



Laudatio de Stanley Brandes
por el Dr. Julián López García
y
Discurso del doctor honoris causa
en Filosofía

STANLEY BRANDES

SOLEMNE ACTO DE INVESTIDURA
DOCTORADO HONORIS CAUSA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
Madrid, 22 de enero de 2015

STANLEY BRANDES

LAUDATIO Y DISCURSO

Solemne Acto Académico de Investidura de «Doctor Honoris Causa»
en el salón de actos de la Facultad de Filosofía. UNED

ÍNDICE

Biografía	5
Laudatio	9
Discurso. Las cosas que llevábamos	17



Fotografía de Cristina García Rodero.

BIOGRAFÍA

Stanley Brandes nació en Nueva York en 1942. Se graduó con mención especial en Historia, en la Universidad de Chicago en 1964, y siete años después se doctoró en la Universidad de California, Berkeley, con una tesis a partir de su trabajo de campo en Becedas, Ávila, publicada con el título *Migration Kinship and Community. Tradition and transition in a Spanish Village* (1975). Su primer puesto académico lo tuvo en la Universidad Estatal de Michigan en 1971 y desde 1974 hasta la actualidad ha estado vinculado académicamente al Departamento de Antropología en la Universidad de California, Berkeley, del que fue director. Actualmente tiene el rango de Profesor Robert H. Lowie.

Siguiendo la estela de su tutor, colega y amigo George Foster, han sido dos los ámbitos geográficos fundamentales de su trabajo antropológico: España y México. En España además de en Becedas ha realizado trabajo de campo intensivo en Cazorra y en diversos lugares de Cataluña. En México ha trabajado sobre todo en torno al lago de Pátzcuaro (Michoacán) y en la Ciudad de México. Con menos intensidad también ha realizado trabajo de campo antropológico en Estados Unidos, Guatemala, Extremadura y Galicia.

Temáticamente, está interesado por los rituales y la religión —especialmente los rituales de la muerte—, los símbolos y la sociabilidad asociada a la comida y la bebida, el género, la antropología demográfica y, recientemente, la relación entre fotografía y antropología.

Sobre estos temas ha publicado siete libros. Además del referido más arriba *Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore* (1980) [traducido al español con el título, *Metáforas de la masculinidad: sexo y estatus en el folklore andaluz*], *Symbol as Sense: New Approaches to the Analysis of Meaning* (1980), *Forty: The Age and the Symbol* (1985), *Power and Persuasion: Fiestas and Social Control in Rural Mexico* (1988), *Staying Sober in Mexico City* (2002) [traducido al español con el título, *Estar sobrio en la ciudad de Mexico*] y *Skulls to the Living, Bread to the Dead: The Day of the Dead in Mexico and Beyond* (2006). Ha publicado más de 150 artículos y capítulos de libro en la principales revistas y editoriales de Estados Unidos y España. Cabría destacar los siguientes: «Social structure and interpersonal relations in Navanogal (Spain)» (1973), «The structural and demographic implications of nicknames in Navanogal, Spain» (1975), «Parodia y sociedad: una interpretación del drama folk andaluz» (1978), «Dance as metaphor: a case from Tzintzuntan, Mexico» (1979), «Gender distinctions in Monteros mortuary ritual» (1981), «Cargos versus cost-sharing in Mesoamerican fiestas, with special reference to Tzintzuntan» (1981), «Animal metaphors and social control in Tzintzuntzan» (1984), «Nombres que enganyen: cinc problemes en la interpretacio de dades censals en l'Espanya rural» (1984), «Sex roles and anthropological research in rural Andalucía» (1987), «Sobre los conceptos de honor y vergüenza» (1988), «La comida ceremonial en Tzintzuntzan» (1988), «Es-

paña como “objeto” de estudio: reflexiones sobre el destino del antropólogo norteamericano en España» (1991), «Maize as a culinary mystery» (1992), «Estudio antropológico das fronteiras: Problemas e perspectivas» (1994), «Photographic Imagery in the Ethnography of Spain» (1997), «Fotoperiodismo y etnografía: el caso de W. Eugene Smith y su proyecto sobre Deleitosa» (1998), «Iconography in Mexico’s Day of the Dead: Origins and Meaning» (1998), «El Día de Muertos, el Halloween, y la búsqueda de una identidad nacional mexicana» (2000), «The Cremated Catholic: The Ends of a Deceased Guatemalan» (2001), «Retratos en acción: La obra fotográfica de Cristina García Rodero» (2005), «Torphiles and Torophobes: the Politics of Bulls and Bullfighting in Contemporary Spain» (2009), «El Nacimiento de la Antropología Social en España» (2011).

El profesor Brandes ha dictado cursos y conferencias en las principales universidades del mundo, entre ellas una decena de universidades españolas.

LAUDATIO DE STANLEY BRANDES

D. Julián López García
Profesor Titular de Antropología Social de la UNED

Hace casi 50 años un pequeño pueblo de Ávila, Becedas, tenía un nuevo vecino, el profesor Stanley Brandes. Había llegado allí haciendo converger su inspiración con las orientaciones recibidas por parte de los antropólogos George Foster y Julio Caro Baroja, con el objeto de realizar trabajo de campo para su tesis doctoral. Su presencia en España, junto a la de otros eminentes antropólogos norteamericanos, permitiría la apertura de un campo de estudio que se clausuró bruscamente tras la Guerra Civil española y el obligado exilio de los primeros humanistas que habían comenzado a trabajar en esa dirección en los años 30.

Becedas, donde permaneció durante dos años, se convertiría en el quinto ámbito vital importante para Stanley. Primero fue Nueva York donde nació y pasó sus primeros años de vida, después Chicago donde estudiaría la carrera de Historia, en tercer lugar el entorno de San Francisco y especialmente Berkeley ciudad en la que se doctoró y donde ocuparía una plaza de profesor, que mantiene hasta el día de hoy, y en cuarto lugar Tzintzuntzán, comunidad purépecha mexicana en la cual realizó su primer trabajo de campo etnográfico durante

seis meses en 1965. A Becedas seguiría Cazorla, localidad en la que vivió otros dos años a finales de los años 70. Si uno lee seguidos estos ámbitos vitales: Nueva York, Chicago, San Francisco, Tzintzuntzán, Becedas y Cazorla está en disposición de entender la dimensión de los radicales extrañamientos a los que la profesión de antropólogo llevó al profesor Brandes, y el alcance de sus aportaciones en los terrenos teóricos, éticos y prácticos de su experiencia.

No es el lugar ni hay el espacio suficiente para referir todo el mérito de la obra de Stanley Brandes, pero sí quiero destacar tres ámbitos en los que su obra deja, desde mi punto de vista, una huella significativa. En primer lugar, los abordajes de las marcas y tramas de la identidad lejos de los esencialismos simplistas y modas; en segundo lugar un ejercicio reflexivo en torno al trabajo de campo y a los condicionantes biográficos en la producción etnográfica y, en tercer lugar, un interés recurrente por entender las dimensiones sociales y simbólicas del ritual, especialmente los rituales ligados a la comensalidad y la fiesta, y los centrados en la muerte.

Los primeros trabajos de campo del profesor Brandes en Tzintzuntzán y especialmente en Becedas, estaban condicionados por la moda del momento de considerar el pueblo como centro de estudio en tanto que entidad económica, social y emocional con un sistema social cerrado y límites bien definidos en relación a personas y los territorios. En apariencia el pequeño pueblo abulense cumplía claramente estos requisitos pero el trabajo de Brandes acabaría por romper la idea constreñida del modelo: las comunidades —paradigmáticamente Becedas— pueden parecer aisladas y cerradas pero están abiertas a otros mundos muy diferentes y por medio de canales distin-

tos y complejos. En el caso de Becedas la emigración a Madrid no sólo creaba y permitía recreaciones de comunidad dentro y fuera, sino que además permitía una consideración de la idea de comunidad mucho más sofisticada y real de la que proponía el modelo wolfiano de las «comunidades corporativas cerradas».

Lo mismo podemos decir acerca de otra importante moda epistemológica en la antropología de los años 70, la de los estudios de género. En aquellos años, que coincidieron con su trabajo de campo en Cazorla, los estudios de género se traducían en investigaciones que abordaban los papeles subalternos de las mujeres en función de procesos históricos y culturales. Tomando una senda diferente y enriquecedora el profesor Brandes realizaría una de las primeras investigaciones sistemáticas sobre masculinidades y en ese sentido su obra *Metáforas de la masculinidad: sexo y estatus en el folclore andaluz* puede considerarse fundacional.

También podemos apreciar un cuestionamiento acerca de los esencialismos identitarios de carácter nacionalista. Como ha dicho el propio profesor Brandes, que ha estudiado estos asuntos con particular atención en Cataluña, las identidades nacionales se ven atravesadas por otro tipo de identificaciones que no sólo matizan su sentido sino que lo hacen más complejo y real; así, aunque Stanley Brandes ha investigado sobre diversos símbolos identitarios catalanes (la sardana, por ejemplo), considera que su trabajo sobre el incendio del Ateneo de Barcelona es el que mejor ayuda a entender los factores que condicionan los sentimientos de identidad nacional y cómo éstos pueden verse afectados por otro tipo de identidades, como la pertenencia de clase.

En fin, de su obra en estos asuntos, además, se decanta una idea aparentemente paradójica: que las adscripciones supues-

tamente férreas e inamovibles están condicionadas por una volubilidad sistémica aunque parezcan estructurantes (orientaciones políticas de identidad nacional u orientaciones ideológicas y morales como el honor y la vergüenza, por ejemplo) y al contrario eventos supuestamente poco importantes por su trivialidad, como el humor, pueden servir para identificaciones más importantes de lo que aparentemente presagiarían.

El segundo aporte importante para la teoría y la práctica etnográfica tiene que ver con su permanente cuestionamiento y reflexión en torno a los alcances y límites del trabajo de campo en función del carisma y los hitos biográficos del investigador. De manera recurrente en estas últimas cuatro décadas Stanley Brandes ha escrito sobre su experiencia de campo y sobre cómo la lejanía —real y simbólica— y la biografía condicionan la mirada y facilitan o no la aproximación empática.

El abismo de la distancia cultural ya lo debió sentir en el barrio marginal de Yahuaró en Tzintuntzán, pero de manera intensa lo ha descrito para Becedas. Llegaba allí escapando de algún modo de la desazón y la decepción vivida en primera persona por su oposición activa a la guerra de Vietnam. Stanley ha descrito el clima de efervescencia utópica, la universidad movilizadora, las manifestaciones, las reuniones, los conciertos multitudinarios..., el ambiente previo a su llegada a España. En apenas unos meses pasaba del cosmopolitismo ciudadano a Becedas. El pueblo era «atrasado» en palabras de los vecinos y allí se instalaría con su familia, su esposa Judith y su pequeña hija de apenas cinco meses. El profesor Brandes quería trabajar en un pueblo pequeño, bien acotado, con agua por las calles y bosque, donde la gente viviera una vida sencilla y tradicional, un sitio donde poder desarrollar su investigación y

alejado física y simbólicamente de lo que sucedía en su país. Eso lo encontró en Becedas: allí se sembraba con yuntas de mulas que tiraban de un arado romano, el trillo era el artefacto único para romper la espiga de trigo, no había agua corriente en las casas, solo existía un teléfono en el pueblo y una única televisión donde asistió con la gente a la llegada de Amstrang a la luna (acontecimiento que, evidentemente, el pueblo viejo castellano consideró una ficción); y un molino de piedra y dos hornos de leña que proporcionaban unas hogazas de pan que era transportado después de cocido en carretillas; había prados y rebaños comunitarios y había quizá por encima de todo un tipo de hospitalidad sencilla y en apariencia desinteresada. Como comentó el propio Brandes, no había ningún otro lugar donde se viviera tan nítidamente la diferencia entre lo radicalmente rural y lo urbano; era una sociedad rural donde las relaciones y los sentimientos estaban permanente expuestos frente a otro tipo de sociedades donde predominaba el ocultamiento y deshidratación de sentimientos. Los cambios no sólo tenían que ver con el ámbito geográfico, económico y social donde trabajaría, sino que además en Becedas se hace consciente de la pérdida de centralidad. Pronto en el pueblo a Stanley y a su familia les llamaron «los franceses». Es esta una de las ironías que mejor expresa la recolocación a la que nos somete el trabajo de campo antropológico y que tan bien ha captado Stanley Brandes: cómo en el campo, un norteamericano que viene del imperio puede quedar degradado a la categoría de «francés». Y a partir de ahí una magistral enseñanza en torno a la necesaria humildad etnográfica.

Su experiencia de campo en Cazorla también ha sido objeto de varias referencias en sus obras. Allí la situación era radicalmente

distinta: Stanley, que también llegó con su familia, fue advertido por parte de los hombres en el bar que frecuentaban de una máxima: «La casa es para los varones el lugar para comer y dormir». Una frase tan simple como esa se convierte en un aviso que condiciona toda la investigación: pasar mucho tiempo en la casa equivaldría a cuestionar su identidad sexual y de género. Por eso en buena medida su etnografía en Cazorla será una etnográfica con mucho trabajo de campo en bares y preferentemente con hombres como informantes. Más allá del calado sociológico del mensaje está la reflexión atinada y necesaria de cómo esto se debe gestionar y programar en el trabajo de campo.

El tercer gran campo se refiere a un tipo de acercamiento, muy sugestivo, a los rituales vinculados con la comida, la bebida y la muerte. Al gusto de Stanley Brandes por la distancia cultural se ha unido su fidelidad a los campos etnográficos español y mexicano —con presencias también en la ciudad de México, en Cataluña y en Extremadura—, lo que nos permite una comprensión diacrónica, que raramente se dan en la carrera antropológica. Esto especialmente es perceptible en sus trabajos de largo recorrido por el ritual en México. Desde los años 60 hasta la actualidad vamos teniendo una perspectiva de cómo cambia y cómo se puede entender el ritual festivo desde los tradicionales, con tono mágico y rural donde la bebida juega un papel aglutinante, a los rituales institucionalizados y con una potente carga ideológica de alcohólicos anónimos que pueden fomentar o no el individualismo. Igualmente se puede decir respecto a los rituales de la muerte: desde rituales, digamos tradicionales, en torno a la muerte en Tzintzuntzán, a los rituales supuestamente folclóricos y globalizados en torno al Día de los Difuntos.

Querría destacar algo más en mérito, de Stanley Brandes. Después de tantos años de trabajo de campo continuado podemos decir en lo que ese refiere a España que su labor ha ayudado de manera significativa a la visibilización del campo etnográfico español, pues no solo se publicarán sus monografías en destacadas editoriales sino que artículos diversos aparecieron en las revistas más prestigiosas de Estados Unidos, como *Anthropological Quaterly*, *American Etnologistb*, *Current Anthopology*, *Etnology*, *American Anthropologist*... Pero más allá de poner el campo etnográfico español en el panorama de la Antropología mundial, contribuyó de una manera especialmente notoria a dar presencia a la Antropología española también en España pues muy pronto comenzó a publicar en nuestro país. Un presencia iniciática en la revista *Ethnica* así lo atestigua: en 1972 en su número 4, junto a colegas españoles de esa prístina antropología o en el número 14 de 1978 donde escribía, junto a otros destacados antropólogos norteamericanos de ese aluvión que llegaría a la península en los años 60 y 70 y que tanto hicieron por asentar esa manera única y espléndida de mirar la diferencia: Willian Douglas, David Gilmore, David J. Greenwood o Susan Tax Freeman.

Como profesor de la UNED siento el orgullo de tenerlo como compañero de Universidad desde este momento y como antropólogo un agradecimiento sincero que compartimos todo el Departamento de Antropología Social y Cultural: gracias a antropólogos como él y a su magisterio ha sido más fácil que en España la Antropología sea un campo vigoroso para el análisis y acción social.

DISCURSO

LAS COSAS QUE LLEVÁBAMOS

Stanley Brandes

Universidad de de California, Berkeley, EE UU

En marzo de 1969 —es decir, hace casi cuarenta y seis años— llegué por primera vez a España para desarrollar trabajo de campo antropológico. De todas mis empresas intelectuales, aquí y en otros lugares, ha sido esta práctica, la observación directa y de primera mano y la convivencia con un pueblo, la que ha resultado profesionalmente más fructífera y personalmente más satisfactoria para mí. Pero hay algo que siempre me ha preocupado: en qué medida mi identidad —en especial mi identidad masculina— ha influido en el tipo de conocimiento y de comprensión que he podido adquirir en diferentes etapas de la vida y en distintos contextos sociales.

¿Crea automáticamente el sexo de un investigador barreras para el conocimiento etnográfico? En un intento de responder a esta pregunta, consideremos en primer lugar una referencia esencial: el clásico contemporáneo de Tim O'Brien *Las cosas que llevaban* (1990) (editado en castellano bajo el título *Los hombres que lucharon*), una obra de ficción que ofrece una vívida evocación de uno de los destacamentos de soldados norteamericanos que lucharon en Vietnam. Este ensayo tiene especial relevancia para mí porque fue durante la Guerra de Vietnam y,

de hecho, en parte a causa de esa guerra, cuando me establecí por primera vez en España para desarrollar una parte importante de mi trabajo de campo. En la historia de O'Brien, los combatientes en Vietnam —todos ellos, según su relato, hombres— aparecen cargados y aligerados a la vez por las cosas que llevan: objetos tangibles como placas de identificación, armas, munición, fotografías, cartas y amuletos, e intangibles como temores, fantasías, amor, culpa, dolor y reputación personal. En apariencia, el inimaginable sufrimiento de estos hombres y las vidas perdidas y arruinadas en cumplimiento del deber, hacen absurda cualquier comparación con las expediciones antropológicas.

Sin embargo, la historia de ficción de O'Brien hará pensar a cualquier etnógrafo en todo aquello que lleva consigo al campo y en todo lo que toma de él. Nuestras pesadas mochilas, como las de los soldados, están repletas de artículos imprescindibles: ordenadores, libros, cámaras, *smartphones* y en algunos casos, cada vez menos frecuentes, Cipro y pasta de dientes, diccionarios de bolsillo y el otrora indispensable *Manual Merck*, un voluminoso libro de referencia médica. Más importantes, sin embargo, son las cosas que no se pueden medir en kilos, como los paradigmas teóricos de moda, los prejuicios sociales y las predilecciones políticas de la época y, por supuesto, nuestra historia personal. Todas estas cosas viajan también con nosotros. Pueden, a la vez, alentar y desmoralizar, iluminar y engañar, centrar nuestra atención en algunos fenómenos y volvernos ciegos ante otros. Levantan a veces nuestro ánimo, en la misma medida en la que en ocasiones se convierten en lastres.

Estas reflexiones preliminares tienen relación directa con una cuestión: la de si los antropólogos (hombres) pueden realizar,

y de qué manera, investigaciones sobre las mujeres, y viceversa. Nuestro sexo es algo que llevamos inevitablemente al campo con nosotros. ¿Supone esto necesariamente alguna ventaja o limitación al recopilar datos? Durante más de una generación, ha habido un consenso claro en la profesión sobre el hecho de que las mujeres que realizan trabajo de campo disfrutaran de una posición privilegiada en las sociedades sobre las que investigan. Además de tener acceso directo al mundo femenino, son bienvenidas en la sociedad masculina. En el trabajo de campo, las mujeres parecen transformarse en algo similar a hermafroditas sociales, aceptados en los mundos de los hombres y las mujeres. Afirman por ello tener cierta ventaja sobre los hombres en el trabajo de investigación. En palabras de Laura Nader: «Ningún hombre, aunque se le haya considerado diferente de los hombres locales, habría tenido un acceso a la cultura femenina comparable al que yo he tenido a la masculina». ¿Pueden los etnógrafos —me refiero a los hombres—, que normalmente gozan de un nivel mayor de poder y de prestigio, acceder con la misma facilidad al universo femenino? La respuesta a esta pregunta depende en gran medida de la sociedad que hayamos elegido estudiar, así como de los aspectos de esa sociedad en los que deseemos centrar nuestro análisis. No cabe duda, sin embargo, de que el conocimiento antropológico tiene una enorme influencia en el éxito de las investigaciones en el ámbito femenino, tanta como la propia identidad sexual.

Cuando me inicié en la antropología a principios de la década de 1960, el género no era aún un campo de estudio independiente y, desde luego, no era un tema en el que yo tuviera el menor interés. Pero fue entonces cuando conocí los paradigmas que terminarían por condicionar mi comprensión del

comportamiento y la ideología de las mujeres. Fue en aquella época, también, cuando aprendí a plantear preguntas que hoy en día parecen obsoletas. En este sentido, desempeñó un papel fundamental *Un pueblo de la sierra* (1954), de Julian Pitt-Rivers, aclamado por ser el primer y sin duda el más influyente estudio antropológico de una comunidad rural europea. La introducción que E. E. Evans-Pritchard escribió para ese libro es una defensa curiosamente vigorosa de la legitimidad de *Un pueblo de la sierra* como texto antropológico. Ciertamente es que, entre otros objetivos antropológicos, Pitt-Rivers tuvo que superar el escepticismo de una audiencia convencida de que ningún estudio de una sociedad alfabetizada, en especial de una sociedad europea que usara una lengua occidental, podía considerarse antropológico. De ahí que Evans Pritchard señale que este libro

No está basado primariamente en documentos, [...] sino en la observación directa. La gente de la que habla es gente real y no figuras tomadas de páginas impresas o números de tablas estadísticas. Durante muchos meses ha vivido como un español con una muy destacable facilidad y dedicación. Su estudio es por lo tanto antropológico, porque lo que constituye un estudio antropológico no es ni dónde ni entre qué tipo de gente se haga, sino qué está siendo estudiado y cómo.

Cuando leí por primera vez *Un pueblo de la sierra*, en 1961, era un impresionable estudiante universitario trasplantado de una metrópolis, Nueva York, a otra, Chicago. *Un pueblo de la sierra*, sin duda un libro brillante e innovador, es lo que me llevó a hacerme antropólogo y a desarrollar mi investigación en la España rural. Me sedujeron, más que ninguna otra cosa, el romanticismo y el —a mi juicio— exotismo de las descripciones etnográficas de Pitt-Rivers. No hablaba todavía ni una palabra

de español y sin embargo me atraían aquellos pobladores de la sierra con sus coloristas sanciones informales y sus viejas tradiciones anarquistas. Aquellos andaluces, obsesionados y motivados por las cuestiones de honor, y andaluzas, dominadas por el recato y por el temor a ser deshonradas, me parecían radicalmente diferentes de los norteamericanos de ciudad que me rodeaban. Aún más extraños eran los gitanos, sinvergüenzas, personas socialmente marginales sin honor, que proporcionaban a los españoles modelos permanentes de lo que se debía o no se debía ser.

Los etnógrafos españoles aportaban a la escuela de la cultura y la personalidad, que en los sesenta aún ocupaba un lugar destacado en la antropología, una exploración del complejo del honor y la vergüenza. En aquellos años, John Peristiany editó un volumen de referencia titulado *El concepto del honor en la sociedad mediterránea* (1966) que trasladaba este tema a diversos pueblos del sur de Europa, del norte de África y del Mediterráneo oriental. Para cualquier antropólogo que trabajase en la cuenca mediterránea en aquella época era inevitable beber de la literatura sobre el honor y la vergüenza, aunque solo fuera, como en el caso de Michael Herzfeld (1987), para deconstruir y desmitificar los dos conceptos. Era frecuente entre los especialistas en Europa, incluido yo mismo, ver mensajes de honor y vergüenza en nuestras observaciones de campo. Fieles al canon, percibíamos a las mujeres como garantes del honor de la familia, sujetas a la necesidad de comportarse según unos estrictos códigos morales que constituían su mayor protección frente al riesgo de deshonrarse a sí mismas y avergonzar a sus familias. Este doble rasero sexual era para nosotros, por supuesto, un hecho conocido.

En aquellos días, había tan poca investigación antropológica social sobre Europa que a menudo confiábamos en obras literarias e incluso cinematográficas para corroborar o incrementar el registro etnográfico. En mi trabajo de campo, llevaba conmigo mis conocimientos de la dramática trilogía que Federico García Lorca escribió en los años treinta: *Yerma*, *Bodas de sangre* y *La casa de Bernarda Alba* (Lorca, 1977). Estas estremecedoras obras retrataban a las mujeres andaluzas como víctimas de códigos de comportamiento estrictos, recluidas en casa y condenadas a sufrir severos castigos por el menor atisbo de conducta sexual inaceptable. [Uno de los personajes de *La casa de Bernarda Alba* comenta sobre una joven que está de luto: «Su novio no la deja salir ni al tranco de la calle. Antes era alegre. Ahora ni polvos se echa en la cara» (Lorca, 1998: 158)]. En Becedas, el pequeño pueblo de montaña en el que realicé mi investigación doctoral (1969-1973), vivía una de estas mujeres. Magdalena, de una familia respetable con unas pretensiones sociales poco realistas, se quedó embarazada sin estar casada y fue obligada a contraer matrimonio con el padre del niño. Sus acciones fueron para ella y para toda su familia causa de un sinfín de humillaciones y de dolor. Ella creía que, como una especie de justo castigo, había contraído una forma grave de asma crónico que tuvo que soportar el resto de su corta vida. El marido de Magdalena, un esposo devoto que la adoraba, la cuidó y la atendió hasta el día de su muerte.

La novela de Nikos Kazantzakis *Alexis Zorba*, el *Griego* (1953) y las memorias de la guerra de Carlo Levi *Cristo se detuvo en Éboli* (1947) confirmaban los escalofriantes retratos de Lorca de las relaciones de género en la Europa mediterránea. Antes de iniciar el trabajo de campo, también me había familiarizado a

fondo con estas obras. Ambientadas respectivamente en Grecia y en Italia, mostraban a mujeres frustradas y hambrientas de sexo que sufrían a manos de hombres física y emocionalmente violentos. En *Cristo se detuvo en Éboli*, el autor, procedente del norte de Italia, describe a las mujeres del sur del país

... como animales salvajes. No pensaban en otra cosa que el amor físico, con extraordinaria naturalidad, y hablaban de él con una libertad y sencillez de lenguaje que asombraba. Cuando pasabas por la calle, te miraban con sus negros ojos escrutadores, inclinándose de soslayo para sopesar tu virilidad y después las oías murmurar, a tus espaldas, sus juicios y los elogios de tu oculta belleza (Levi, 1963: 101-102).

Levi contrapone implícitamente el sur italiano con el norte que le es familiar, pero de hecho refuerza la percepción intercultural de las mujeres como seres próximos a la naturaleza que actúan según unos impulsos primarios que apenas controlan.

En la España meridional, conocí al menos a una joven y atractiva viuda, a la que llamaré Clara, que, habiéndose quedado sola recientemente, limitó sus amistades, tal y como lo establecían las normas del pueblo, a otras mujeres solteras como ella. A causa de este comportamiento, surgieron rumores infundados que la acusaban de ser lesbiana. Esta reputación, no obstante, no impidió que los hombres de la comunidad la desearan abiertamente hasta el punto de acosarla en las calles. Clara, víctima de cotilleos falsos y maliciosos, fue acusada por sus vecinos de tener una larga serie de romances secretos. Cuando estuvo claro que, se comportase como se comportase, provocaría resentimiento, aceptó su natural necesidad de intimidad y empezó a recibir a algunos hombres, primero en privado, en

casa, y después abiertamente. Pasados unos años, su único hijo, entonces un adolescente, falleció de repente en un accidente de coche. Afligida, se recluyó en su apartamento de la segunda planta, donde siguió comunicándose a diario con el espíritu del joven, que pronto se convirtió en el único hombre de su vida.

Al margen de las ideas sobre la conducta femenina, algo aún más esencial que llevé conmigo a España en los sesenta y los setenta fue mi conocimiento del estructuralismo francés. Las oposiciones binarias eran uno de los paradigmas dominantes de la época. Aunque su existencia ha sido cuestionada y debatida, la simple proposición de estas oposiciones como paradigma bastaba para establecer una sólida agenda teórica: era obligado aceptar este modelo de Levi-Strauss y medir su validez a la luz de los datos etnográficos recopilados sobre el terreno. Entre las oposiciones binarias más reconocidas, estaba por supuesto la dicotomía hombre-mujer, con todas sus derivaciones culturales. Esta dicotomía no se daba necesariamente por sentada. Los antropólogos conocían desde hacía tiempo la existencia de varios sexos, principalmente en las sociedades no occidentales. Además, el movimiento a favor de la mujer y la antropología feminista estaban empezando a arraigar en aquella época. Pero, en la antropología mediterránea, la creencia en el complejo del honor y la vergüenza y el procesamiento de los datos etnográficos asociados con este complejo se vieron reforzados por un interés en las oposiciones binarias común a toda la disciplina. A pesar de las matizadas lecturas que se realizaban en cada entorno etnográfico, los antropólogos descubrían a menudo una dicotomía fundamental, hoy justamente desacreditada: en apariencia, los hombres estaban motivados por la necesidad de respetar los códigos de honor; las mujeres, por la exigencia de evitar la vergüenza. El interés por los conceptos de honor y

vergüenza resurgió con la publicación de un volumen que revisaba y actualizaba la cuestión: *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, de David D. Gilmore, publicado en 1987.

Entonces, yo llevaba además al campo el recuerdo de incontables imágenes fotográficas de hombres y mujeres en ambientes españoles tradicionales, ataviados con ropas exóticas que, como descubriría más tarde, rara vez o nunca se lucían, incluso en aquella época. Fundamentales en este sentido fueron varios gruesos tomos de fotos de José Ortiz Echagüe que se habían publicado poco antes (1963, 1966). Este fotógrafo era uno de los máximos exponentes del pictorialismo, una escuela fotográfica que había florecido cincuenta años antes en Estados Unidos y que alcanzó su apogeo etnográfico con las imágenes de los nativos americanos captadas por Edward Curtis (Adam, 1999). Como Curtis, Ortiz Echagüe ilustraba las diferencias regionales y étnicas retratando las llamativas variaciones en los ropajes y las actividades económicas, siempre con el telón de fondo de paisajes y monumentos icónicos. Las técnicas fotográficas de Curtis y Ortiz Echagüe, aunque no idénticas, eran lo bastante similares para producir evocativas imágenes en tonos sepia de naturaleza aparentemente intemporal. Los dos, además, retrataban a las mujeres en sus roles familiares: madres con bebés en brazos, por ejemplo, y mujeres que tejen o llevan cántaros de agua sobre sus cabezas.

En 1994, Barbara Babcock publicó un perspicaz artículo que demostraba la estrecha relación existente en las imágenes del suroeste de Estados Unidos entre las mujeres y las vasijas de barro. Las fotografías de Ortiz Echagüe ejemplifican y prefiguran el análisis de Babcock, ya que crean estereotipos de las mujeres y de sus tareas comparables a los que Babcock identifi-

có para la sociedad americana. Ortiz Echagüe tomó numerosas fotografías en las que las mujeres aparecían, de una forma u otra, con vasijas, fundamentalmente de cerámica, aunque también en algunos casos metálicas. Una foto de una mujer gitana titulada *Granada* muestra a una mujer de pie vestida de flamenca junto a una pared de la que cuelgan cacerolas de cobre de diversos tamaños y formas. Dos aguadoras de Ibiza cargan en los brazos pesadas jarras de barro en la foto del mismo nombre (*Aguadoras de Ibiza*). Otras dos aguadoras de Mojácar llevan sobre su cabeza grandes cántaros de cerámica (*Aguadoras de Mojácar*). En *La ventera de Gredos, Castilla*, la protagonista aparece sentada en un taburete en la cocina, con las manos colocadas sobre un cuenco de barro decorado, como si estuviera iniciando la preparación de algún plato. En la visión de Ortiz Echagüe, las mujeres están asociadas con la tierra, como reflejan las vasijas de barro. También están simbólicamente vinculadas a la cocina y a las tareas domésticas, como se desprende de su asociación con todo tipo de utensilios culinarios. Este fotógrafo también retrataba a las mujeres a menudo como madres, acunando bebés en los brazos en poses reminiscentes de las madonas renacentistas. Después de estudiar las fotos con tanta frecuencia para preparar la investigación de campo, no me sorprendió que el censo del pueblo registrase por doquier el trabajo de las mujeres como «su sexo» o que los hombres se describieran como «aceituneros» mientras que sus esposas, que trabajaban en los campos tantas horas como ellos, aparecieran en el censo con la etiqueta ocupacional «su casa».

España y el sur de Europa son, por supuesto, entornos predominantemente católicos romanos. Los roles de género que demostraban devoción religiosa eran algo que cualquier antro-

pólogo de la época podía observar en famosos estudios fotográficos. Si revisamos una vez más las fotografías tomadas por Ortiz Echagüe (1943), nos encontramos con una visión de la mujer como extremadamente devota. *Semana Santa en Ibiza* retrata a tres mujeres que lucen el traje típico balear, con la cabeza y los brazos totalmente cubiertos. Dos de ellas miran hacia abajo; la tercera dirige la vista hacia arriba, tal vez hacia el altar. *Comunión en Alquézar, Huesca* muestra a unas niñas dentro de un claustro, de camino al sacramento ritual o tal vez saliendo de él. Aparecen en una formación ordenada. Algunas tienen los ojos cerrados, otras miran hacia abajo y todas caminan con las palmas unidas en actitud de oración. A la imagen de las mujeres como terrenas, domésticas y maternales, sumamos ahora la que las muestra como seres devotos y corporalmente controlados.

Los análisis antropológicos de los modelos religiosos parecían reforzar las imágenes fotográficas predominantes en la época. El grueso volumen de Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres: el mito y el culto de la Virgen María* (1976), el conocido ensayo de Eric Wolf sobre la Virgen de Guadalupe (1958) y otras obras encuadradas en las ciencias sociales subrayaban el paralelismo entre la Sagrada Familia y la familia terrenal. Según estos análisis, las mujeres rectas —devotas o no— debían emular la actitud bíblica de María como madre sacrificada y sexualmente pura. Combinadas, estas dos fuentes de información —imagen y texto— canalizaban sin duda nuestras observaciones e influían en nuestras interpretaciones. En España, en Portugal y, durante algún tiempo, en Italia, los regímenes políticos reforzaron estos modelos de género y los convirtieron en ideales sociales (Brandes, 2011). Buena parte de la investigación que

yo mismo realicé en España durante la dictadura de Francisco Franco se vio con certeza afectada por esta estrecha alianza entre Franco y la Iglesia. El recato sexual femenino estaba legislado, como lo estaba un doble rasero sexual según el cual los hombres desempeñaban un rol familiar más poderoso y podían permitirse una variación mucho mayor en sus comportamientos que las mujeres. No es de extrañar, por tanto, que los sacerdotes andaluces de la época me expresaran sus quejas por una carga de trabajo excesiva. Las mujeres esperaban formando largas colas, ansiosas por confesarse y quedar así limpias de pecado por las fantasías eróticas que hasta el clero consideraba completamente normales.

Los curas católicos son, por definición, hombres. Pitt-Rivers era un hombre, y también lo eran Carlo Levi, Nikos Kazantzakis, Federico García Lorca y los demás escritores que conformaron mis expectativas de lo que podía encontrar en el campo. Julian Pitt-Rivers, Eric Wolf y Claude Levi-Strauss, todos ellos hombres, tuvieron una profunda influencia sobre mí, al igual que, de un modo más sutil, José Ortiz Echagüe. Por supuesto, había entonces escritoras y fotógrafas, pero eran menos y es posible que también asumieran un modelo binario de raíces masculinas según el cual los hombres mediterráneos se retrataban prácticamente como si perteneciesen a una especie distinta a la de las mujeres. Es llamativo el ejemplo de Susanna Hoffman, etnógrafa y realizadora, que en 1973 produjo el conocido documental *Kypseli: Women and Men Apart - A Divided Reality*. En *Kypseli*, seudónimo de un pueblo de la isla de Santorini (que ahora es más conocida por su nombre griego, Thera), las oposiciones binarias basadas en el género y en el doble rasero sexual se reflejan de una forma extrema. Hombres y mujeres —afirma la

narradora de la película una y otra vez— desarrollan sus vidas cotidianas en «mundos diferentes»; es decir: habitan dominios espaciales que los separan. Las mujeres, según la narración del film, están invadidas por sentimientos de vergüenza y sometidas a normas de recato que inhiben su actitud corporal y sus contactos sociales en una medida que los hombres no han experimentado nunca.

Llevaba en mi cabeza la obra de etnógrafos, fotógrafos y cineastas cuando me establecí en el sur de España para realizar mi investigación de campo. Cabe echar la vista atrás, como ya lo hice (Brandes, 1987), y tratar de valorar hasta qué punto todos estos modelos y descripciones influyeron en mis observaciones de campo y en mis interpretaciones etnográficas. Persuadido inicialmente de que me había limitado al mundo de los hombres, una estudiante de posgrado, que trabajaba para mí en la creación del índice de *Metáforas de la masculinidad* (Brandes, 1980), señaló que también había aprendido bastante de las mujeres y acerca de ellas. Fue entonces cuando me di cuenta de que había publicado y de hecho había escrito mucho sobre las mujeres españolas como tales (p. ej., Brandes, 1974, 1975, 1985, 1987). Por una parte, estaba casado y tenía dos hijas. Ambas iban al colegio, una de ellas a uno de monjas. Mi propia familia me proporcionaba una cantidad considerable de información sobre las relaciones de género desde el punto de vista femenino. Además, había algunas vecinas entre mis primeros contactos. Interaccionaba a diario con las mujeres de mi vecindario y podía entrar en sus casas sin problemas, al menos cuando había varios adultos presentes. Aprendí mucho sobre las mujeres como esposas, hijas y hermanas en aquellos relajantes interludios cotidianos en compañía de mis vecinas.

Y estaba también, por supuesto, el inmenso territorio del folclore y las representaciones públicas. Existe una amplia información sobre las relaciones de género implícitas en el habla popular, los seudónimos, los refranes, los chistes y las festividades, entre otros. Las mujeres desempeñan los roles públicos adecuados, usan formas de habla familiares, están ansiosas por demostrar sus conocimientos de lo que los españoles denominan derecho consuetudinario. Esta información está a disposición de todo el mundo, hombres y mujeres por igual, puesto que no recoge sino los conocimientos y las acciones comunes, compartidos por todos, y por tanto no revela nada en particular sobre un individuo concreto. En definitiva, es posible que los mundos de los hombres y las mujeres, en España y en el conjunto del Mediterráneo, no estuvieran tan separados como había imaginado y como todo lo que llevé conmigo al campo me había hecho pensar. Hay al menos una cosa que hemos aprendido como resultado de la investigación de género: no es posible estudiar a los hombres sin tener en cuenta a las mujeres y viceversa.

No obstante, está claro que, al menos durante el franquismo (1939-1975) y en los años inmediatamente posteriores, la etnografía del sur de España y tal vez la del sur de Europa en general corroboraba, al menos en parte, los modelos publicados sobre la ideología de género de la región. En Cazorla, un espectacular enclave ubicado en una cadena montañosa del este de Andalucía, mi relación con la mayoría de las mujeres era relativamente superficial. La mayor parte de mi contacto informal con mujeres se producía al charlar con las vendedoras del mercado en un entorno totalmente público y situado al aire libre, donde el comportamiento estaba sometido al escrutinio

de todos los presentes. Cualquier desviación de lo decoroso en este contexto habría sido detectada de inmediato y era por ello poco probable que se diera. Algunas mujeres parecían especialmente amables y abiertas a la conversación, y eran precisamente estas las que mi familia solía elegir para comprar carne, aves y otros productos. Estos intercambios con las mujeres del mercado parecían inocentes y suficientemente controlados para ser seguros. Y sin embargo, en apariencia, no lo eran, al menos en el periodo comprendido entre 1975 y 1980, cuando yo desarrollé la mayor parte de mi trabajo de campo en aquella ciudad. De repente y de forma inesperada, una de las mujeres, bastante mayor que yo, me informó de que su marido estaba loco de celos hasta el punto de que había amenazado con matarme. Exigía que mis conversaciones con su esposa cesaran de inmediato. Después de aquello, no podía ni siquiera saludarla con la cabeza sin provocarle un evidente estado de agitación, de modo que tuve que poner fin a cualquier forma de comunicación con ella. Con su marido, que nunca me habló directamente del asunto, seguí teniendo una relación cordial y relajada durante el año que duró mi trabajo de campo allí. Lejos de sentirme frustrado por esta limitación potencial de lo que podía aprender, casi la agradecí, ya que parecía confirmar lo que mis informadores me habían contado sobre las relaciones entre los sexos. Tanto hombres como mujeres me habían explicado que las mujeres se sentían incómodas en la compañía de los hombres, y viceversa. Todos afirmaban que la conversación natural y espontánea y los sentimientos sinceros solo surgían entre personas del mismo sexo.

En un contexto similar, pensé que tenía una relación libre de toda sospecha con la esposa de un amigo, también vendedora

del mercado, llamada Florencia. Y, sin embargo, también en aquel caso se levantaron barreras. Para empezar, su marido me aseguró que confiaba plenamente en mí cuando estaba con ella, pero me aconsejó que no utilizase la expresión «mi amiga» para referirme a ninguna mujer casada. Una mujer casada, para mí, debía ser siempre «la esposa de mi amigo», de modo que así llamaba a Florencia y a otras mujeres como ella. Un día, Florencia me dijo que tenía que ir a Úbeda, situada aproximadamente a una hora, para resolver unos asuntos. Yo también tenía que ir allí y me ofrecí a acercarla. Para mi sorpresa, rechazó el ofrecimiento con la excusa de que en realidad no le hacía tanta falta como había pensado inicialmente. No le di mayor importancia, pero supe después por su marido que, aunque él y su esposa confiaban en mí, el viaje juntos en el mismo coche habría dado pie a rumores infundados que nos habrían puesto a todos en una situación comprometida y habrían causado problemas.

A pesar de estos tipos de restricciones formales en mi comportamiento y de las limitaciones resultantes en la recogida de datos, debo reconocer una responsabilidad al menos parcial en mi acceso limitado a las mujeres. No puedo culpar únicamente a los factores estructurales, ya que yo mismo rechacé oportunidades de examinar el mundo de las mujeres. Clara, una mujer solitaria pero alegre que había enviudado a una edad temprana y vivía sola con su hijo adolescente, era un espíritu libre. Poseía un sentido del humor contagioso y espontáneo que habría podido convertirla en un fantástico sujeto de estudio antropológico. Cuando me invitaba a su casa para contarme la historia de su vida o para proporcionarme material de entrevista, yo evitaba por sistema los encuentros, al igual que cuando me ofrecía ponerme en contacto con chicas adolescentes que, en su opi-

nión, estarían dispuestas a ayudarme en mi proyecto. Y sin embargo debería haber estado encantado de recibir toda aquella información sobre una sociedad a pequeña escala. Rechacé los ofrecimientos de Clara porque los consideré una amenaza para mi respetabilidad en la ciudad. Vista ahora, esta estrategia fue excesivamente precavida. Me transformó, además, en algo que nunca he querido ser: un conformista, tanto con respecto a mis propias percepciones de la ideología y los comportamientos de la ciudad como con respecto a los modelos antropológicos de género.

Un aspecto irónico de la historia de Tim O'Brien *Las cosas que llevaban* es que los soldados sobre los que escribe, a pesar de su infinita variedad de objetos, ideas y fantasías, perdieron la guerra. Ninguna colección de objetos tangibles e intangibles, ningún arma o equipamiento de combate especial, les dio suficiente fuerza para ganar ante la abrumadora desventaja militar. De hecho, buena parte de lo que llevaban con ellos era simplemente irrelevante para la victoria. ¿Llegaremos los antropólogos (hombres), que llevamos al campo con nosotros innumerables modelos teóricos, preconcepciones etnográficas, dispositivos tecnológicos, disposiciones etnocéntricas, prejuicios de clase y nuestra propia identidad de género, a la conclusión de que nuestra preparación intelectual es irrelevante para el éxito? ¿Descubriremos que nos resulta imposible trascender la barrera de género para transmitir el punto de vista femenino? *Las cosas que llevamos*, nuestras múltiples identidades y experiencias vitales, ¿iluminan o entorpecen en última instancia nuestra búsqueda etnográfica?

