

ANTROPOLOGÍA: ¿MIRAR O VER?

José Luis Anta Félez

I.

Este artículo es una provocación. Como profesor del Área de Antropología Social de la Universidad de Jaén, por un lado, y por ser el primer antropólogo profesional que se establece en la provincia, por otro, me siento en la obligación de aclarar ciertos conceptos que justifiquen la necesidad de desarrollar esta disciplina en la provincia de Jaén, así como acabar con ciertos errores que se han venido repitiendo desde hace algunos años, mostrando que la antropología tiene un enorme potencial y que puede integrarse perfectamente junto con otras ciencias sociales y humanas ya presentes, a la vez que llegar a detectar los niveles de identidad (qué somos), como ya ocurre con una buena parte de la historia, geografía, sociología y economía que se hace en la Universidad de Jaén y en otras Instituciones públicas y privadas.

Así, pues, en este trabajo planteo tres grandes bloques de reflexión, todos ellos han sido escritos pensando en un lector no-antropólogo, inquieto por tener más información: uno, en donde se plantea mi visión de esta disciplina, poniendo ejemplos muy variados y de diferentes contextos, con la finalidad de que el lector observe la profundidad conceptual (epistemológica) con la que se intenta trabajar. Un segundo bloque, evalúa críticamente la antropología en la provincia de Jaén, sin poner ejemplos concretos, ya que podrían herir ciertas sensibilidades, con lo que se pretende afrontar el futuro de una manera ciertamente sana, positiva, pero sin desconocer el mapa heredado en el que nos hemos de mover. En cierta medida, lo que he pretendido es llamar la atención —casi con toda seguridad de forma exagerada—, rompiendo con el tabú de que un buen número de investigadores locales son intocables y, consecuentemente, humanizando el mito del sabio que esconde tras de sí tanto Poder, ya que sólo una discusión crítica y continuada puede situarnos más cerca de las realidades, múltiples y variadas, en las que nos movemos. El último bloque tiene un cierto tono de justificación, ya que este trabajo se incluye en una Revista que tiene como principal virtud promocionar “otros” estudios sobre Sierra Mágina, era lógico, pues, que algo se dijera sobre esta zona; de hecho, yo he realizado un breve trabajo de campo en uno de los municipios (Cárcheles) incluidos en Sierra Mágina y he podido constatar ciertas

realidades que merecen un comentario más o menos extenso, además de llegar a una conclusión que no por general pueda ser válida para esta zona. En última instancia se trata de una “comarca” donde se dan una serie “especial” de condiciones que permiten muchas conclusiones de las cuales están aún lejos otras zonas de la provincia de Jaén, ya sea porque hay un colectivo donde mucha gente joven está trabajando con mucho entusiasmo, ya sea porque hay un buen número de investigaciones ya publicadas, o, simplemente, porque el grado de conciencia socio-cultural de sus habitantes está en alza. En cualquier caso, es un lugar como otro cualquiera para empezar a trabajar, si las condiciones, además, acompañan, mejor que mejor.

II.

Cuando era estudiante de antropología (americana) en la facultad de Geografía e Historia, en la Universidad Complutense de Madrid, los alumnos de último año solíamos bromear diciendo que “antropólogo es aquél que se dedica a la antropología” —frase que creo se le atribuye a Sol Tax—. Por otro lado, era común oír comentar que uno podía diferenciar un texto de antropología de cualquier otro, perteneciente a alguna disciplina afín, pero aún así no sabíamos qué era antropología. De hecho, la antropología parece resistirse a una definición que cierre su espectro de actuación en una sola “cosa”. En aquellos años de estudiante universitario la influencia del *culturalismo*, en cuanto que la cultura sería la esencia de la definición de antropología, se veía constantemente criticada por los *materialistas*. No se puede olvidar que en aquel departamento de antropología americana la arqueología era la reina de las ciencias y, consecuentemente, lo material era prioritario. Así, pues, la normal resistencia de la propia disciplina a encasillarse se veía, en contextos como aquél, en un debate entre los amantes de los trozos de cerámica y los antropólogos sociales. Estos últimos ciertamente influidos, aún a mediados de la década de los 80, por el estructuralismo francés. Por ello, de siempre me ha sido difícil suscribirme a una única antropología, con una única definición, lo que se ha visto confirmado con el paso de los años al observar la heterogeneidad de aquéllos que a “esto” nos dedicamos. En aquella frase estudiantil e ingenua (“el antropólogo es aquél...”) se concentraba mucha más realidad de la que en un principio parece esconder, de hecho, yo soy antropólogo porque me dedico a realizar antropología, y aunque no sepamos bien qué es, los que me rodean reconocen lo que hago como antropología y, consecuentemente, a mí como antropólogo (y viceversa).

Un celebre artículo de Clifford Geertz empieza diciendo: “Una de las ventajas de la antropología como empresa académica es que nadie, ni siquiera sus mismos profesionales, sabe exactamente lo que es” (Geertz, 1986). Lo que resulta,

a todas luces, una ironía cargada de un cierto cinismo. De hecho, ha sido este mismo autor quien más celo ha puesto en que se hagan contextualizaciones más precisas sobre el qué y el para qué de la antropología. Un libro suyo ha sido el detonante que ha encendido la mecha de la desmitificación del trabajo antropológico (Geertz, 1989), hasta el punto de que es indudable el paso que supone un antes de Geertz y un después (este antropólogo ha sido muy duramente contestado por Llobera, 1990). Cómo ha sido en otros países no lo sé muy bien; aunque me consta que en Francia obvian el discurso pragmático anglosajón, que en Estados Unidos tienden a no tener en cuenta aquello que no está escrito en inglés o que en América Latina las corrientes marxistas han calado hondo. Aún así, la antropología con la que yo he convivido tiene un sesgo que se definiría por lo variopinto de las adscripciones, problema al que tampoco veo una fácil solución. En cualquier caso, que los antropólogos no nos demos por definidos tampoco ha de significar nada de por sí, en la medida en que el principal arma de esta disciplina es el sentido aglutinador y holístico que tiene de por sí, lo que seguramente la convierte en la cenicienta de las ciencias sociales/humanas.

III.

Mientras que la ciencia en general tiende a una especialización creciente en sus objetos de estudio, los antropólogos parece que se niegan a ello. Por un lado, porque han acotado un área geográfica de estudio, donde se intenta conocer con insistencia “todo” lo que en ella ocurre. Por otro lado, porque quizás se tiene un tema como central y se obvia el tiempo o el lugar. Es muy difícil explicar este proceso holístico, aunque el antropólogo tiende a explicarse por eso mismo. Textos clásicos como los de Gregory Bateson (1975) o, por el contrario, actuales como el de Ricardo Sanmartín (1993) tienen este mismo sello: tratan de muchos temas en un sólo trabajo.

Esta actitud multitemática y holística es contestada por otros científicos sociales y humanistas. En América Latina me decían que el antropólogo tiene “un océano de conocimientos... con una profundidad de tres centímetros”. Justa o no esta crítica es común; la Ciencia, como comentaba, parece que tiene que ser lo contrario: medio metro cuadrado de conocimientos y una profundidad de 100 metros. Es decir, se trata de saberlo todo sobre el ojo de la hormiga, pero ni una palabra de cómo es el resto de su anatomía o de su vida en sociedad... No, el antropólogo es quizás todo lo contrario. En este sentido propugno una separación entre el *ver* y el *mirar*. El antropólogo utiliza el *mirar*, como toma de posición, existe una involucración entre el objeto y el sujeto; mientras que el científico nato —si es que existe— utiliza el *ver*, en un intento de separación del sujeto y el objeto. El *mirar* exige ideas preconcebidas que permiten la observación constante

de todo lo que al sujeto le rodea. Además, el *mirar*, más allá de su sentido original de admirar, es aplicar el sentido de la vista a algo (exige una proyección del sujeto). Así, pues, puedo ver las cosas que me rodean, pero no mirarlas, porque ello exige una toma de posición ajena a mí. Realidad de la que no se puede suscribir el antropólogo, como ser que ha asimilado en sí su reflexión cultural.

¿Es el antropólogo, por lo tanto, un ser investido de una *gracia* especial? Obviamente, no. Antropólogo es, en principio, todo aquél que hace una reflexión sobre aquellos otros hombres que no identifica como de su grupo. En otras palabras, todo aquél que compara a unos hombres con otros. Por otro lado, el antropólogo profesional sería aquél que abstrae los signos y símbolos de una cultura ajena a la suya, traduciéndola (interpretándola) a un medio comprensible por su medio de origen, en forma de escritos (hoy por hoy, los documentos visuales siguen utilizando una concepción más de lecto—escritura que de formas icónico—audiovisuales).

Toconce es un pequeño pueblo cerca del río Loa, en el desierto de Atacama (Chile), cuando se acerca un coche no identificado al poblado sus habitantes salen a su encuentro. Como el que no quiere la cosa hacen una serie de preguntas a los “invasores”, con las que intentan hacer una “ficha” que les sitúa ante el posible visitante. Al igual que al antropólogo, a ellos nos les mueve una simple curiosidad, un afán de conocimiento, sino que intentan situar aquello que ven en su cosmos simbólico. De esta manera, el propio antropólogo se ve múltiples veces convertido en objeto de estudio. De hecho, la inmensa mayoría de las culturas tienen conceptos para designar a los visitantes y extranjeros, los que no son ellos, pero raramente comprenden que alguien quiera saber por saber cómo viven. A mí me ha ocurrido constantemente en mis trabajos de campo. Dolores es una *santera* que pasa consulta en Lalfín (Pontevedra), en 1991 contacto con ella, le parece muy bien que yo quiera saber, pero ¿para qué? A finales de 1992 me encuentro en Socaire, otro pueblito de Atacama, Doña Josefa ha hecho lo imposible hasta hacer comprender a sus vecinos que hay que recuperar una de las fiestas fundamentales del pueblo, la limpia de canales, que hacía cuatro años que se dejó de realizar. Como antropólogo me encontraba ante el trabajo de mi vida. Corro a entrevistar a la señora Josefa, vive en Peña Losa, un alejado caserío al Oeste de Socaire, miles de preguntas se agolpan en mi cabeza y cuando me pongo delante de ella, soy yo el entrevistado, ¿de dónde vengo?, ¿dónde trabajo?, ¿estoy casado?, ¿qué religión proceso?, ¿qué pienso de la minería?... Al final me ha vendido unos gorros hecho con lana de llama y me insta para que otro día la venga a ver y le pregunte lo que quiera —¿yo a ella? o ¿ella a mí?, nunca lo he sabido bien—.

IV.

Después de un siglo como disciplina científica la antropología no ha definido claramente su objeto de estudio. El “hombre”, de por sí (que, por otro lado, es un concepto muy reciente), es también materia de estudio de otras ciencias (medicina, psicología, sociología, filosofía, derecho, biología...) y, por lo tanto, no es un argumento válido. Haciendo una revisión de la materia podría argumentarse, de forma un poco más justa, que la antropología ha tomado como objeto de estudio al *Otro* (Grenier; Guilbault, 1990: 381-397. Landowski, 1993: 98-118). A este respecto Marc Augé opina que “no es un tema con el que se encuentre por casualidad: es su único objeto intelectual, a partir del cual le resulta posible definir diferentes campos de investigación” (Augé, 1993: 25). El antropólogo trata de mirar a los otros, a todos los otros. Y, por lo tanto, si hay muchos tipos de antropólogos no es sólo porque haya muchos *Otros*, sino, ante todo, porque hay muchos *nosotros*. Pero, ¿quién es el “Otro”? Antes de intentar contestar hay que plantearse que estamos partiendo de una concepción racionalista de la pregunta kantiana *¿qué es el hombre?* Aquí de lo que se trata es, una vez más, de mirar, de tomar la posición entre el objeto y el sujeto, entre las condiciones espirituales e institucionales (Foucault, 1994: 11). El llamado *yo reflexivo* que permite abstraerme como hombre, que pregunta sobre otros hombres. El científico social, el humanista, se cuestiona como hombre a través de otros hombres. De esta misma manera el antropólogo hace un proceso de análisis cultural (descomposición de la realidad), utilizando su cultura como medio de comparación, de toma de posición ante los demás, esos que consideraremos el Otro.

El Otro es aquél que no *piensa* y no actúa como yo (el trabajo más “completo” sobre el tema es Todorov, 1991. A partir de aquí falta una visión completa desde la antropología científica, la cual creo que es parte del debate que trae consigo la llamada postmodernidad). Cuando nos ponemos delante de otros hombres observamos ciertas actitudes, unas nos son comunes, otras no:

Por las mañanas, camino de mi trabajo, voy en mi coche junto con otros miles de personas que terminamos en un enorme atasco, yo observo a mi alrededor, veo a personas que son como yo, entiendo qué están haciendo y, sin embargo, ir en un coche a 4 Km. por hora durante una hora, ¿no es un absurdo —pienso— habiendo medios de transporte públicos que en lógica a todos nos benefician? Es más —cambio de reflexión tras un pequeño acelerón, las 16 válvulas rugen como un león—, cuando entro en una habitación a oscuras, aunque no la conozca, busco en la pared junto a la puerta un interruptor que encienda la supuesta bombilla que me imagino que también existe allí, ¿qué me ha llevado a creer que allí existen esos elementos y que han

de producir una causa—efecto? ¿Qué relación existe entre mi experiencia, el entorno que me rodea, aunque sea desconocido, y lo que espero que ocurra? Sin embargo, yo tengo claro que con mis conocimientos puedo dominar el mundo que me rodea, sin que constantemente me esté preguntando cuál es la razón de lo que realizo. En mi viaje en coche observo a otras muchas personas, paso delante de un poblado de chabolas, habitadas por portugueses emigrados a mi país recientemente, ¿por qué han elegido ese lugar?, ¿qué métodos utilizan para hacer sus casas?, ¿cómo se ganan la vida?, ¿por qué visten tan raro?... Aun así, me han enseñado a que les trate como extranjeros, como los Otros; yo me digo que como soy tolerante despreciaré a la gente que les queme sus casas y pegue a sus niños, tengo mi conciencia (social) tranquila. Pongo la radio, un famoso disk-jockey entrevista a un camerunés que está triunfando con un disco de música étnica, ¿por qué utilizan tantos tambores para hacer su música?, es demasiado repetitiva —para mi gusto donde esté una cantata de J. S. Bach que se quiten estos ritmos modernos—. Cambio de emisora. A no se qué subsecretario le han regalado en un viaje a Bolivia una llama; y yo que no quise hacerme un traje con esa lana y ahora se pone de moda... Bajo el aire acondicionado del coche, tengo un dolor de espaldas que me trae por la calle de la amargura. Un amigo me ha dicho que con acupuntura me dejan como nuevo; ¡pero qué se ha creído!, qué yo soy un acerico, mejor me trato con rayos gamma, diez sesiones y listo. Y en estas estaba cuando llego a mi trabajo, doy gracias a Dios (Católico, Apostólico y Romano) por haber encontrado aparcamiento (en la acera, claro está), sólo he dado tres vueltas a la manzana.

El sentido común parece indicarme cómo he de comportarme y cómo debo organizar el mundo (Geertz, 1994: 93-ss). Pero no en todos los sitios es así. Delante de la Catedral de La Paz una familia se hace una foto, la niña de un blanco inmaculado acaba de hacer la primera comunión, el padre con pantalón de tergal, corbata y cazadora de corte inglés y la madre vestida con una falda de color plateado, mantilla y un sombrero borsalino. Comprendo todo, pero algo no encaja, me acerco y les pregunto por qué viste así la mujer. La contestación es lógica, “¿cómo quiere que me vista?” Reflexiono. Vuelvo a mi casa (en España). Reflexiono. Miro por la ventana. Caigo en la cuenta. La pregunta estaba mal hecha, en realidad debía ser: ¿por qué visten así (occidentalizados) la niña y el

padre? Es obvio que el sentido común me ha engañado, y que en realidad sólo vale para diferenciar comparativamente el *nosotros* de los *otros*.

Hay, por lo tanto, un *otro* ajeno a mi *ego* cultural, y ese *otro*, de carácter lacaniano, que soy yo mismo reflexionando sobre la contraposición nosotros/otros. El sentido común me ayuda a comprender que *yo* ordeno el cosmos en función de un *nosotros*, pero sólo aquél que yo considero como “mi” cosmos. Los demás tiene su propio sentido común (para tener más información de este tema ver Geertz, 1994: 93-116). Y la importancia de estas afirmaciones radica no en una fundamentación de ciertas categorías académicas, sino más bien en la dialéctica (instrumento) que explica la diferencia entre cultura (medio) y la aprehensión de lo universal (finalidad). Yo no soy yo si no es por medio de mi visión del Otro. En última instancia, yo me hago cuando me veo en los demás (el otro). La “cultura occidental” es tal en la medida en que existen los otros. Sin el otro no hay posibilidad de comparar. Pero aunque ésta no fuera la finalidad (lo que obligaría, a su vez, a dejar de lado una posición relativista) necesitaríamos crear algunos otros entre nosotros. Como de hecho ocurre con los marginados sociales, in-digentes/-dígenas de nuestra visión crio-llista. Desaparecidos los referentes universales de un planeta que cada vez se parece más a sí mismo (aunque su carácter ha sido siempre local), la antropología toma un mayor auge, pues, como disciplina científica (racional), plantea una ideología imprescindible: lo que nos rodea es (parte de nuestra) construcción. De esta manera si el otro es el tema (objeto) éste existe porque el sujeto lo ha construido: objeto y sujeto son el principio racional del nos-otros. Pero al ser una disciplina con herramientas (la etnología) el sujeto-objeto se disuelve en la búsqueda de la realidad y no de la verdad (como hace en gran medida la filosofía). Su finalidad, por lo tanto, no es el conocer (por conocer), sino plantear que el *yo* (cultural) es en la medida del *otro*. El antropólogo descubre paradojas que resuelve gracias a que es sujeto-objeto y, de esta manera, puede reconocer cuales son los sistemas culturales, las semánticas culturales: los significados en su contexto, en contraposición a otros significados y otros contextos. La antropología nos muestra con claridad lo diverso de lo humano, recordándonos que somos muchos, muy diferentes y no por ello menos interesantes (apasionantes). Así, pues, para la antropología, su última necesidad social (no funcional) es proponer la metáfora como sistema de vida, frente al dogmatismo del *sacramento*. Su ámbito íntimo no es ni constatar, por ejemplo, que existen diferentes religiones en el planeta, ni, lo que es lo mismo, intentar acabar con ellas (como se intentó por parte de los primeros antropólogos, Evans-Pritchard, 1991: 33), sino plantear que la realidad de ésta es tanto como la de aquella otra.

Pero el antropólogo se hace en el contacto con el otro. El trabajo de campo, por lo tanto, no es sólo una iniciación profesional, o la búsqueda de una realidad (objeto), sino el sistema en el que el sujeto se hace autoconsciente de que está construyendo, de que es un objeto-sujeto. Estoy con James Boon (1993) cuando reconoce que el trabajo de campo no es sólo, que también, constatar que los otros tienen diferentes costumbres y atuendos, sino un mundo simbólico muy diferente (saeta "lanzada" por Geertz, 1990: 44): que el otro es un nosotros por sí mismo. El trabajo de campo es, por lo tanto, la única manera empírica de constatar que la diversidad existe. De ahí la necesidad de hacer literatura (la creación de un discurso, en este caso antropológico), para demostrar (según los cánones de la racionalidad científica) que se estuvo allí, con los otros, y que se observó la diferencia entre ellos y nosotros.

V.

Haciendo una revisión crítica es difícil encontrar una justificación a la disparidad de temas que se tratan en la actual antropología. Hay que tener en cuenta que el antropólogo convive íntimamente durante un período de tiempo muy largo con una comunidad, la cual se convierte en "mi tribu", "mi pueblito"; lo que unido a una doble especialización (que no es más que un único espejismo), la académica (cultural, simbólica, ecológica, económica, política, religiosa, del género, sexualidad...) y la exótico-local (lejana de los circuitos turísticos tropicales) hacen que las publicaciones se reduzcan a esa "mi tribu". En efecto, la academia censura generalmente a los antropólogos que "hablan" de varios objetos científicos (tribus) diferentes. Lo normal es, parafraseando a un amigo (antropólogo en Nuevo México), escribir sesudos artículos para revistas que no leen más que los otros dos antropólogos que trabajan en la zona. Estoy, por otro lado, con aquéllos que opinan que la ciencia divulgativa (si es que es posible) es de lo peor que le puede ocurrir a una disciplina. Obsérvese, por ejemplo, qué ha ocurrido con la astronomía, al final "todo el mundo" sabe tanto de agujeros negros, estrellas, constelaciones, cuántas y cosas interestelares que ni los propios profesionales saben si lo que hacen es conocer el universo o hacer de guías turísticos por un espacio en expansión. Tres cuartos de lo mismo ocurre con los zoólogos, que al final si no graban sus conclusiones para National Geographic muy poca gente se los toman en serio (¿qué puede estar haciendo un hombre con dos dedos de frente en la selva de Borneo, donde lo único que hay es cuatro gorilas en extinción?). Obviamente, la divulgación entendida así es trivialización. De hecho, a mí me preguntan muy a menudo si es verdad que existen unos tipos que se cuelgan de una liana y se tiran desde una especie de andamio, tal cual ha mostrado el último documental de *Otros Pueblos* de Luis Pancorbo (1992). Para el que en vez de TV

quiera ponerse a leer). Claro está que eso no es así; de hecho, primero, la vida de los "salvajes" no transcurre tirándose de un rudimentario andamio cabeza abajo día tras día, y, segundo, aunque así fuera, hay que demostrar algo más: el que son diferentes y que, consecuentemente, hay que respetarlos en pos de que ellos son *otros nosotros*. Por lo tanto, entre una antropología para (unos pocos) antropólogos y la trivialización de los *otros* hay no sólo un largo trecho, sino múltiples alternativas.

En última instancia el *otro* es fuente de reflexión en la medida en que es funcional a la aprehensión de mi realidad. La antropología no es parte de esa ciencia que plantea el "conocimiento por el conocimiento" (coleccionar tribus como se coleccionan mariposas), sino que trata de explicar la dialéctica conocimiento / interpretación de mi realidad a través de la comparación con la que mantienen otros. Es más, libros ya clásicos, como *Tristes Trópicos*, de Lévi-Strauss, u *Observando el Islán*, de Geertz, nos muestran con una cierta coherencia que ser antropólogo es un ejercicio continuado de reflexión: lo mío a través del tamiz de los demás. Lo mío es *así* porque lo tuyo es de esa manera (véase Cardín, 1994, al respecto de cómo el tema del canibalismo es una recurrencia para demostrar que no siempre está afirmación que aquí hago ha sido parte de un respeto intercultural). Así, pues, espero que este trabajo sea una reflexión en la comprensión de que el *Otro* también es parte de *Nos-otros*.

VI.

Después de esta larga introducción de cuál es mi visión de la antropología, quisiera hacer una breve reflexión al respecto *de la* antropología *en la* provincia de Jaén. Obsérvese que he dicho "de la" y no otra cosa; quiero expresar, por lo tanto, no una visión desde la antropología, sino cuestionarme el estado de salud de la disciplina en un contexto geopolítico como es la provincia de Jaén. Para empezar, decir una obviedad: faltan trabajos referenciales, generales y específicos, es decir, está casi todo por hacer. Y digo "casi" porque algo se ha avanzado en los últimos años, aunque de forma desigual en cantidad y en calidad. Y razones para ello no faltan.

La poca claridad de qué es la antropología (y, en su caso, del método: la etnología), expresada por aquéllos que tienen las herramientas para realizar estudios, y que sin embargo han guardado celosamente sus posibilidades y, en su caso han cerrado las puertas a otros, es una primera explicación. En Jaén, como en otros muchos lugares, se da el fenómeno del "localismo", o sea, hay una cierta tendencia a estudiar los detalles de lo local por algún lugareño, lo que de una forma muy acertada se ha llamado "la antropología de campanario", es decir, uno se sube al campanario de su pueblo natal y describe funcionalmente lo que le

rodea, algo parecido a lo que hace Berlanga en la introducción de su película *Bienvenido Mister Marshall*. Y, sin embargo, no se trata de estudios de carácter micro-históricos o monografías con un carácter holístico, ya que en la mayoría de los casos más bien son grandes apreciaciones (de largo recorrido: desde la prehistoria hasta nuestros días, en trabajos que van desde 5 páginas a, lo más, 120), centradas, eso sí, en una única localidad, a lo más en un ayuntamiento. Incluso los estudios donde se dan temas más centrados la metodología tiende a ser utilizada de forma exagerada; y así abundan los trabajos donde, por ejemplo, un pequeño legajo encontrado en el archivo municipal da pie para hacer la historia fundacional de alguna Orden de Caballería, donde se obvia —repito, que esto que digo es general y que hay muchas y dignas excepciones— la bibliografía complementaria, general y los estudios realizados en otros sitios y por otros investigadores. Pero todo esto que digo, quizás de forma un tanto negativa, no tiene por qué ser un inconveniente para creer en el futuro, muy por el contrario puede ser una buena plataforma para coger el camino de lo racional; eso sí, si se dan unas condiciones previas en las personas y las actitudes de los organismos públicos.

Porque eso es otra. Los organismos públicos han sectorizado demasiado el interés hacia una historia propia, pero general, que parezca científica, aunque no tenga ni método, ni disciplina, hecha por personas de un cierto prestigio local, pero que son desconocidas nada más salir de los límites de su ayuntamiento, financiando las publicaciones, pero sin difundirlas. Y creo sinceramente que el mayor pecado se ha cometido a este nivel, las instituciones han sido las principales causantes de la sequía antropológica en nuestra provincia. En un momento dado porque no han hecho nada para sacar a los ciudadanos de los errores con respecto a la mezcla (tan interesada, en otros tiempos) que se ha realizado entre antropología, historia, sociología y folklorismo, y en otro momento porque se ha tratado de justificar lo “popular” buscando remotos pasados —los dudosos orígenes— que dignifiquen (de alguna manera) lo que hasta hace cuatro días era denostado de forma oficial. Todo ello sin olvidarnos que han permitido una antropología frente a otras, y no por cuestiones estéticas, sino de necesidad oficial. Es obvio que hay público ávido por tener en sus manos todo lo que proponga a Jaén como centro del discurso y que en líneas generales se vende bien el producto que trata de Jaén. Es por ello que el daño viene de la mano de aquéllos que promocionan la cultura, lo que en principio podría ser positivo, si no fuera porque además de ello también interfieren en el proceso creativo, lo que a todas luces es inadmisibles. No se trata de venir aquí a realizar una crítica de tono destructivo sino de poner las cosas en un sitio desde donde empezar a trabajar, hay que reconocer que el momento es inmejorable; que Jaén tenga su propia Universidad, con un Área específica en

Antropología Social —donde, recuerdo, el autor de este artículo trabaja— ha ser un catalizador tanto de las nuevas vocaciones, como del mucho trabajo ya realizado hasta la fecha, lo que no significa dejar de lado a la Diputación, al Museo Etnológico, a las diferentes Corporaciones Locales o las múltiples Asociaciones e Instituciones que promueven de alguna manera la cultura giennense.

Es por ello, y digo esto para justificarme y, además, mover —si es posible— alguna conciencia sobre el tema, que no tienen perdón el que nuestra provincia siga siendo dependiente en este tema, y que tengan que venir antropólogos norteamericanos, madrileños o catalanes (todos ellos son bien recibidos si son capaces de no convertirnos en el centro de sus estudios exótico-cultural) a decir obviedades y venderlas como verdades inquebrantables (además de que muchos de ellos no son capaces ni de citar el nombre del pueblo de la sierra de Cazorla, que citan con un seudónimo, aun cuando les han brindado todo sin pedir nada a cambio). Y de muestra, un botón: no hay estudios sobre el sistema cultural que gira entorno al olivo, no hay ni un solo estudio de antropología urbana en Jaén, la Romería de la Virgen de la Cabeza desconoce un estudio desde la antropología, nadie ha intentado sistematizar la artesanía (tan rica y variada como es), ni la arquitectura popular, ni hay catálogo de los molinos tradicionales, el curanderismo urbano, la Semana Santa de la ciudad de Jaén, los grupos marginales, la cultura gitana o la emigración no han merecido atención por parte de los estudiosos locales. Con este panorama tan poco optimista no existe otra posibilidad que ponerse a trabajar, a realizar mucho trabajo de campo, a realizar cosas y cosas, aun a tenor de equivocarse en los procesos interpretativos. Es obvio que hace falta mucha modestia, por un lado, y, por otro, entusiasmo a raudales. Sólo de esta manera se puede ser un poco optimista con el futuro y, en cualquier caso, creo sinceramente que hay condiciones profesionales y materiales para abordar con dignidad el reto que nos hemos propuesto.

VII.

En cierta medida, lo dicho sobre la provincia de Jaén es aplicable por igual a Sierra Mágina. Pero si hablamos de esta comarca en concreto hay que hacer algunas aclaraciones y puntualizaciones, pues, como decía en la introducción, esta zona es diferente, en lo que respecta a trabajos de antropología, del resto de la provincia y esto la hace que se destaque, aunque también que tenga más elementos para la crítica, aunque aquí intentaremos ponderar ambas partes.

Sin entrar en más polémicas, una de las principales características de Sierra Mágina reside en la paradoja de ser una zona con una fuerte personalidad y, a la vez, de transición, lo que supone que gran parte de los elementos culturales

observables son detectables en lo que le rodea, dándole un significado muy concreto dentro de su propio esquema simbólico popular, de hecho la enorme dependencia económica se ve contrarrestada por una personalidad muy acusada en sus fiestas populares. Así, por ejemplo, la emigración hacia el Norte de la Península es una de las características de Carchelejo, lo que no le ha restado, es más, si cabe, este hecho ha reforzado, la fiesta de Moros y Cristianos. Este tipo de "cosas" nos hacen sospechar que nos encontramos ante una comarca donde la complejidad socio-cultural es muy grande y es difícil hacer simplificaciones de última hora.

Es más, podría decirse que Sierra Mágina se mueve conceptualmente en el mundo postmoderno occidental (tal cual lo define Bell, 1976), ya que se tiende a una diferenciación precisa del ámbito económico, el cultural y el político, lo que nos hace sospechar, como a gran parte de los estudiosos que han pensado esta zona, que existe una enorme contradicción entre su pasado y su futuro, donde, por ejemplo, la explotación industrial del olivar choca, frontalmente, con la manera tradicional de entender la economía familiar, lo que es patente en otros ámbitos de la vida social, ya sea reestructurando la vida de clases enfrentándose con los gitanos, como en Mancha Real (Serrano, 1995:177-181), o por medio de la violencia simbólica presente en la fiesta de Moros y Cristianos de Carchelejo.

Frente a esta complejidad e interrelación existente en Sierra Mágina, que no es excluyente de esta zona, pero si determinante, hay que contraponer los esfuerzos de simplificación de muchos de los que aquí investigan, sobre todo desde el terreno de lo histórico, lo que le da, si cabe, una mayor fuerza a los que se acercan sabiendo que se encuentran ante problemas de los que por el momento sólo se puede hacer breves inventarios y estudios muy concretos o, por el contrario, valerse de una metodología e ideas muy sólidas que permitan un acercamiento novedoso.

Nadie duda a estas alturas que en Jaén la sectorización es muy importante ya que la política de las Instituciones se ha basado en un desconocimiento de las realidades más inmediatas utilizando, aunque parezca paradójico, el efecto contrario: hablar (de forma general) de Jaén como si fuera una única realidad. Esto, unido a la comarcalización realizada por la Comunidad Autónoma Andaluza, ha servido como catalizador de un estado de opinión que ha beneficiado a unas zonas y hecho quebrarse a otras, en este sentido es más que pertinente utilizar el *modelo* de centro/periferia, en un intento de explicar hasta qué punto la marginalidad socio-económica es parte determinante de la explicación cultural de ciertas zonas. Y, así pues, Sierra Mágina entra dentro de la categoría de zona marginal, altamente dependiente, a nivel económico, pero, ante todo, social, lo que ha hecho que parte de su "potencial" cultural se vea relegado a un segundo plano y verse

relegado a niveles socio-familiares o, lo que es lo mismo, con escasas posibilidades de autodesarrollar su futuro (este tema no es nuevo, ni exclusivo de esta zona, ver al respecto, Clifford, 1995: 20-ss), marcados por un destino que viven pero que no les pertenece, siendo parte de los esquemas (cuantitativos) socio-políticos del Occidente capitalista (en su eje consumista, que no en el de la producción, acumulación o distribución). De ahí que tenga especial importancia sus pasados tradicionales (por muy actuales que parezcan) y cómo realizan la resistencia o, por el contrario, la cesión ante lo "nuevo" y que ni les pertenece, ni pueden producirlo, simplemente consumirlo.

Esta es una de las principales razones por la cual muchos de los investigadores tienden a pensar lo etnográfico como parte de un pasado que ya no existe, a realizar una antropología del pasado más reciente, sin darse cuenta que aún estamos a tiempo de observar aquello mismo que estudian enmascarado por un velo de novedad y de apariencia entre lo ultimísimo. Quizás estos investigadores no tengan claro cuáles son las conexiones, pero hay algo evidente, gran parte de lo que dicen en sus investigaciones deja patente que, primero, desde hace 300 años, cuando menos, Sierra Mágina ha sido un medio deprimido, dependiente y muy complejo y, segundo, que la forma de conceptuar los elementos culturales tienen una constante, que parece, no sin resistirse, romperse en torno a la década de los 50 en este siglo. Y esto, claro está, tiene que hacernos reflexionar, provocándonos para que contextualicemos con más precisión aquellas cosas que decimos.

Ahora bien, la antropología realizada en y sobre Sierra Mágina tiene, además de estas características tan propias como comunes, una serie de aciertos, que en un momento dado hemos de poner al lado de aquellos que la han potenciado. Así, pues, esta claro que ha sido Manuel Amezcua el que, seguramente de forma lenta, casi sin quererlo, ha hecho las principales contribuciones en este campo, aplicando el método etnográfico de una forma un tanto radical, por poco sistemática, ha conseguido sintetizar, aun viniendo de otros intereses, la observación participante a los *Otros* (buena parte de la primera exposición este trabajo está presente en este investigador), hasta el punto de compaginar su propia realidad con la de aquéllos con los que ha vivido, devolviéndoles parte de su pasado y racionalizando su presente etnográfico (Amezcua, 1983a: 66-76. 1983b: 169-176. 1985a: 147-153. 1985b: 21-55. 1987a: 500-506. 1987b: 59-64. 1991a: 59-65. 1992b: 103-180 1993a). Sus trabajos, pioneros y por ello criticables, pero siempre admirables, tratan los temas clásicos de la antropología, aún cuando ha hecho ciertos guiños a ciertas realidades muy novedosas (entre otros ver, Amezcua, 1989: 29-36. 1991b: 33-43. 1991c: 29-36. 1992: 99-109. 1993b. 1995b); además de realizar la coordinación de un número especial de la Revista de Cultura Tradicional,

Demófilo (Amezcuca, 1995a) e impulsar el nacimiento y consolidación del Colectivo de Investigadores de Sierra Mágina (CISMA).

Obviamente Manuel Amezcuca ha hecho mucho por desarrollar la antropología en Sierra Mágina, pero la iniciativa de CISMA no es de menor calado, debido, sobre todo, al entusiasmo de algunos de sus componentes y a ser de ciertamente original, por lo menos en estos contextos, a la vez que no sólo realiza un Congreso todos los años, sino que además, por medio de su órgano de expresión: *Sumuntán* (Revista de Estudios sobre Sierra Mágina), está potenciando una nueva manera de ver la comarca.

A pesar de que son muchos los que han o/y están trabajando en la zona, los principales, ya sea por claridad, originalidad, visión de la antropología o mayor futuro, sin menoscabo para los que (siempre e inevitablemente) quedan sin citar: Ildefonso Alcalá Moreno (1992: 23-29); Francisco Checa, que, a pesar de haber pasado una estancia relativamente breve en Jódar como profesor de Instituto, ha realizado algunos interesantes acercamientos (Checa, 1990: 57-66. 1991: 115-124. 1992: 51-64. 1995: 107-134); Enrique Fernández Hervás (1992); M. Jiménez Cobo (1983); N. Navidad (1985); Vicente Oya Rodríguez (1985). Por último, dejar constancia de la joven antropóloga francesa Beatrice Sommier, que está realizando un excelente trabajo de campo en esta comarca (dirigida por la investigadora de L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, College de France, París, la doctora Marie-Elisabeth Handman) y que seguramente muy pronto empezaremos a ver sus primeros resultados por escrito (al igual que el de algunos jóvenes jiennenses que ya están empezando a despuntar).

Con esto dejamos claro que hay material objetual y de referencia para realizar un acercamiento antropológico a la comarca de Sierra Mágina que no desmerezca ni a nadie ni a nada. Aunque creo que el verdadero trabajo de antropología de Sierra Mágina se hará cuando aparezca "alguien" que, siendo de esta zona, estudie a muchos kilómetros de distancia a otro pueblo, y que con ello descubre el porqué de los suyos. En última instancia, con este trabajo lo único que he pretendido es provocar; que nos repensemos como *Otros* y que, en algún momento, podamos llegar a *mirarnos* a nosotros y a los que nos rodean con los mismos ojos.

BIBLIOGRAFÍA CITADA.

ALCALÁ MORENO, Ildefonso

1992 "La religiosidad popular ante la muerte: testamentos de Jódar. Siglos XVI al XIX", en *Sumuntán*, 2: 23-29.

AMEZCUA, Manuel

- 1983a "La investigación de las artes y costumbres en la comarca de Sierra Mágina", *Actas de la I Reunión de Cronistas en la comarca de Sierra Mágina*: 66-76. Bélmez de la Moraleda.
- 1983b "La Santa Hermandad de la Virgen del Rosario de Noalejo", en *Revista de folklore*, 29: 169-176. Valladolid.
- 1985a "Crónicas folklóricas de sacristía, para una historia de las costumbres de Jaén", en *Revista de folklore*, 53: 147-153. Valladolid.
- 1985b "Las despiertas y Rosarios de la Aurora, una tradicional devoción mariana en la comarca de Sierra Mágina (Jaén)", *I Asamblea de Estudios Marianos, Actas*: 21-55. Jaén.
- 1987a "Noticias históricas de la brujería en Sierra Mágina", en *V Jornadas de Estudios de Sierra Mágina*: 500-506. Bedmar.
- 1987b "Hechiceras e inquisidores en Villanueva del Arzobispo en los siglos XVI y XVII", en *Revista de folklore*, 80: 59-64. Valladolid.
- 1989 "El lobo en la cultura popular giennense", en *Revista de folklore*, 127: 29-36. Valladolid.
- 1991a "Actividades y oficios tradicionales: el carbonero", en *Senda de los Huertos*, 21: 59-65. Jaén.
- 1991b "La vida contradictoria de una beata: una aproximación a la realidad giennense", en *El Folklore Andaluz*, 7: 33-43. Sevilla.
- 1991c "El ciego de los romances y la literatura del cordel en la tradición giennense", en *Revista de folklore*, 127: 29-36. Valladolid.
- 1992a "Prácticas y creencias de los «santos» y curanderos de la Sierra Sur (Jaén)", en *Gazeta de Antropología*, 9: 99-109. Granada.
- 1992b "La encuesta de fiestas populares de Sierra Mágina (1987)" y "Encuesta sobre fiestas populares de Sierra Mágina, 1987: respuestas al cuestionario", en *Sumuntán*, 2: 103-180.
- 1993a *El mayorazgo de Noalejo. Historia y etnografía de la Comunidad Rural*. Noalejo: Ayuntamiento de Noalejo.
- 1993b *La ruta de los Milagros*. Jaén: Entreolivos.
- 1995a "la cultura Tradicional de Jaén", Número especial de *Demófilo. Revista de Cultura tradicional*, 14. Sevilla: Fundación Machado. (Coord. Manuel Amezcua)
- 1995b "Moros y cristianos en Alcalá La Real (Jaén): la «fiesta del arrabal» o la pérdida de la identidad perdida", en *Demófilo. Revista de Cultura tradicional*, 14: 135-150. Sevilla.

- AUGE, Marc
1993 *Los «no lugares» Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa. (Traduc. M. N. Mizraji).
- BATESON, Gregory
1975 *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Carlos Lohlé (Traduc. Ramón Alcalde. Orig. 1972).
- BELL, Daniel
1976 *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid: Alianza.
- BOON, James A.
1993 *Otras tribus, otros escribas*. México: FCE. (Traduc. Stella Mastrangelo. Orig. 1982).
- CARDÍN, Alberto
1994 *Dialéctica y canibalismo*. Barcelona: Anagrama. (Revisión de Manuel Delgado y prólogo de Ramón Valdés).
- CHECA, Francisco
1990 "Religiosidad y clases sociales. La estructura social de un pueblo de Sierra Mágina. I", en *Gazeta de Antropología*, 7: 57-66. Granada.
1991 "Religiosidad y clases sociales. La estructura social de un pueblo de Sierra Mágina. II", en *Gazeta de Antropología*, 7: 115-124.. Granada.
1992 "Prestigio Social y Poder en un pueblo de Sierra Mágina", en *Sumuntán*, 2: 51-64.
1995 "Simbolismo e identidad de grupo: La Virgen de los Pastores de Jódar (Jaén)", en *Demófilo. Revista de Cultura tradicional*, 14: 107-134. Sevilla.
- CLIFFORD, James
1995 *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa. (Orig. 1988. Traduc. Carlos Reynoso).
- EVANS-PRITCHARD, E. E.
1991 *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI. (Traduc. Mercedes Abad y Carlos Piera. Orig. 1965).
- FERNÁNDEZ HERVÁS, Enrique
1992 *Fiestas de Moros y Cristianos en España y su estudio en la provincia de Jaén*. Jaén: Edc. del autor.
- FOUCAULT, Michel
1994 "¿Qué es la ilustración", en *Revista de Pensamiento Crítico*, 1: 5-22. Barcelona. (Traduc. Juan A. Jácome. Orig. 1983).
- GEERTZ, Clifford
1986 "El reconocimiento de la antropología", en *Los Cuadernos del Norte*, 35: 59-63. (Traduc. Alberto Cardín).

- 1989 *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós. (Traduc. Alberto Cardín. Orig. 1983).
- 1990 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. (Traduc. Alberto L. Bixio. Orig. 1973).
- 1994 *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós. (Traduc. Alberto López Bargados. Orig. 1983).
- GRENIER, L.; GUILBAULT, J.
- 1990 "«Authority» Revisited: The «Other» in Anthropology and Popular Music Studies", en *Ethnomusicology*, 34, 3: 381-397.
- JIMÉNEZ COBO, M.
- 1983 *Mancha Real. Historia y tradición*. Mancha Real: Edc. del autor.
- LANDOWSKI, E.
- 1993 "Ellos y nosotros: notas para una aproximación semiótica a algunas figuras de la alteridad social", en *Revista de Occidente*, 140: 98-118. Madrid.
- LLOBERA, Josep R.
- 1990 *La identidad de la antropología*. Barcelona: Anagrama.
- NAVIDAD, N.
- 1985 *Hombres, costumbres y tradiciones de mi pueblo; Albánchez*. Albánchez: Edc. del autor.
- OYA RODRÍGUEZ, Vicente
- 1985 *Cambil: Geografía, historia, costumbres y tradiciones*. Jaén.
- PANCORBO, Luis
- 1992 *Mi buen salvaje*. Barcelona: Folio, RTVE.
- SANMARTÍN ARCE, Ricardo
- 1993 *Identidad y creación*. Barcelona: Edt. Humanidades.
- SERRANO TIRADO, A. Carlos
- 1995 "Informe de incidencias interétnicas", en *Étnicas. Cuadernos de debate intercultural*, 1: 175-181. Jaén.
- TODOROV, Tzvetan
- 1991 *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI. (Traduc. Martí Mur Ubasart. Orig. 1989).