unos años leyendo los libros que había reunido, inmerso en el modo de vida mediterráneo" (Brenan, 1984:6). Brenan asentado en el campo andaluz desde los años veinte, quiso ver en los pequeños pueblos abancalados de la montaña penibética el ideal griego, de polis, donde la transición entre el gobierno urbano y la vida rural se operaba con suavidad y armonía. El modelo de Brenan, difundido literariamente entre el público anglosajón, tuvo en buena lógica que influir en la mirada antropológica sobre un Mediterráneo, que aparecía ahora idealizado en su pobreza económica e incluso en su parálisis histórica. Brenan, por demás, poseía un modelo narrativo a medio camino entre la literatura de viajes y el relato etnográfico, muy adecuado para influir en varios sectores de la vida intelectual.

Se buscaron lugares de estudio fundamentalmente agradables, por lo general pequeños pueblos o todo lo más agrocidades de mediano tamaño. El investigador incluso eludió conscien-

temente aquellos temas que pudiesen resultar broncos en su relación con la comunidad o con el Estado que los acogía. Julián Pitt-Rivers, que acudiera a España con imágenes orientalizantes muy formadas, tras una estancia como preceptor colonial del rey de Irak, pronto vislumbró que eran los anarquistas del campo andaluz los sujetos históricos que más le podían interesar para su estudio de campo. Pero por razones evidentes, relativas a la situación política dictatorial que a fines de los años cincuenta se vivía en España, abandonó este empeño, consagrándose al estudio de las relaciones sociales posibles y visibles, en su celebrado estudio sobre Grazalema (Pitt-Rivers, 1993). El mismo Pitt-Rivers ha subrayado la raíz epistemológica del encuentro entre el mediterraneísmo dieciochesco y la moderna antropología, retomando una idea de Lévi-Strauss: "La función antigua de los estudios clásicos era la misma que la de la antropología actual: es decir permitir tomar distancias hacia su propia sociedad. Se desplaza también en el tiempo y el espacio, porque el anacronismo no es más que la versión temporal del etnocentrismo. La elección del Mediterráneo como terreno antropológico permite encarar los dos problemas a la vez y aclarar la relación entre los dos" (Pitt-Rivers, 1986:7). El Mediterráneo ruralizado permite pensar nuestra propia sociedad en profundidad, en sus dimensiones espacial y temporal.

Muchos antropólogos extranjeros han manifestado en prólogos y epílogos de sus monografías lo agradable de su experiencia de campo en España, reafirmando ese horizonte de equilibrio campestre preformado literariamente en las mentalidades. El horizonte teórico "buencampesinista" en el mundo de la antropología social hemos de buscarlo en Robert Redfield, quien tras sus estudios en el campo mexicano, defendió que la comunidad rural poseía una unidad, una estabilidad y una identidad internas que superaban las fisiones de clase, presentes en las sociedades urbanas. "La sociedad folk es una sociedad aislada", dirá Redfield, con toda la relatividad que el término "aislado" pueda connotar. Además, "los miembros de una sociedad 'folk' se dan perfecta cuenta que pertenecen a un solo grupo" (Redfield, 1978:43). Esta conciencia de diferencialidad distinguiría las sociedades campesinas tradicionales de las sociedades urbanas modernas, constituidas por agregados sociales indiferenciados. Las ideas de Redfield fueron ampliamente combatidas en los años setenta, al considerarse que ponían excesivamente el acento en la identidad, unicidad y aislamiento de las sociedades rurales frente a las urbanas.

Hoy sabemos que la comunidad rural en su actual figuración

como municipio es un producto directo de las revoluciones contemporáneas, principando por la revolución francesa de 1789. B.Hervieu ha señalado que antes de la revolución la parroquia constituía la unidad administrativa básica, y que tras aquélla el municipio pasará a suplantarla. En el pensamiento político liberal el municipio tomará la forma de pilar "natural" de la sociedad. De esta forma en casi todas las rebeliones campesinas el ayuntamiento, una vez eliminadas las jurisdicciones administrativas y políticas del "ancien régime", será el objeto fundamental de conflicto por el poder en la vida rural. Aún hoy día en un país tan altamente urbanizado como Francia, los municipios, incluso los más pequeños, siguen constituyendo un eslabón fundamental de la vida política nacional, donde conservan su influencia<sup>2</sup>. La trayectoria de los políticos nacionales, inclusive de los más relevantes, suele iniciarse en cualquiera de los treinta y ocho mil municipios de Francia, y no se desliga nunca de los mismos, aunque se alcancen las más altas magistraturas del Estado. Es el referente político y vital obligado a la Francia "profunda".

El antropólogo no parte en su acercamiento al trabajo sobre el terreno de grandes paradigmas teóricos explicativos, o al menos debe contrastarlos con su propia experiencia de campo, personal e intransferible. De ahí que vea antes la identidad comunal campesina, interior, que la red social existente en torno al mundo rural, exterior, que ha llevado hoy a asegurar a algún ruralista no antropólogo, que la vida urbana posmoderna es una vida social desagregada, en la medida que buena parte de la vida social ya no se hace en la misma localidad donde se reside.

Un ejemplo de visión prístina de la vida rural comunal con sus agregados sociales y culturales identitarios, es la obra monográfica de C.Lisón "Belmonte de los Caballeros". El autor subraya allí la noción de "pueblo" como categoría antropológica. Para el autor no son tanto las instituciones políticas y el medio físico, como el cuerpo de tradiciones, convenciones, opiniones, normas de conducta, relaciones sociales, etc. quienes dan lugar a los patrones culturales de la comunidad, del "pueblo"(Lisón,1983:18). Ese es el discurso antropológico social, aquel que ve en lo rural el

---

<sup>2</sup> Vid la situación actual del municipio rural francés en los informes periodísticos, "Les petits communes rurales veulent préserver leur influence politique" y "Maire, une fonction mise en examen" ("Le Monde", 7 de junio de 1995, pp.6 y 13). De ellos se extrae la pérdida de prestigio social de los alcaldes franceses, aún manteniéndose la influencia política de los ayuntamientos.



“locus” de conformación de la vida cultural y social, donde se generan identidades conclusivas, y que por su tamaño demográfico limitado, puede servir al antropólogo para medir sus presupuestos con la experiencia directa obtenida en el trabajo de campo.

Estas relaciones, además, hoy día comienzan a contemplarse bajo inopinadas perspectivas, tales como la sustitución de los vínculos de solidaridad, prevalecientes durante mucho tiempo en los estudios de antropología agraria, por los de hostilidad. David Gilmore ha trabajado en esta perspectiva, ofreciendo una visión de la hostilidad en los pueblos andaluces, a través del cotilleo y las fiestas, que considera un factor de cohesión social (Gilmore, 1987).

### 3. VISIBILIDAD DE LAS RELACIONES CAMPESINAS

Sin lugar a dudas al antropólogo le interesa el campo por cuanto le permite captar las relaciones sociales en conexión con la cultura simbólica. Difícilmente le ha interesado el mundo agrario en sí mismo, en sus componentes energéticos, productivos, tecnológicos, etc. Incluso estos últimos los ha dejado reducidos a los ámbitos periféricos de la “cultura material” o la “etnotecnología”.

La primera fijación de la cultura campesina por la etnografía, ya en el movimiento de estudios folcloristas iniciado a tenor del romanticismo estético, ha sido como cultura “folk”, tal que señalamos a propósito de R.Redfield. Es decir reificando en el tiempo y en el espacio algunos de los rasgos formales más sobresalientes de la vida rural. Este movimiento conservacionista y pasadista surgía como contestación a la distorsión social provocada por la modernidad en las ciudades. Las colectas de canciones, vestidos, tradiciones, juegos, etc. nutrieron esta corriente esencialmente nostálgica y antiurbana.

De otro lado, la ritología agraria del primer catedrático de antropología que hubo en el mundo académico, Sir James Frazer, trajo consigo la sustancialización mitológica del vínculo con la tierra. Los campesinos intemporales aparecían como los portadores de los valores agrarios rito y mitológicos (G. Alcántud, 1992); en esa óptica serían los transmisores esenciales de culturas arcaicas prehistóricas, basadas en cultos a la fecundidad natural. La misma interpretación de fondo será desarrollada por otros etnólogos, como E. Wastermark. Este en sus estudios sobre el Marruecos colonial, a pesar de diferir respecto a Frazer en lo que se refiere

al grosor temporal de las costumbres agrarias no islámicas presentes en aquél país, que él limita al horizonte romano, asocia el mundo campesino a un factor de estabilidad antropológica, por encima de vaivenes históricos como la aparición del Islam (Was-termark, 1935).

El museo ha sido el terreno propicio para la reificación de la cultura, inclusive la agraria. Los museólogos y etnólogos franceses han hecho notar lo llamativo de que al Muséo Nacional de Artes y Tradiciones Populares, consagrado en su integridad a la cultura campesina francesa, tenga detrás un país con sólo un cinco por ciento de población campesina, donde la representación objetual de los campesinos es casi un paradigma del horizonte perdido, preñado de nostalgia. El MATP parisino surgido como la sección nacional del Museo de Trocadero, llegó a significar para la población urbana el único referente agrario, ubicado además en un lugar asilvestrado, el bois de Boulogne, cercano a los invernaderos municipales de París, otro ineludible referente agrario en el corazón metropolitano. En el conjunto de la profesión antropológica los estudiosos del mundo rural interior no recibieron, sin embargo, una atención y un reconocimiento tan señalados como los antropólogos consagrados a las sociedades exóticas. Todo ello a pesar de que A. Van Gennep, recreador del método folclorista en Francia, quiso sacar la visión del mundo rural de su carácter "folk" para situarlo en la lógica social (Van Gennep, 1980:6). La contradicción es plena: el campesino en cuanto "folk" sigue siendo central en las mentalidades, mientras que en cuanto sujeto histórico y antropológico tiende a estar ubicado en la periferia.

Empero, al margen de la reificación intelectual y objetual producida por el movimiento folclorista y sus anexos subrayando el carácter pasadista y nostálgico de la cultura campesina, la antropología social británica y norteamericana fundamentalmente, han hecho *visibles* relaciones sociales y culturales existentes en el mundo campesino de gran significación para comprender las sociedades urbanas mismas. Algunas de estas visibilidades extraídas del mundo rural, extrapolables al conjunto de la teoría antropológica son: el honor como ethos rural; el patronazgo y el compadrazgo como vínculos sociales; las clases de edad y el sexo como elementos axiológicos de agregación y desagregación social: la cognición y semantividad campesinas.

Julian Pitt-Rivers, John Campbell y Raymond Jamous, son tres de los autores que desde diversos lugares del Mediterráneo pusieron en circulación el concepto de honor, tal que mecanismo de

nivelación social pragmática en el terreno moral, frente a las desigualdades sociales. La virtud, según Pitt-Rivers, en el mecanismo del honor acabó por situarse antes que la precedencia social. Pitt-Rivers lo estudió en Andalucía, Campbell en Grecia y Jamous en el Rif marroquí. Para un autor como Anton Blok, el honor es una categoría antropológica cuasibíblica asociada al mundo pastoril mediterráneo (Blok, 1981). De hecho tres son los soportes del honor: la sexualidad femenina, el ganado y la tierra. El honor en la montaña rifeña está íntimamente unido a la propiedad sobre la tierra; el acceso a la tierra define la vida tribal, en la cual el honor mismo cristaliza el vínculo social y simbólico entre linaje y posesión territorial (Jamous, 1981). En diversos grados, y dependiendo del medio económico en que se viva, el honor incardina y organiza lógicamente estos tres vectores.

Frente a la categoría *ethos* del honor se han enarbolado casos extraídos igualmente del mundo rural moderno, en los que este no posee significación alguna. De ahí que la crítica radical al concepto de honor, y su vínculo, por ejemplo, con la posesión de tierra, haya traído consigo su eliminación del panorama de ciertas antropologías, de corte más o menos marxiano.

Las clases de edad y las generaciones tienen una especial significación en el mundo rural, donde al decir de Louis Aragon un siglo es igual al siguiente. El marcador de la sucesión temporal serían los hombres y mujeres en sus edades. Más en concreto, según comprobó Lucien Lévi-Strauss, en el hecho de detentar el poder político municipal se explican las sucesiones generacionales. Las clases de edad, como las llamó G. Balandier, permitieron la alternancia de las generaciones en las sociedades rurales tradicionales de África. Esto mismo puede observarse en la vida rural mediterránea. Carmelo Lisón considera que la "edad es un importante elemento en el sistema comunitario de relaciones". En función de esta significancia las generaciones se pueden dividir en "generación en declive", "generación controladora" y "generación emergente", cada una de ellas relacionada con los acontecimientos del pasado —guerra civil y postguerra en el caso español—, y con el ejercicio de la autoridad civil y política (Lisón, 1983:196). El mundo rural hace más visibles las edades de la vida y su rol en la acción social que la sociedad urbana. La edad confiere autoridad moral y social, mientras que en la vida urbana contemporánea justo suele ocurrir a la inversa, la juventud es fuente privilegiada de autoridad. La autoridad etaria, en definitiva, es un constituyente esencial del *ethos* colectivo rural.

Los espacios de la sexualidad vivida como categoría adjetiva o género, tienen un especial relieve en la vida rural. Martine Segalen estudió la relación hombre/mujer en la sociedad rural bretona, concluyendo que la vida social de la pareja agraria tradicional circulaba en compartimentos estancos. Sólo en las ocasiones ritualmente importantes, la pareja rural tradicional "aparecía" junta. Estos dos espacios han quedado delimitados por una feminización y/o masculinización muy marcados de toda la vida social y económica, desde los círculos de relaciones sociales, hasta la ubicación en la vida religiosa, y muy señaladamente en el ámbito de la producción económica, con la distribución de tareas "femeninas" y "masculinas". La extensión al mundo animal de esa división sexuada trajo consigo su propia segregación imaginaria. Por ejemplo, las gallinas de corral pertenecen tradicionalmente al ámbito de la feminidad, mientras los gallos de pelea al de la masculinidad. Asimismo los espacios de la casa quedaron connotados de sexualidad.

El patronazgo y el compadrazgo son otros de los vínculos más visibles a la mirada del antropólogo social en el medio rural. Una importante sección de la antropología se ha consagrado a su estudio, vinculándolos al mundo mediterráneo y al latinoamericano. El patronazgo figura como la relación vertical y diádica, entre un patrón y un cliente, que se prestan auxilio económico y social, y fidelidad respectiva, todo ello en un marco moral pragmático, de luchas por la supervivencia y el acceso a los recursos, no sancionado por las leyes, que tienden a ser formalmente igualitarias. El patronazgo, en retroceso en la relaciones interclasistas del mundo rural, sigue siendo importante en el interior de las clases. El compadrazgo es preferentemente una relación horizontal entre iguales campesinos —aunque también puede serlo vertical entre desiguales, reforzando los lazos del patronazgo—, sancionada por los ritos de paso —bautizos, bodas, etc.—, y que obliga a los contrayentes a prestarse ayuda mútua. El compadrazgo puede ser esencial para la supervivencia social y económica de la familia campesina. El patronazgo lo es para la reproducción y estabilidad de la sociedad campesina en su conjunto. El patrono frecuentemente suele liderar la "communitas" campesina, e intermediar frente a fuerzas anónimas como el Estado.

Otros interrogantes se ofrecen al antropólogo en relación al mundo rural. Así, por ejemplo, H. Driessen cuando llega a la Baja Andalucía, zona demográfica de agrupamientos agrouurbanos o agrociudades, de un tamaño medio que van desde los 15.000 hasta los 50.000 habitantes, se pregunta, procediendo de un medio

de poblamiento humano disperso e intenso como Holanda, por qué los andaluces se agrupan en grandes unidades urbanas, dejando entre éstas superficies enormes consagradas sólo al cultivo o a la ganadería. Con A. Blok, que estudia el mismo fenómeno en Sicilia, halla explicaciones diversas: bandidaje y búsqueda de seguridad, tradición histórica, medio geográfico de cultivos de secano, etc. (Blok, Driessen, 1989). En cualquier caso, podemos poner en relación la estabilidad del latifundio con la estabilidad de los núcleos demográficos que le sirven de soporte humano. Un modelo de agrupamiento y sistema económico integral, donde el contacto entre lo urbano y lo no urbano se realiza a través del "ruedo", área circundante a la población, formada por propiedades pequeñas y medias de cultivos diversificados, precedente al área de los latifundios, asociados imaginariamente al "campo". El "ruedo" sería el lugar de paseo, de ubicación de la ermita, etc.; en definitiva, un espacio muy humanizado (Driessen, 1981).

Pero lo que llama la atención de H. Driessen, además, es que en estos agrupamientos agrarios se desarrolla una vida social con maneras urbanas. Los códigos cortesés entre las clases permiten un refinamiento en los contactos socioculturales, en evitación de los conflictos abiertos provocados por la distancia social. Entre los labradores medianos de las zonas de regadío, tradicionalmente también se cultivaron actitudes urbanas, a través del aprendizaje, por ejemplo, de la música de piano, o de la práctica del viaje. La figura del literato Federico García Lorca, nacido en un medio de labradores ricos en la vega de Granada, es prototípica de quien accede al refinamiento cultural desde el mundo rural; lo que quedará reflejado y presente en casi toda su producción.

En el caso extremo de la vida rural, sea el campo gallego fundado en el minifundio, ni siquiera es la parroquia el centro social rural sino la casa familiar. La casa gallega organiza la vida social, económica y simbólica; la aldea y la parroquia aparecen sobre todo como una agregación de casas. "La casa —señala el profesor Lisón—, además de la unidad residencial, el núcleo de derechos y deberes y la unidad productora y de consumo, es una condensación de valores. Proporciona la base para una dicotomización moral: lo interno y lo externo a ella" (Lisón, 1981:102). La casa rural es en este medio el eje axiológico de la vida social, económica y simbólica.

La percepción paisajística, no tanto como una categoría estética, sino humana y económica, es asunto harto importante, sobre todo en las zonas de minifundio, donde los límites, los cultivos, los signos que emite el paisaje rural, son elementales para la ac-

ción diaria. Aquí, al contrario de lo que ocurre en las agrocidades, la vida no adquiere connotaciones cuasiurbanas, en ocasiones ni siquiera municipales. La parroquia, como unidad administrativa es previa al municipio, y mantiene arraigado al campesino a la tierra. Fernández de Rota ha estudiado la percepción del paisaje de los campesinos gallegos, como sustancialmente diferente de quien mira los campos desde su visión urbana.

La interiorización del espacio entre los campesinos del sur de Marruecos ha permitido la identificación del terreno agrario como una "onomástica", donde se cruzarían psicológicamente la experiencia cognitiva temporal y espacial de la herencia de la tierra. Esta percepción se encabalaría con la creencia religiosa de que toda la tierra "pertenece a Dios". De tal forma no sería posible teóricamente enajenar la tierra mediante su venta en el mercado, pues su propiedad dependería bien al linaje bien a Dios. Sin embargo, en la práctica existiría una lógica social de transgresión muy extendida, según la cual "el heredero de una casa o de un campo los confía a un tercero contra una suma de dinero por una duración determinada" (Boughali, 1988:91). Percepción, tierra, linaje y religión, aparecen, por tanto, íntimamente imbricados como una "onomástica". El mercado de la tierra da un rodeo para evitar esta "onomástica". Sirva de ejemplo para indicar la complejidad antropológica existente entre mentalidades y producción respecto a la tierra.

Hemos hablado de visibilidades provocadas por la vida rural, y hemos comprobado que estas difieren a los ojos del antropólogo sustancialmente, dependiendo del medio en el cual lleve a efecto su trabajo de campo. El antropólogo, como buen rousseauiano, tal que pretendía Lévi-Strauss, donde se siente en auténtica comunión intelectual es en el campo, allí percibe la diferencia con la vida urbana de la que procede, y a la que ineluctablemente volverá, y aquella identidad perdida e imposible a la que anhela volver, como Rousseau al estado de inocencia irrecuperable. Es la presencia consciente de esa disociación sin vuelta atrás.

#### **4. NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE EL CAMPO DESDE LA ANTROPOLOGIA: ECONOMIA ORGANICA Y TECNOLOGIA**

La crisis ecológica, junto a la evolución reciente de las corrientes que proceden del materialismo histórico, ha generado

en la actualidad una suerte de antropología preocupada por la organicidad y coherencia social, cultural y económica de las agriculturas tradicionales. En ocasiones se ha señalado la vuelta a emerger del "buen campesino", ahora revalorado tras la anterior consideración subalterna respecto al proletariado industrial, que el marxismo-leninismo en casi todas sus variantes, si exceptuamos el maoísmo, realizó.

Una de las expresiones más elaboradas, que permitiría la revisión de la antropología marxista del campesinado, pudieramos encontrarla en la obra del historiador social E. T. Thompson, quien definió la economía preindustrial y precapitalista como una "economía moral", regulada optimamente por el "precio razonable". Este se obtendría de la concurrencia de los campesinos y compradores en el mercado agrario, donde la relación "vis-à-vis" marcaba el devenir de la mercancía, evitando los excesos en los precios, siempre conducentes a crisis sociales.

La segunda ley de la termodinámica, la entropía<sup>3</sup>, aplicada a las ciencias sociales reproduce la ilusión, establecida por Comte, de hacer de la antropología una conjunción completa de ciencia natural y ciencia moral: "La sociología —decía Comte— puede ser concebida con facilidad absorbiendo, a título de preámbulo, a la biología y a título de conclusión a la moral. Cuando el término "antropología" sea más y mejor utilizado, será preferible para este objetivo" (Comte, 1982:107). Esta utopía teórica establecida ya en 1852 por Augusto Comte, se repite en la actualidad tras haberse extendido entre agraristas y antropólogos la opción por la explicación termodinámica. La entropía como sistema de retroalimentación y equilibrio de la economía campesina es concebido como una particular y armónica relación entre la adecuación humana tradicional y el medio natural. Esta suerte de equilibrio estaría basado en términos generales en la bondad de la agricultura tradicional, y en particular en la diversidad de la especies cultivadas, en la reutilización de materiales y en la tecnología adecuada a la energía humana, en la interacción entre cultivos y complejo silvestre, y finalmente en el equilibrio biológico (Altieri, 1982:346). La agricultura tradicional ofrecería, pues, equilibrio ante todo, frente a la agricultura moderna generadora de desequilibrios humanos y ecológicos. La cognición campesina, según los antropólogos agroecoló-

---

<sup>3</sup> "La segunda ley de la termodinámica(...) estipula que al cambiar de forma, la energía pasa de una forma superior a una forma inferior de organización" (Gilmore, 1987). Esta energía es una descendente, o negativa, y otra ascendente, o positiva. El resultado es el equilibrio dinámico, no estático.

gos se adecuó históricamente, a la supervivencia y reproducción social del campesino, de su familia inmediata y de su comunidad.

En cualquier caso, en nuestra opinión (G. Alcantud, 1995), el diálogo con la naturaleza no es solo cognitivo, como pretenden los agroecólogos, es también estructural. Las herramientas de labranza, por ejemplo, en el nivel tipológico, mantienen en muchas ocasiones sus formas tradicionales, producidas y controladas tradicionalmente por los herreros atendiendo a las demandas de los campesinos, frente a las estandarizadas de fabricación industrial. Esto ocurre por el diálogo estructural interno entre materia y tipología. También los cambios en los cultivos parecen responder a una lógica propia, donde se interrelacionan necesidades dinerarias del campesino y auto-subsistencia, no sólo esta última. De ahí, que yo prefiera la noción de "economía moral", trazada por Thompson, sobre la de economía orgánica, porque traslada el acento al mercado, como eje de la producción agraria, más que a la autosubsistencia alimentaria.

En cualquier caso, el valor y excitación intelectual de la ecología en sus aplicaciones antropológicas reside en su carácter compulsivo frente a la antropología tradicional de fundamento simbólico: "Los antropólogos han intentado la investigación de las actividades prácticas como aspectos secundarios de la investigación de los sistemas cognitivos, perpetuando una tendencia a considerar, la cultura, como distinta y ampliamente autónoma con relación a la producción" (Toledo, 1992:212). El futuro de los estudios sobre el campesinado desde la antropología reside ahí, en ese religar materia y cognición, ahora bien observando cada estructura en su condición propia, autónoma, en diálogo interno, y huyendo de los horizontes utopistas del fisismo social comtiano, y del "buensalvismo", mutado en "buencampesinismo". Se trata de superar la antinomia entre desorden natural y orden simbólico, expresado literariamente por Luis Aragón en "El sueño del campesino".

## **5. CODA: EL CAMPO, BUENO PARA COMER, BUENO PARA PENSAR**

La ambigüedad semántica del "campo" para el antropólogo, indicando a la vez su objeto de estudio y su método<sup>4</sup>, nos permite

---

<sup>4</sup> El factor distintivo del método antropológico es el trabajo de campo, o sea la recolección directa y personal del investigador de los datos, en base a la observación e interrogación personal de los sujetos, frecuentemente "primitivos" o campesinos.



realizar algunos excursos y paralelos entre el trabajo productivo del campesino observado y su propia aproximación científica a la sociedad rural. Ambas acciones son "culture" en la doble acepción de la lengua francesa: cultivo y cultura. El antropólogo está más próximo a su objeto de estudio posiblemente que cualquier otra ciencia social, ya que buscando la empatía con el objeto analítico, acaba por sumirse en los mecanismos de la alteridad, en este caso el campesino en toda su significación humana. El ejercicio de su escritura es un surco de arado de donde extrae la veracidad histórica, social y cultural.

La antropología social es un ejercicio de hermenéutica cultural, de significación especulativa, a partir de una semiología construida sobre la información etnográfica recogida directamente y de primera mano sobre el terreno (Lisón, 1983:157-159). De ahí que como recomendaba B. Malinowski, trabajo de campo y teorización deban correr paralelos; el investigador está elaborando continuas hipótesis teóricas en su trabajo etnográfico, con las que avanza nuevas perspectivas. "Se comprenderá entonces que el trabajo de campo es un combate difícil y constante para llegar a captar qué es una institución legal o económica; cómo la mitología integra formas de comportamiento y cómo se relaciona con la magia y con el trabajo práctico" (Malinowski, 1977:339). Es esta orientación simbolista o culturalista la que ha orientado los estudios sobre antropología social, y definido su franja epistemológica como saber científico. El mismo Malinowski al enfrentarse a asunto de la tierra entre los trobriandeses melanesios observa, por ejemplo, las dificultades de hablar de "propiedad", precisamente por las diferencias de codificación simbólica: "En los inicios de mi trabajo de campo —dirá—, llegué a comprender que la propiedad no era en modo alguno un 'hecho claro' y que, para comprender cómo se apropia la tierra, se tiene que saber ante todo cómo se utiliza y por qué se valora. Pero todavía estaba preso en la burda oposición entre lo 'individual' y lo 'comunitario'; seguía creyendo en el dogma del clan y hablaba con soltura de que el 'clan era el verdadero propietario de la tierra', sin entender adecuadamente lo que quería decir con 'clan', 'propietario' o 'tierra'" (Malinowski, 1977:340). La polisemia de los hechos, natural a la interpretación antropológica, lleva implícita la simbólica semiológica, donde los hechos no son cosificaciones sino significaciones culturales.

Dejando de lado la vieja polémica antropológica entre idealismo y materialismo, podemos ensayar la síntesis: la tierra, el mun-

do agrario, sirve para producir, para comer<sup>5</sup>, y también para significar, para pensar, acaso nuestra propia sociedad, rurbanizada y urbanizada, escindida del campo. El antropólogo está continuamente midiéndose en esa tensión interpretativa y representacional.

## REFERENCIAS

- ALTIERI, Miguel A. "¿Por qué estudiar la agricultura tradicional?". In: González Alcantud, J. A./González de Molina, M. *La tierra: mitos, ritos y realidades*. Barcelona, Anthropos, 1992: 332-350.
- BOUGHALI, Mohamed. *La representation de l'espace chez le marocain illettre*. Casablanca, Afrique/Orient, 1988.
- BLOK, Anton. "Rams and Billy-Goats: A Key to the Mediterranean Code of Honour". In: *Man*, 1981, 16, pp. 427-439.
- BLOK, Anton/DRIESSEN, Henk. "Las agrocidades mediterráneas como forma de dominio cultural: los casos de Sicilia y Andalucía". In: F.López-Casero (ed.). *La agrocidad mediterránea*. Madrid, Ministerio de Agricultura, 1989, pp. 87-111.
- BRENAN, Gerald. *Al Sur de Granada*. Madrid, Siglo XXI, 1984, 9ª.
- COMTE, Augusto. *Catecismo positivista*. Madrid, Editora Nacional, 1982.
- DRIESSEN, Henk. *Agro-town and urban ethos in Andalusia*. Nijmegen, Katholieke Universiteit, 1981.
- EÇA DE QUEIROZ, José María. *La ciudad y las sierras*. Barcelona, Bruguera, 1984.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A. *Antropología de un viejo paisaje gallego*. Madrid, Siglo XXI, 1984.
- GILMORE, David. *Aggression and Community. Paradoxes of Andalusian Culture*. New Haven, Yale Univ. Press, 1987 (Trad. Diputación de Granada, 1995).
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A./GONZÁLEZ DE MOLINA, M. (Eds.). *La tierra: mitos, ritos y realidades*. Barcelona, Anthropos, 1992.

---

<sup>5</sup> En sus versiones más extremas, M. Harris sostiene que los alimentos, el cerdo por ejemplo, son buenos antropológicamente para darnos las claves del núcleo ecológico —"son buenos para comer"—. De otra parte, Lévi-Strauss sostiene que son buenos para darnos las claves rito y mitológicas de la cultura humana —"son buenos para pensar"—.

- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. "Cultivos y herramientas. Antropografías campesinas de la economía moral mediterránea". In: Revista de Antropología Social, Universidad Complutense, núm. 4, 1995.
- GUEVARA, Antonio de. *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea*. Madrid, Cátedra, 1984.
- HERVIEU, Bertrand. "Le pouvoir au village": difficultés et perspectives d'une recherche". In: Études rurales, 1976, 63-64, pp. 15-30.
- HUYSMANS, Joris-Karl. *En rada*. Madrid, C. A. H., 1984.
- JAMOUS, Raymond. *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. París, Maison des Sciences de l'Homme, 1981.
- LÉVI-STRAUSS, Lucien. "Pouvoir municipal et parenté dans un village bourguignon". In: Annales, E. S. C., 30e.année, n° 1, 1975, pp. 149-160.
- LISON TOLOSANA, Carmelo. *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in an Aragonese Community*. Princenton Univ. Press, 1983.
- LISON TOLOSANA, Carmelo. *Antropología social y hermenéutica*. Madrid, FCE, 1983.
- LISON, TOLOSANA, Carmelo. "Aspectos de la estructura simbólico-moral de la aldea gallega". In: Perfiles simbólicos-morales de la cultura gallega. Madrid, Akal, 1981, pp. 99-124.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand*. Barcelona, Lábor, 1977.
- PITT-RIVERS, Julián. "Anthropologie méditerranéenne". In: Pitt-Rivers, J. et Kayser, B. Les sociétés rurales de la Méditerranée. Aix-en-Provence, Edisud, 1986:5-13.
- PITT-RIVERS, Julián. *Grazalema*. Madrid, Alianza, 1990.
- PITT-RIVERS, Julián. "La historia soplada". Entrevista por José Antonio G. Alcantud. In: Fundamentos de Antropología, n° 2, 1993.
- REDFIELD, Robert. *El mundo primitivo y sus transformaciones*. México, FCE, 1966, 2ª.
- REDFIELD, Robert. "La sociedad folk". In: G. Magrassi y M. M. Rocca. Introducción al folklore. B. Aires, CEAL, 1978, pp. 37-64.
- SEGALEN, Martine. *Mari et femme dans la société paysanne*. París, Flammarion, 1985.
- TOLEDO, Víctor M. "La racionalidad de la producción campesina". In: E. Sevilla/M. González de Molina (eds.). Ecología, campesinado e historia. Madrid, la Piqueta, 1992:197-218.

- THOMSON, Edward T. *Costumbres en común*. Barcelona, Crítica, 1995.
- VAN GENNEP, Arnold. *Coutumes et croyances populaires en France*. Paris, Le Chemin Vert, 1980.
- WESTERMARCK, Edward. *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*. Paris, Payot, 1935.