

ESTUDIO INTRODUCTORIO

LUIS DÍAZ VIANA

EL ANTROPÓLOGO PERDIDO Y REENCONTRADO: LA OBRA ESCONDIDA DE ANTHONY ARNHOLD

LUIS DÍAZ VIANA¹

Continuamente siento que fui otro, que sentí otro, que pensé otro.
Aquello a lo que asisto es un espectáculo con otro escenario
y aquello a lo que asisto soy yo.

Fernando PESSOA
Diario (1905)

1. Pórtico a una vida y una obra

¿Por qué un antropólogo que llevó a cabo su trabajo de campo continuado en una comunidad y que, al igual que otros, presentó el resultado de aquél como tesis universitaria de forma exitosa no llegó a publicar nunca dicha tesis? Tal es la pregunta inicial que cabe plantearse ante la monografía que Anthony Arnhold realizó sobre el pueblo burgalés de Hoyales de Roa a lo largo de los años setenta, presentando finalmente su tesis doctoral en 1979 en la universidad canadiense de Manitoba. Pues la obra —casi invisible y olvidada durante décadas— que aquí se publica ahora en castellano no es sino dicha disertación; cosa —la de publicarse en esta lengua— que confiamos le hubiera complacido al autor, a pesar de que su monografía fuera concebida y escrita en inglés, ya que Anthony Arnhold murió como español e inglés, habiendo accedido, poco antes de su inesperado fallecimiento, a la nacionalidad de nuestro país.

Sabemos por qué, tras casi medio siglo de vivir en España, Arnhold tomó esta decisión a la que se había resistido, al no poder compartir —por impedimento administrativos— las dos nacionalidades como hubiera deseado. La razón dice mucho de la persona: nacido en Inglaterra, pero habiéndose educado en Suiza, Arnhold recorrió «medio mundo» (incluidos «lugares exóticos» como las Islas Fiyi o Afganistán) y residió en Valladolid la mayor parte de su vida. Por esto, Anthony se negaba a «quedar fuera» de Europa como resul-

tado del Brexit. Él se sentía español y europeo, así que no quiso morir de otra forma.

Pero contestar la pregunta inicial resulta asunto mucho más complejo. Hay para ello motivos tanto personales como aspectos de carácter más general. De modo que, para intentar hacerlo, probablemente nada mejor que empezar situando la tesis en cuestión, accesible hasta hoy sólo en inglés por haber sido incluida en el repositorio de la Universidad canadiense de Manitoba, dentro de su contexto temporal y académico. Es decir, como «eslabón perdido» de la saga de trabajos que algunos antropólogos anglosajones llevarían a cabo, a partir de los años cincuenta, en diversas comunidades de Castilla y León. Todas las monografías resultantes se parecen, como veremos, ya que —en su conjunto— tratan unos mismos problemas e intentan contestar idénticas preguntas acerca del cambio social, de la tradición y del progreso.

En cuanto a las circunstancias de índole privada e íntima que determinaron que Arnhold realizara su trabajo sobre la comunidad que lo hizo, no debe pasarse por alto el hecho que también marcó su existencia: haberse casado con una persona cuya familia procedía de ese pueblo. Al principio de su tesis, Anthony explica que realizó su trabajo de campo, que abarcaría aproximadamente un año y medio, en dos periodos de tiempo —de 1973 a 1975— y que su esposa y él fueron acogidos «y alimentados» entonces por sus suegros. La impresión que da esta elección —y lo que comenta sobre su experiencia de campo— induce a pensar que el británico de nombre Anthony Arnhold que aterrizó en Hoyales no sintió menos extrañeza ante cómo vivían los vecinos de Hoyales por aquella época que la que hubiera podido experimentar si llega a «caer» en un poblado yoruba:

¹ Profesor de Investigación *ad honorem* del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) y miembro de honor del Instituto de Estudios Europeos de la Universidad de Valladolid.

es decir, viéndose a sí mismo entre aquellas gentes como un auténtico «marciano». Pero tales circunstancias personales tampoco explican ni contestan por qué él, después de haber sobrevivido al «rito de paso» antropológico del trabajo de campo y la defensa de su tesis no publicó ésta.

Otra cuestión que habrá que plantearse es qué lugar ocupa el trabajo de Arnhold dentro del conjunto de textos que fueron realizados, a lo largo de ese amplio periodo de más de tres décadas, por antropólogos anglosajones tratando de la cultura de las poblaciones rurales castellanas y leonesas. Y cuál es su verdadera relevancia. Parece claro que las distintas producciones mencionadas responden, en general, al patrón clásico de «estudios de comunidad»; si bien, en cuanto obras no ajenas a este conglomerado, habría de señalarse a otras dos que —debidas a un peruano, de un lado, y a un español, de otro— adoptan un enfoque algo más amplio que el de aquéllas, al centrarse en una comarca zamorana (por cierto, la misma) como es la de Sayago: el texto del también destacado escritor José María Arguedas, que lleva por título *Las comunidades de España y del Perú* (Lima: Universidad de San Marcos, 1968); y el del antropólogo Claudio Esteva Fabregat, acerca de los «Componentes psicológico-cognitivos en una economía rural española», publicado en la revista *Ethnica*, n.º 14 (1978). Cabe hacer igualmente mención, entre los trabajos dedicados a áreas más amplias que las de una mera comunidad, al de un autor que, sin encuadrarse estrictamente en el campo de la antropología (sino en el de la sociología), sí que sería citado por antropólogos tanto extranjeros como españoles: Víctor Pérez Díaz, que —bajo la denominación de *Emigración y sociedad en la Tierra de Campos: estudios de un proceso migratorio y un proceso de cambio social* (Madrid: Estudios del Instituto de Desarrollo Económico, 1969), dio a conocer su investigación en Castilla.

El caso es que, en parte por su propia experiencia vital y —según ya se detallará más adelante— no menos por una particular actitud ante la antropología en su dimensión de carrera académica, Arnhold no publicará su tesis ni se reintegrará a una universidad de habla inglesa como sí que harán la mayoría de sus colegas británicos o norteamericanos.

A estos trabajos podría añadirse uno, anterior y pionero, que ni Arnhold ni la mayoría de etnógrafos de esa tradición anglosajona citarán y que igualmente se refiere a un área más extensa que la de una comunidad campesina: el libro de Albert Klemm, *La cultura popular de Ávila* (Madrid: CSIC, 2008), también en origen una tesis presentada en 1950 sobre encuestas de campo hechas a principios de los años treinta y de la que había una sola y rara edición argentina (Mendoza, 1962) hasta ser publicada más recientemente en España.

2. La mirada de los extraños frente al exotismo de lo propio: las tradiciones antropológica y folklórica en Castilla y León

En las primeras páginas de su Tesis, Anthony Arnhold aborda lo que, según reza el encabezamiento de ese capítulo, intenta ser una «Breve crítica» de la «Etnología española»; pero —en realidad— consiste en un repaso de lo publicado por autores anglosajones hasta el momento en que él afronta la realización de su texto. Resulta curioso que declare no haber querido valerse de dicha «literatura etnográfica» con anterioridad a haber acabado un primer borrador de la tesis, aunque da la impresión de que, bien por su formación previa o por el contacto más o menos directo con algunos de los investigadores que citará, la bibliografía relacionada con su tema no le era en absoluto extraña. Menciona, en todo caso, muy escasamente a autores españoles —como Esteva, Lisón y Caro Baroja, y parece justificarse en la puntual alusión de éste a una presunta «arterosclerosis académica» española (Caro, 1974, p. 11) a lo largo del periodo transcurrido entre la Guerra Civil y 1960, para obviar tradiciones etnográficas que no fueran las de la antropología social foránea. Una tradición de estudios «de comunidad» que, en el caso de la Península Ibérica, se iniciaría con el pionero e inaugural trabajo de Pitt-Rivers (1954). Luego Arnhold dirá que, sin embargo, existe un cierto auge de investigaciones —y, más exactamente tesis de estudiantes norteamericanos— en marcha sobre la España rural; y un emerger de trabajos de campo —también de españoles— al respecto, de modo que el propio Arnhold coincidirá en su área de estudio con otros científicos, tales el geógrafo Fernando Molinero (de la Universidad de Valladolid) o el arqueólogo David Sacristán (Universidad de Barcelona).

Porque la aproximación a la producción o literatura que podríamos considerar, de una u otra manera, de «interés» y «carácter» etnográfico sobre lo que vendría a ser la Comunidad Autónoma de Castilla y León, causaba —en lo que atañe a las publicaciones de los años sesenta a ochenta— una extraña impresión que va de la sensación de vacío a la de abigarramiento. Y ello es porque todo lo editado —académico o no, autóctono o foráneo— se arracima casi siempre en torno a unos pocos temas y contadas áreas de dicho territorio. Lo primero que sorprende al asomarnos a esa especie de abismo de producciones variopintas y, a menudo, enfrentadas entre sí por sus planteamientos en apariencia tan divergentes, es la ignorancia —si no el desprecio— que unos autores parecen tener respecto a otros; como si se diera por sentado que el encuentro no sólo resultaría poco gratificante, sino también enteramente inútil.

De tal manera que la aproximación entre las especies más extremadas de «unos» y de «otros», parecía a todas luces una cosa inconcebible; pues casi nada tendrían que contarse esos «etnógrafos» o folkloristas, que se decían a sí mismos «sin teorías» (e incluso llevaban a gala prescindir de ellas) y los antropólogos extranjeros que vinieron a pueblos castellanos, sobre todo a partir de los años sesenta, a realizar su trabajo de campo para poner a prueba —precisamente— la validez transcultural de los últimos planteamientos teóricos en boga sobre el campesinado.

La incomunicación entre ambos grupos fue, por las tierras de Castilla, más radical —quizá— que en otras áreas de España y, además, puede decirse que aún lo sigue siendo en la actualidad. Bien es verdad que los que antaño se reconocían como «folkloristas» han abandonado, no sin cierta vergüenza, en todo el país, tal apelativo; para pasar a auto-denominarse «etnógrafos» sin más, aunque continúen practicando el mismo folklorismo acrítico y ateorico.

Sin embargo, los folkloristas-etnógrafos y los etnógrafos-antropólogos foráneos (o aquéllos a quienes se sitúa en su misma línea de investigación etnográfica aun siendo nativos), han terminado —en muchas ocasiones— realizando su trabajo de campo sobre la misma zona, el mismo pueblo y hasta, en algún caso, dialogando con los mismos «informantes». Se da entonces la paradoja de que antropólogos y folkloristas lleguen a hablar con iguales interlocutores, mas sean incapaces de dialogar entre sí.

De otro lado, el desdén de los antropólogos anglosajones hacia la bibliografía española de carácter etnográfico no era una característica exclusiva de Anthony Arnhold, ya que ha resultado bastante usual; y varios etnógrafos nativos (que sí se reconocen como antropólogos) han dejado oír sus protestas respecto a un olvido o desidia que duran demasiado para ser enteramente fortuitos. La cosa es que, más allá de distinciones terminológicas, conceptuales o de historia disciplinar entre folklore y antropología —y más concretamente entre los diversos tipos de folklore y de antropología— hemos de preguntarnos por los motivos que mueven a antropólogos y folkloristas a aproximarse a un mismo lugar o área. Y tendremos qué precisar qué es lo que —verdaderamente— les diferencia.

Unos y otros tienen, desde luego, distintas formas de trabajar, pero ambos se esfuerzan en acumular datos sobre lo «otro». Los primeros amontonarán información en torno a lo «extraño» que intentan hacer «propio»; y, así, el antropólogo no español podrá hablar de la aldea castellana que estudió como de «su pueblo». Los segundos, por su parte, archivarán y catalogarán rarezas sobre lo «propio», de forma que lleguen a volverlo «extraño» en su proceso «exotizador»

de los campesinos, extrayendo siempre lo más «típico» y «curioso» entre ellos. Éstos parecen buscar fuentes para la sed de identidad en tales exotismos cercanos, mientras que los otros perseguirían no tanto un pretexto para lo exótico como un alimento lejano con que saciar el hambre de alteridad y de lo primitivo que, al parecer, sienten los humanos de las sociedades pretendidamente tenidas como «más civilizadas». Pero también —y esto es lo que aquí importa— tales antropólogos, a partir de un determinado momento que puede situarse a principios de los años cincuenta, buscarían ampliar en las culturas del Mediterráneo el espectro de pueblos estudiados por la antropología clásica, que se había limitado al estudio de los considerados como «primitivos contemporáneos».

Los folkloristas aludidos tenían, por lo común, como objeto de su labor algún tema concreto de una pretendida «cultura tradicional» (ya se tratase de canciones, danzas, fiestas o artesanía) y casi siempre intentaban abarcar un espacio superior al comarcal, sea éste el de la provincia, el de la región o el de todo el Estado español. Porque ha sido precisamente lo habitual en el folklore europeo desde sus orígenes poner de manifiesto —a través de tales recopilaciones temáticas— las diferencias, singularidades y, en definitiva, la identidad de lo «propio» en sus distintos niveles. Son menos quienes siguen recogiendo materiales sólo locales y, si lo hacen, no es con un enfoque holístico; los «folkloristas de su pueblo», marginales y tenidos como meros aficionados (incluso desde una disciplina tan marginal y amateur como es el propio folklore en España), suelen también dedicarse al acopio de determinado tipo de tradiciones a las que no se conecta con el conjunto de la realidad social y cultural de la comunidad sobre la que trabajan.

Aunque, eso sí, en coincidencia con los antropólogos extranjeros, que hacían sus «estudios de comunidad» en pequeños pueblos apartados de carácter rural, la mayoría de los folkloristas habrían realizado sus pesquisas en poblaciones campesinas y nada más de forma muy tangencial se ocuparon —y ocupan— de tradiciones urbanas. Habrían de pasar algunos años hasta que antropólogos españoles centráramos nuestros trabajos en ciudades castellanas como Ávila (Cátedra, 1997 y Díaz, 1997), si bien ya autores como Kenny (1962) y Tax Freeman (1970) habían efectuado acercamientos entre lo rural y lo urbano.

De hecho, y como señalamos ya algunos autores (Brandes, 1991 y Díaz, 1997), el tipo de pequeña comunidad por el que generalmente se interesaron antropólogos y folkloristas en Castilla y León puede haber condicionado la visión idílica —de pueblos igualitarios y con un alto sentido de la solidaridad— que se forjó de las comunidades de las tierras

castellanas y leonesas respecto a otras áreas como Andalucía, en donde las poblaciones estudiadas correspondían a una escala muy superior (en lo que atañe al número de habitantes), presentando —por ello— una estratificación social más clara. No olvidemos que, sin embargo, el «estudio de comunidad» clásico habría empezado a ser cuestionado y entrar en cierto declive a lo largo de los años de los cuales estamos tratando, al ser puestas en entredicho la conveniencia y validez de afrontar el análisis de una comunidad campesina como un mundo total y aislado. Tal crítica cobra mayor consistencia, sobre todo, cuando hablamos de poblaciones como las del Mediterráneo europeo en que la interinfluencia de ciudad y campo, así como de la memoria oral y de la escrita, ha sido dinámica e innegable durante siglos.

Y es que la fijación por la identidad de un pueblo, región o nación, que tanto ha preocupado a folkloristas e historiadores suele resultar, de otra parte, casi inexistente en los antropólogos extranjeros que acostumbrarían a adoptar en su aproximación al objeto de estudio una posición mucho más desapasionada y distante. Afirma Arnhold, en este sentido, sin que le falte razón para ello, que los antropólogos nativos han sido «más influidos por los mitos nacionales» y ciertos compromisos identitarios que los foráneos (Arnhold, 1979, p. 13). Si, además, en el folklorismo la reivindicación o exaltación de lo autóctono se convierte —habitualmente— en el fin, sumándose a menudo estos folkloristas o etnógrafos sin apellido antropológico a la fabricación de lo que Dorson (1976, p. 5) llamó «fakelore», los antropólogos habrán de considerar como materia de su interés —según señalaba Dundes (1985, pp. 5-18)— tanto el folklore como el «fakelore» en cuanto a «invenciones de la tradición» (Hobsbawn y Ranger, 1983). Los antropólogos nativos que, con frecuencia, viven «en» la zona que estudian o próximos a ella no podrían precisar —en muchas ocasiones— cuál es el tiempo de su labor como etnógrafos, mientras que el antropólogo foráneo solía permanecer un año o dos en «su pueblo», haciendo su trabajo de campo. Pero esto no será siempre así, pues en el caso de antropólogos anglosajones como Kavanagh o el propio Arnhold, de cuya obra nos ocupamos aquí, el arraigo posterior de sus vidas en el país al que pertenecían las comunidades estudiadas haría que su cercanía a las mismas fuera más continuada y no llegara a interrumpirse —en realidad— nunca.

La necesidad antropológica de «interrogar» —que a veces puede dar la impresión de «extraña manía»— no parece, así, una intromisión en la vida particular, cuando el «visitante» acaba siendo —con los años— uno más del pueblo, de manera que su trabajo se torna un reconocimiento o una valoración implícita de lo que el individuo «interrogado»

sabe porque lo aprendió de sus padres y vecinos. Otra diferencia importante que se podría señalar entre el tipo de folklorista-etnógrafo y el antropólogo a que nos referimos ha venido siendo la del modelo de investigación en el campo y la duración de ésta. Mientras que los antropólogos primeros en realizar su trabajo de campo en Castilla —todos ellos procedentes de fuera de España— permanecían durante un espacio de tiempo corto (como ya se apuntó anteriormente) en el pueblo escogido, los folkloristas —por supuesto «nativos»— efectuaban encuestas fugaces pero repetidas en localidades de su entorno, a veces a lo largo de toda su vida.

El antropólogo inicial que vino por estas tierras a partir de los años sesenta pretendía estudiar un pueblo en su conjunto, aunque por apartados, de acuerdo con los manuales de uso en su universidad de origen en aquel momento, ya que la finalidad de su trabajo de campo era que se convirtiera en tesis doctoral mínimamente «ortodoxa». En ese esquema no debía faltar otra intención más ambiciosa: la de confirmar o discutir alguna teoría general sobre los pueblos del Mediterráneo cuya antropología empezaba a desarrollarse entonces, después de la publicación —en 1954— del libro *People of the Sierra*, de Julian A. Pitt-Rivers, que se reeditaría en inglés y en su traducción española en el mismo año de 1971. Posteriormente, la obra conocería una nueva edición, corregida y aumentada por su autor, en 1989.

Pues hay que señalar que no sólo lo que preguntaban tales antropólogos a sus informantes era distinto de lo que indagaban los folkloristas —casi siempre volcados en indagar sobre un *ítem* concreto del «saber tradicional»—, sino que la elección de los informantes también resultaba diversa, ya que no se reducían a preguntar a los más viejos (y, sobre todo, a las «viejecitas») con buena memoria del lugar, como hacían algunos de aquéllos. El pueblo tendía a ser visto y entendido —inicialmente— por los antropólogos anglosajones como una unidad aislada no sólo en el espacio, sino también en el tiempo, aunque fueran dándose, con los años, cada vez más excepciones a esta clase de enfoque. La escasa presencia de la historia que resultaría casi habitual en sus trabajos no era en realidad ignorancia, ni olvido casual, sino una cuestión de método. Así lo señalaría, con rotunda claridad, E. E. Evans-Pritchard en su prólogo a la obra de Pitt-Rivers:

El doctor Pitt-Rivers deja claro que este informe sobre un pueblo andaluz es un informe antropológico. No está basado primariamente en documentos, aunque hayan sido utilizados, 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 (...) 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. Lo que se está estudiando es un complejo conjunto de relaciones interpersonales y el método para estudiarlo es llegar a conocer bien a las personas involucradas y ver y oír lo que ellos hacen o dicen (1989, p. 22).

Las palabras de Evans Pritchard, a pesar de estar escritas hace ya setenta años para abrir el trabajo de Pitt-Rivers sobre un pueblo andaluz, no pierden su validez ni su facultad iluminadora cuando volvemos la mirada a las obras pioneras que, algo más tarde, antropólogos británicos y norteamericanos realizarían en pueblos de la vieja Castilla. Conviene matizar, por cierto, siquiera brevemente, que la adscripción de unos y otros a las «escuelas» o —mejor— tradiciones antropológicas británica y norteamericana no coincidirá siempre con la nacionalidad de origen (así en ejemplos como los de William Kavanagh y Anthony Arnhold, de cuya obra tratamos). Es el caso de W. Kavanagh, ya citado, que, si bien había nacido en los Estados Unidos, hizo su doctorado en Oxford, por lo que su trabajo debe inscribirse dentro de la tradición de estudios de la llamada «escuela británica» de «antropología social». O el ejemplo de Arnhold, británico en origen, pero que se formó como antropólogo en una universidad canadiense en la cual parece lógico que predominara la influencia de la «antropología cultural» norteamericana.

De cualquier modo, en lo que sí coinciden los trabajos más tempranos de antropólogos tanto británicos como norteamericanos es en esa premisa —sin duda relevante— de soslayar o no tener demasiado en cuenta fuentes como las de la historia o, incluso, la literatura española a la hora de encarar algunos de sus autores determinadas investigaciones. En esto se diferenciarían también aquellos primeros antropólogos de otros estudiosos de otras disciplinas en su aproximación a Castilla y León. No sólo en su distinta manera de afrontar el espacio —según ya queda dicho—, sino igualmente en su forma de concebir y manejar el tiempo. No obstante, fue esa metodología de la observación directa y el interés por aspectos que los historiadores no solían considerar de interés lo que ha servido para que las monografías elaboradas por la antropología foránea se convirtieran —con el paso de los años— en documentos históricos únicos e irremplazables, de un incalculable labor e importancia para evaluar los cambios acaecidos en la sociedad española del último medio siglo.

Mientras, los folkloristas habían participado con los historiadores de una visión continuista de la identidad, de acuerdo con la cual quienes pueblan un territorio son los descendientes y herederos culturales de aquéllos que lo ocu-

paron *in illo tempore*. Según este supuesto, seguiríamos siendo «los mismos», aunque no seamos en todo «iguales» a los que nos antecedieron hace miles de años. En el siglo XIX, se llegó a pensar, además, que algún tipo de carácter o «esencia» de ese pueblo-nación se habría mantenido a lo largo de los siglos. En este sentido, puede decirse que el folklore surgió como auxiliar de una cierta manera de entender la historia, para venir a probar —desde las supervivencias del pasado en las tradiciones populares— que ese hilo de continuidad parecía haberse producido en muchos casos. El folklore pasó, así, a convertirse tanto en mirada interesada sobre el ayer—a la búsqueda siempre de identidades lejanas y casi ignotas— como en un elemento activador de la conciencia identitaria dentro de los proyectos de construcción o reconstrucción nacional.

Desde la historia —que no desde el ámbito del folklorismo español— ha tenido lugar una revisión de tal enfoque al producirse una paulatina «antropologización» del objeto de estudio: los individuos que vivían en las actuales naciones de España o Francia ya no son vistos rotundamente como «nosotros» en otra época, sino que tienden a ser considerados más bien como un «otro» temporal que ocupó nuestro mismo espacio. Por ese lado, desde el folklore provincial y regionalista más común en Europa, tal revisión apenas se habría dado todavía y puede que ni siquiera interesara a sus protagonistas que llegara a producirse.

Porque no cabe duda de que esa concepción patrimonialista de la historia y de la cultura que la antropología actual generalmente no tiene, sí que la habría conservado el folklore europeo en un alto grado. Es más, el folklorismo en que el folklore en España quedaba fatalmente englobado, vivía y todavía sobrevive en gran medida para —y «de»— exaltar ese sentido de patrimonio. Otra aplicación importante que han conferido muchos «folkloristas-etnógrafos» a su quehacer es la de actuar como «mediadores» entre la supuesta «cultura tradicional» del medio rural y la «hegemónica» o «gran cultura» imperante en las ciudades. Ese trasiego de los «frutos del campo» —que muchos de ellos recogen y coleccionan allí— hasta el marco urbano en que «venderían su producto» es igualmente algo que tiene que ver con la recuperación de la «propia cultura»; incluso si lo rural nos es presentado como modelo alternativo de sociedad, pues se supone que los campesinos han preservado (o sabido guardar) en su arcaísmo las esencias del pasado y el pretendido carácter de una nación.

Pero el resultado de esta ruptura (en el fondo algo ficticia) entre una discutida tradición etnográfica española de sesgo folklórico y otra etnografía «de importación» o procedencia anglosajonas —finalmente instalada en nuestras

universidades— ha sido, por un lado, la implantación de una antropología con ciertos «demonios» internos e —incluso— complejo de inferioridad respecto a esos modelos foráneos, así como con un ínfimo —además de confuso— grado de repercusión social; y, de otra parte, la persistencia de un folklorismo agónico, aunque orgulloso de su falta de anclaje teórico o escasa conexión con los problemas generales de la antropología contemporánea. Julio Caro Baroja, que siempre negó, con su propio ejemplo, la inevitabilidad de esa separación entre tradiciones etnográficas constituye una de las honrosas excepciones a tal situación. Caro superó a su manera la contradicción —sólo aparente— de que la «nueva antropología» española (como la etnografía folklórica) continuara ocupándose, en buena medida, del estudio de «nosotros mismos». Y David Greenwood también ha revelado la posible falacia de este problema, al señalar que la antropología ha consistido, siempre y en el fondo, no únicamente en el estudio de los «otros», sino también de «nosotros» (Greenwood, 1996, p. 152-165). El intento en Castilla y León, por parte de quien esto escribe, de relacionar las tradiciones nativa y foránea, folklórica y antropológica, reuniendo a los representantes de una y otra corriente en el mismo congreso de Etnología y Folklore, en la ciudad de Soria en 1985, no consiguió —sin embargo— evitar que cada una continuara encerrada en su propio círculo (Díaz Viana, p. 186).

Regresando a los trabajos etnográficos realizados sobre comunidades de la actual Castilla y León, hay que constatar que las publicaciones de los antropólogos extranjeros han quedado —al no ser traducidos ni, en consecuencia, conocidos por el público de aquí— en un limbo de ignorancias, salvo para sus colegas, claro, o «gente de la profesión». Igual sucede con trabajos que inicialmente fueron tesis y que, en algunos casos, como es el de Anthony Arnhold, no han llegado a publicarse. Sólo que éstos ni siquiera pasarían a formar parte de ese pequeño corpus de textos que unos y otros mencionaban, citándose entre sí.

Los folkloristas, por su lado, han seguido abasteciendo la necesidad identitaria y patrimonialista que, en lo que atañe a la Comunidad Autónoma de Castilla y León, tampoco es que haya sido especialmente arropada con demasiada convicción ni generosidad por parte de las instituciones; mientras la «autoridad» en lo que se refiere a definir (y disertar sobre) lo castellano —o cómo los castellanos «son»— se sigue confirmando, curiosamente, a algunos escritores y no científicos sociales. Tales literatos casi siempre se limitan a recurrir a sus propias obras o las de otros escritores —preferentemente de la «Generación del 98»— como fuente para su argumentación, que, por lo general, se quedaría —así—

en poco más que especulación literaria acerca del «carácter» castellano, su conexión con un paisaje específico mitificado por los escritores noventayochistas y la significación histórica de Castilla —pues León suele permanecer en los textos aludidos a modo de una borrosa entidad, diferente o en segundo plano—.

Se acostumbra a dar, también, por sentado —dentro del ámbito del folklorismo— que el patrimonio etnográfico no incluye «toda la cultura» de una región o nación, sino los aspectos más típicos de las mismas; con lo que el enfoque objetualista de la mayor parte de los folkloristas-etnógrafos actuales encuentra en la publicación de «saberes populares y autóctonos» —o en la exposición reiterativa de las mismas «piezas raras»— el cauce idóneo y autocomplaciente donde perpetuarse mediante sus labores recolectoras.

Desde la otra parte, el antropólogo norteamericano Joseph Aceves ha relatado cómo en sus últimos encuentros con Michael Kenny (quien le precediera en su trabajo de campo sobre pueblos castellanos) apreció en éste cierto pesar porque «a medida que la antropología social se había desarrollado en España los más jóvenes le miraban —a él y a otros antropólogos extranjeros— como autores de un trabajo irrelevante o, en el peor de los casos, como explotadores de su propia cultura»; y menciona Aceves también la crítica que algunos investigadores españoles de más edad habían hecho de la obra de Kenny (Aceves, 1987, pp. 194-195). De cualquier modo, esa actitud de menospreciar o ignorar (conscientemente o no) la labor de este antropólogo —que comenta Aceves— también refleja, en efecto, una tendencia que, por momentos, llegó a generalizarse en España (en Castilla y León no había apenas entonces, para bien o para mal, antropólogos que pudieran hacerse partícipes de cualquier crítica al respecto, ya que la ignorancia de las monografías de Kenny u otros colegas suyos era casi absoluta).

Ello no sólo se dio en nuestro país como muestra de una reacción mezquina e injustificada —y a veces abrazando los argumentos regionalistas o nacionalistas del peor folklorismo—: el problema de la cualificación e incluso la «legitimidad» de los antropólogos foráneos o nativos para estudiar sus propias comunidades u otras ajenas ha sido discutida —desde este y aquel «bando», con mayor o menor altura académica— fuera, también, de nuestra nación por «tirios y troyanos». En este sentido, trabajos como los de Kirsten Hastrup (1993, pp. 173-186) o Jane M. Bachnik (1986: 75-86) centran muy bien el debate en tomo al rigor y objetividad de los antropólogos, según procedan o no de las culturas en que ejercitan su oficio. Y Phillis Pease Chock ha introducido en la discusión otro nivel interesante: el de la comprensión del humor y de la ironía, en el estudio de

campos como el de la etnicidad con sus chistes en tomo a ella, ya que —a su parecer— la captación de esa dimensión irónica sólo estaría al alcance del etnógrafo nativo (Chock, 1986, pp. 87-96).

Desde una postura casi opuesta, Clifford Geertz escribió —en una ocasión— que el análisis de la propia cultura afrontaría el riesgo de «producir una etnografía de la brujería como sería escrita por una bruja» (Geertz, 1983, p. 57). Y Caro Baroja, por el contrario, ponía en duda ese principio según el cual un nativo no podría ver su sociedad con la claridad de un verdadero «forastero científico». Y, así, Caro llegaba a asegurar:

Tanto valdría decir que un inglés escribiría mejores novelas de tema hispánico que un español o que un norteamericano pintaría más exactamente ciertos sectores de la sociedad parisien de comienzos del siglo XX que como lo hizo Proust. En el nativo puede haber ciertos amaneramientos, clichés, estereotipos, tendencias a dar como buenas ciertas vulgaridades. En el foráneo también. La mitad de las tonterías que se han dicho sobre España y el alma española las han dicho españoles. La otra mitad, extranjeros (Caro, 1974, p. 14).

Entre una y otra argumentación caben sin duda muchas posturas y matizaciones. Ha escrito, por ejemplo, Marc Augé:

En Europa, y especialmente en Francia, se ha planteado desde hace bastante tiempo la posibilidad de hacer etnología «en el propio país» al igual que se ha hecho «en el del otro». Estas expresiones que se hacen eco de los debates sobre la etnología del prójimo o sobre las relaciones entre el otro y el semejante plantean algunas observaciones. La primera de ellas es que, si se postula que la etnología es posible en el propio país y en el otro, se relativiza la diferencia entre ese «sí mismo» y ese «otro» (Augé, 1996, p. 45).

Otras observaciones podrían hacerse en relación con cómo se mira «lo otro». Lo que tiene, además, todo el sentido cuando el «uno» acaba siendo el «otro» con el paso de los años. Es decir, cuando el etnógrafo permanece y se queda, rompiendo categorías, como fue el caso de los ya mencionados Arnhold y Kavanagh. Pues —quizá— las culturas no sean exactamente «textos» que el etnógrafo aspira a interpretar y leer como se ha dicho —y repetido— desde que Geertz así lo formulara con frase tan brillante como ambigua. Habría que precisar que los textos los fija el etnógrafo sobre lo que oye y ve en esas culturas (así como en relación con su posición respecto a ellas); de manera que esos «textos» son,

en general, —y por decirlo en la terminología de la oralidad acuñada por Lord (1981, pp. 128-221)— los «autógrafos orales» que los antropólogos toman en su observación directa de una sociedad. Ya que, en la etnografía, a causa de la metodología del trabajo de campo, no sólo se produce una traducción de una cultura a otra, sino previamente una transcripción (a menudo «traducción» también) de lo oral a lo escrito que condiciona el juego de traducciones posteriores.

Lo que sabemos de las culturas —a través de lo que los antropólogos escriben— son los «textos», y no las culturas en sí. Por ello, las culturas pueden generar textos divergentes e incluso opuestos, de acuerdo con las visiones de cada etnógrafo. No en cuanto a posibles «meta-textos», sino como textos de primera mano. Las culturas se convierten en textos escritos y de ahí que el antropólogo sea «autor», como decía Geertz (1989), porque lo es —inevitablemente— de sus interpretaciones sobre tal o cual cultura, desde que selecciona y transcribe las respuestas a lo que pregunta hasta que organiza y redacta su monografía.

Lo verdaderamente rechazable del folklorismo —y no del folklore en cuanto posible rama de la antropología que se centraría en el estudio de la cultura popular— es que pretende actuar al margen de cualquier planteamiento teórico, como si el «pueblo» hablara directamente desde sus recopilaciones, cuando el trabajo de campo etnográfico —siempre— exige y pone a prueba una teoría sobre la cultura. A quién se pregunta, qué se pregunta, cómo y en dónde resultan ser —en todo caso— una aplicación de supuestos teóricos; y el folklorismo, por supuesto, los tiene, pero ni los confiesa ni los discute: hace que los ignora como si fueran especulativos e innecesarios.

La antropología es fundamentalmente reflexión teórica o no es nada, más que almacenamiento a menudo casi ininteligible de datos al servicio de propósitos pedestres —como termina sucediendo en el caso de los folklorismos—. Eso constituye la diferencia fundamental entre unos y otros trabajadores de campo, entre quienes son etnógrafos y quienes son otra cosa; eso, y no las disquisiciones que puedan hacerse en tomo a lo que es folklore o lo que es antropología. La práctica etnográfica lleva implícita una comparación entre «ellos» y «nosotros»; y más difícilmente (aunque ése fuera el primer propósito de la etnología) entre «ellos» y «ellos». Si consideramos a las culturas como «textos», tendríamos que entenderlas como textos abiertos o a la manera de esas composiciones que los oralistas denominan —precisamente— como «no-textos» (Lord, 1981, p. 101).

En antropología una cultura no puede contarse en sus propios términos, del mismo modo que en historia una época

no se contaría por completo a sí misma sin la perspectiva que haga posible contrastarla con otros periodos: para que haya antropología y haya historia se necesita —siempre— el elemento de comparación, el de «nuestra cultura» —en el caso del antropólogo— y el de «nuestro tiempo» —en el caso del historiador—. Aunque, sólo a modo de ejemplo clarificador, se hable de «nuestra cultura» y de «nuestro tiempo», el factor comparativo está presente en cada momento y es —además— indispensable para el que escribe y para el que lee. Porque —inevitablemente— leemos sobre otras culturas desde la propia y sobre otras épocas desde la nuestra.

El etnógrafo ha de persuadirnos de que «estuvo allí», no sólo porque en ello basa parte de su «autoridad» científica: ha tenido que estar allí para poner a prueba lo que creía saber del mundo —de sí mismo y de los «otros»—, desde su cultura. Es en esa posición que uno se hace preguntas que, de otro modo, probablemente no se haría; y esas son las preguntas que se transmiten a nuestros lectores: unas preguntas específicas de la antropología. También se viene enfatizando que la etnografía es, sobre todo, una disciplina dialógica, pero habría que matizar que no lo sería —en sentido estricto—, pues el diálogo está, por decirlo llanamente, «trucado» o (si se prefiere) «viciado», de modo insalvable o de raíz. No es el diálogo entre dos hablantes que se hallan en el mismo plano, ya que quien etnografía se encuentra en un cierto nivel de «superioridad»: el diálogo es escrito, seleccionado, reinventado —ya que debe «evocar» la situación en que se produjo—; y, finalmente, colocado en un determinado orden de argumentación por el etnógrafo. Éste elige lo que quiere que «salga en la foto» y —más importante aún— lo que no (empezando por él mismo).

Porque, en antropología, el objeto es «el otro» o «los otros», y el sujeto «uno mismo» o «nosotros mismos». De manera que, en realidad, el antropólogo es su propio sujeto haciendo referencia de sí o de su cultura mediante el objeto que son los «otros» o las otras culturas. Colocar las palabras de los informantes y brindarles la capacidad de hablar en un determinado orden y lugar es una decisión de «autor».

Este juego de espejos y de diálogos reconstruidos constituye la verdadera sustancia del trabajo antropológico, y no lo es tanto el método preferentemente practicado por los antropólogos, el —a veces— mitificado «trabajo de campo», que puede reducirse (en su última instancia metodológica) a una técnica o conjunto de técnicas para interrogar e interrogarse. El «otro» puede ser otro en el espacio, aunque esté en «la puerta de al lado», u «otro en el tiempo», pues de lo que se trata es de escribir un diálogo sobre la alteridad que diga algo importante sobre nosotros mismos. Y sobre los seres humanos en general.

De forma que, sí, el trabajo de campo es necesario a la antropología en cuanto resorte privilegiado que nos hace preguntarnos ciertas cosas trascendentales (como dónde empieza y termina lo particular y lo universal), pero no es —ni debería ser tampoco— la única manera de concebir la antropología. El diálogo que reconstruimos puede resultar igual de interesante —aunque, por fuerza, resulte distinto— si el etnógrafo es foráneo o es nativo, puesto que cambiará con ello el grado de alteridad acerca de lo investigado, de quién investiga y a quiénes se investiga. Un grado —hay que decir también— que nunca es el mismo. La extrañeza ante el «otro» no resulta ni mucho menos idéntica en Brandes, Kavanagh o Arnhold, a pesar de su procedencia y formación académica relativamente común; y que queda plasmada en el letrado denominativo bajo el que suele colocárseles como «antropólogos anglosajones trabajando sobre comunidades castellanas». Tampoco lo es —o lo es aún menos— en el caso de Aceves, antropólogo de Norteamérica, pero hijo de un «hijo del pueblo» (Navas de Oro), al que dedicaría su tesis doctoral. Tesis, que como el libro de Brandes, vio por primera vez la luz en castellano dentro de esta Colección De Acá y de Allá en que —ahora— finalmente se publica el trabajo de Anthony Arnhold.

Lo que no conviene hacer, porque —además— resulta prácticamente imposible, es pretender «borrarse» como sujeto de ese encuentro, asumir que un pueblo, una cultura o partes y sectores de ella hablan por sí solos; como si la ciencia pudiera catalogar y ordenar los datos de manera aséptica. Y no cabe hacerlo —sencillamente— porque el etnógrafo, como sujeto, permanece siempre ahí. Y es preferible ser conscientes de ello, que intentar ocultarse ficticiamente. Mejor saber que el diálogo está «infectado de nosotros», que la «tradición», el «pueblo», o «lo típico y exótico» también son conceptos que provienen de una invención nuestra sobre la realidad.

Importará mucho en todo este diálogo retocado, en este juego trascendente que es la antropología, indagar cuándo, dónde y por qué empieza el otro a ser «otro» (o cómo se pasa a ser «otro» desde ser «uno»). En qué nos basamos para identificarle e identificarnos como tales. No hay duda de que la tradición cultural de un pueblo de Salamanca puede estar más cerca de la cultura y cosmovisión de un antropólogo salmantino que de las de un antropólogo de California. Sin embargo, ambos comparten —por su formación— conocimientos y aspectos que les alejarían de la mayoría de los habitantes de ese hipotético pueblo.

Lo que parece claro es que, habitualmente, los folkloristas castellanos no estudian a otros folkloristas castellanos; ni los profesores de antropología de California a otros profesos-

res de antropología de la misma universidad. Y, no obstante, puede decirse que —de manera indirecta— lo están haciendo, pues sí que hablan —y muy especialmente— para ellos. Son —por extensión— también sujetos de la comparación a que antes nos referíamos. El etnógrafo, por tanto, habrá de averiguar por qué elige —de verdad— como «otros» a los que elige, al margen de las razones convencionales que pueda darse, ya que ello le revelará aspectos fundamentales de sí mismo y de su trabajo.

3. El trabajo de Anthony Arnhold en el contexto de las investigaciones de los antropólogos anglosajones sobre comunidades de Castilla y León

La tesis que comentamos aquí se inscribe en una larga lista de trabajos de antropólogos extranjeros sobre España. Y —además— en unos momentos en que, según el propio autor indicará, la investigación acerca de la realidad de estos pueblos estaba en auge, incrementándose en poco tiempo la literatura ya existente de manera muy notable. Así que, si bien Anthony Arnhold recoge en su tesis las críticas que miembros de la emergente antropología nativa empezaban a hacer sobre las carencias o excesivas generalizaciones de las etnografías generadas por los antropólogos anglosajones en España, él —por procedencia y formación— es consciente del grupo al que pertenece y en el que se le va a enmarcar. En este sentido, hace su propia autocrítica y se permite comentar —como veremos también— aspectos criticables o «puntos débiles» de la antropología realizada por nativos que se estaba generando.

Arnhold presenta su tesis en 1979, pero ha llevado a cabo su estancia de campo entre 1975-1978, etapa especialmente interesante, pues constituye el periodo final del franquismo en nuestro país. Y espacio de tiempo justamente situado entre la aparición de dos monografías sobre comunidades castellanas debidas a dos colegas norteamericanos, Aceves y Brandes. Por orden cronológico de publicación, podemos enumerar a los siguientes autores y obras de la «saga» a la que Arnhold pertenece:

Michael Kenny, *A Spanish Tapestry: Town and Country in Castile* (1961); Susan Tax Freeman, *Dimension of Change a Castilian Village* (1965) y *Neighbours. The Social Contract in a Castilian Hamlet* (1970); Joseph Aceves, *Social Change in a Spanish Village* (1971); Stanley Brandes, *Migration, Kinship and Community: Tradition and Transition in a Spanish Village* (1975); Ruth Behar, *Santa María del Monte: The Presence of the Past in a Spanish Village* (1986); William Kavanagh, *Villagers of the Sierra de Gredos* (1994). El trabajo

de Anthony Arnhold no ha sido nunca publicado en castellano, pero existe de él una versión reprográfica en inglés que repartió entre sus amigos: *Conditions of Existence in a Castilian Village: An Ethnography in Historical and National Context* (1981).

Sin embargo, y aunque el registro de la tesis de Arnhold quedaría enclavado entre la publicación de Brandes y la de Behar, hay que reseñar que la monografía de Kavanagh, tardíamente publicada en inglés, se realiza simultáneamente a la de Brandes y que Kavanagh fue dando a conocer sus resultados a partir de los años ochenta. Tanto Brandes como Kavanagh y Arnhold presentarían sus ponencias en el Congreso de Etnología y Folklore, ya aludido y que tuvo lugar en Soria en 1985, publicándose las Actas en 1986. Congreso en el que, por cierto, también tomaron parte Julian Pitt-Rivers, Carmelo Lisón y Claudio Esteva Fabregat.

Precisamente en su ponencia, Arnhold efectuaba una crítica respecto a la aproximación de antropólogos y folkloristas a las comunidades rurales que no ha perdido validez y que expresaba bien ciertas conclusiones a las que había llegado tras su trabajo de campo, pues se refería de forma principal a él:

Los antropólogos a menudo compartimos con los folkloristas el defecto de percibir la sociedad 'tradicional' como si ésta fuera estática e inmóvil, sincrónica y aislada. Describimos el cambio social en España como un fenómeno recién causado por el despegue industrial (Arnhold, 1986, p. 49).

Es muy pertinente que Arnhold haga esta consideración, porque si en algo coinciden antropólogos y folkloristas es en esa visión —bastante anticuada dentro de los propios estudios de folklore— sobre una sociedad rural, a la que se suele presentar como idílica en su atraso, sometándose al cambio social provocado por algo así como la irremediable fuerza —e inexorable ley— del progreso. Al hacerlo, Arnhold cuestiona lúcidamente toda la construcción de un objeto de estudio (el de una sociedad rural-tradicional anclada en el tiempo) y desmonta la excesiva abstracción de dos conceptos de uso corriente en la antropología de aquel momento, el de «sociedad rural tradicional» y el de «cambio social»; concepto este último mucho menos preciso en sí mismo de lo que se pretendía que fuera. Pues cabe preguntarse: cambio respecto a qué, en qué cosas y hacia qué dirección...

Lo cual enlazaba, a su vez, con una autocrítica ya mencionada y que se encuentra al inicio de su tesis, acerca de lo adecuado o no de analizar con herramientas diseñadas para estudiar sociedades ágrafas y tenidas como de «primitivos contemporáneos» a sociedades más complejas. Es decir, so-

bre la discutible pertinencia de estudiar a sociedades campesinas «con mucha historia» a la manera en que se había venido estudiando a pueblos supuestamente «sin historia», cuando en tales casos —y a juicio de Arnhold—, no se debería ignorar la «literatura no etnográfica ni la prensa». Cosa que Caro Baroja había apuntado a su vez, a propósito de los primeros trabajos de investigadores angloamericanos en España, preguntándose —retóricamente— si era más relevante para estudiar el presente de los andaluces el conocimiento de los Nuer o de los moriscos (Caro, 1974, p. 13). Por todo lo cual, Arnhold concluye:

Podría parecer que, desafortunadamente, muchos de los modelos empleados por la mayoría de los antropólogos para tratar con sociedades complejas son inadecuados, cerrados en su perspectiva y —habitualmente— incapaces de ofrecer cualquier explicación empírica sobre aquello de lo que se nos informa (Arnhold, 1979, p. 7).²

Según propias palabras de su ponencia más arriba citada, Arnhold intentaba «demostrar que la sociedad tradicional no era, ni es, la sociedad ideal de la que a veces se habla»; y que, por eso, «cuando se habla de una tradición, habría que precisar a qué grupo social y a qué época nos estamos refiriendo» (Arnhold, 1986, p. 54). Ya que, en ese mismo sentido, Arnhold cuestiona mitos como el pretendido igualitarismo de los pueblos castellanos estudiados por los antropólogos, cosa que ya había apuntado en su tesis: o sobre la falacia de que no habría apenas clases propiamente dichas, pues la tierra se ha hallado tradicionalmente «bien distribuida en Castilla» (Arnhold, 1986, p. 54). De hecho, y acorde con sus propios datos, él consignará que la tierra en su pueblo de estudio no pertenecía a más de una decena de personas, a pesar de que ello no fuera impedimento para que el resto de vecinos se consideraran minifundistas y propietarios de algún modo.

Aunque Arnhold acepta ya en su tesis que las comunidades castellanas sean menos desiguales que otras (como, por ejemplo, las del sur de España), no deja de reconocer la importancia de la escala de los pueblos elegidos para su estudio —en general pequeñas poblaciones campesinas—, siguiendo en ello las opiniones formuladas por Gilmore (1976) y Tax Freeman (1968); sin embargo, también hace notar, basándose en su propios datos, que «la estratificación

social y la desigual distribución de la tierra existía en todos los pueblos españoles en el momento de ser estudiados por los antropólogos» (Arnhold, 1979, p. 12).

Como ya se ha mencionado aquí anteriormente, por este y otros problemas de orientación y metodología, los trabajos de los antropólogos foráneos que desempeñaban sus investigaciones en España fueron a veces muy criticados desde la incipiente antropología española. Y Anthony Arnhold así lo recoge en su tesis.

Pero, de otro lado, Arnhold advierte, en contrapartida, que los antropólogos españoles no se encuentran exentos de parecidos peligros de abstracción, generalización o simplificación respecto a su objeto de estudio:

Por supuesto que los antropólogos españoles son tan vulnerables como otros ante sus particulares compromisos teóricos, y, aunque pueden evitar muchos de los errores cometidos por los extranjeros, a menudo sufren de una desventaja adicional de cortedad de perspectiva, estando más influidos por los mitos nacionales (Arnhold, 1979, p. 13).

Arnhold reconoce que, por ejemplo, él mismo ha incurrido en un tipo de generalizaciones muy frecuente en la «familia» de antropólogos anglosajones en que se enmarca, cayendo en la escasa o nula distinción entre individuos o entre grupos sociales, toda vez que describe como «típicos» ciertos comportamientos de la mayoría de vecinos de Hoyales, Castilla o —incluso— nuestro país «al ignorar diferencias de clase y región, conforme al laxo ejemplo de la mayoría de los científicos sociales que escribieron sobre España desde Kant, a partir de 1800» (Arnhold, 1979, p. 5).

Con acierto, Arnhold señala también cómo, aun dedicándose la mayor parte de los habitantes de Hoyales de Roa a labores agrícolas, la ideología de cada cual actuaba a su manera en torno al continuum «entre el campesinado tradicional y la moderna agricultura comercial» (Arnhold, 1979, pp. 4-5). Y, si bien después ahondaremos en las pocas —aunque interesantes— declaraciones autoreferenciales del autor, no deja de sorprender y tener su importancia la confesión de que el pueblo por él estudiado —de medio millar de personas— resultaba demasiado amplio «para absorber todo el conocimiento por el que cada individuo es clasificado» (Arnhold, 1979, p. 4).

En otro de los escasos textos publicados por Arnhold, éste hace notar algo que Susan Tax Freeman ya había indicado (Freeman, 1983, p. 81) y que, junto al hecho de que la mayoría de los trabajos de que hablamos coincidan con un periodo de inicio de crisis del mundo rural, contribuiría a conferirles un cierto «aire de familia»: la inspiración de la naciente antropología en España sobre modelos teóricos

² Las citas de la tesis en el texto introductorio han sido realizadas directamente del volumen en inglés por el autor de esta Introducción. Por tal motivo, pueden presentar alguna diferencia de matiz con lo que presenta el cuerpo del texto. (*N. del E.*)

ensayados previamente en la América hispana por Robert Redfield, George Foster y Eric Wolf, entre otros investigadores (Arnhold, 1988, p. 141).

Pero, además de difícil en sí, la tarea de etnografiar el campesinado de las sociedades complejas pronto se toparía —como recoge el mismo Arnhold— con otro obstáculo añadido, porque «cuanto más se acerca el antropólogo a su propia cultura más difícil es su tarea analítica —y más ardiente la crítica de sus colegas—» (Arnhold, 1988, p. 142). En un intento de evaluar las teorías de los contados antropólogos que le habían precedido antes de realizar él sus estudios (y siguiendo en esto también a Tax Freeman), nuestro autor sistematizará las temáticas que habrían guiado a aquellos investigadores en cuatro grandes áreas. Y procederá, tanto en su tesis como en estas publicaciones posteriores a las cuales nos referimos, a contrastar esos modelos de metodología y enfoque utilizados con los resultados de su investigación personal. Tales problemáticas y las controversias generadas en torno a ellas, de las que ya hemos avanzado aquí algunas discusiones, pueden resumirse así:

- Definiciones del campesinado.
- Exploración de los conceptos y valores de «honor» y «vergüenza».
- Análisis de las relaciones interpersonales y de conceptos explicativos aparejados como «el bien limitado» y el «familismo amoral».
- Análisis del rol jugado por las «redes de comunicación» y las «relaciones patrón-cliente».

Respecto al primer punto, Arnhold se limita a proporcionar en el trabajo ya dicho una sucinta respuesta ante las incógnitas que plantea —aun reconociendo la simpleza y reduccionismo de la definición ante asunto tan complicado—. Y, por eso, avisa de que no es el objetivo de su artículo discutir las distintas definiciones acerca del campesinado, pidiendo disculpas por lo que tendría de reduccionista su explicación:

Sugiero —escribe, así, Arnhold— que consideremos al campesinado 'clásico' como la clase rural cultivadora de un estado pre-industrial y cuyos excedentes de producción se transfieren a un grupo dominante forastero; la unidad campesina es, a la vez, la unidad básica de producción, elaboración y consumo (Arnhold, 1988, p. 143).

Lo que supone una abstracción e idealización más en torno a la realidad del campesinado en el momento en que se realizan los trabajos de los que tratamos, ya que —como

reconoce el propio Arnhold— un campesino no sería entonces «ni un agricultor tribal ni un granjero comercial» En definitiva, tal campesinado 'clásico' habría dejado, prácticamente, de existir.

En cuanto a la discusión sobre los conceptos de «honor» y «vergüenza», propuestos inicialmente por Julian Pitt-Rivers en 1954, Arnhold se hace eco tanto de su difusión y aplicación por la mayoría de los antropólogos que se ocuparían de áreas del Mediterráneo (Peristiany, 1968) como de las críticas subsiguientes. Confirma él que, en Castilla y León, se habían valido de dichos conceptos para sus análisis antropólogos que lo habían precedido en su trabajo de campo, tales Kenny, Esteva Fabregat o Brandes; también cómo autores diversos abordarían estos supuestos valores en obras de índole más general sobre la antropología en España. Lisón Tolosana, no obstante, consideraba exagerada la trascendencia y repercusión concedidas a un concepto como el del «honor» en las sociedades campesinas del Mediterráneo (Lisón, 1966, p. 314).

Y, en relación con estos conceptos, Arnhold recuerda lo indicado al respecto por John Davis (1977), en el sentido de que el «honor» y la «vergüenza» puedan estar —sobre todo— en relación con la riqueza, atestiguando qué impresión se llevó sobre esto en el pueblo por él estudiado:

Uno de los grandes ideales de la vida es el ser suficientemente rico como para no tener que trabajar o ser productivo. Uno recibe incluso la impresión de una superioridad de los vecinos más ricos que no tienen que trabajar (o robar en tiempos de escasez) (Arnhold, 1988, p. 143).

En lo que se refiere a la tercera de las áreas identificadas más arriba, la de una pretendida preponderancia de la práctica del «familismo amoral» en lo tocante a las relaciones interpersonales de las comunidades campesinas mediterráneas, Arnhold reseña que se trata de un concepto empleado por científicos sociales como Aceves (1971) o Pérez Díaz (1966) en pueblos de las castillas vieja o nueva. Y puntualiza que este último autor modifica el término, denominándolo «particularismo familiar», al tiempo que Pérez Díaz intenta explicar el fracaso de las cooperativas de producción a causa —precisamente— del aludido «familismo» (Arnhold, 1988, p. 142).

El concepto y el término originales se debían a Edward C. Banfield (1958), un politólogo y sociólogo estadounidense que analizó los motivos de la incapacidad para progresar de ciertas sociedades, como la de la comunidad de Chiaromonte, en el sur de Italia, en razón del desinterés por todo bienestar que trascienda el de la familia inmediata. La

tesis de Banfield fue resumida por Arnhold de este sintético modo, poniendo el énfasis en cómo dicho «familismo» perseguiría «extremar las ventajas materiales de corto plazo de la familia nuclear» y «dar por sentado que los demás harán lo mismo» (Arnhold, 1988, p. 144). La conclusión que sugiere Banfield sería que «todo intento de progreso económico o comunitario fracasaría sin una modificación total de este rasgo» (Arnhold, 1988, p. 144).

Como bien apuntará Arnhold, este modelo del «familismo amoroso» —y el otro que él traerá a colación en el mismo texto del llamado «bien limitado»— están orientados hacia un propósito compartido: «explicar la incapacidad de modernización de ciertos grupos sociales» (Arnhold, 1988, p. 144). Más exactamente, los grupos de campesinos estudiados por los antropólogos de una determinada época. Y, en ello, antropología y folklorismo coincidían, al dar por supuesto que un determinado tipo de progreso —o desarrollo e incluso desarrollismo— ha de prevalecer y que las comunidades (a menudo idealizadas) que estudian se hallarían condenadas a una transformación inevitable y hasta a su desaparición en cuanto tales.

Dentro de la misma área de relaciones interpersonales, Arnhold revisa la «imagen del bien limitado», concepto y término aportados por George Foster en 1965, a manera de modelo que explicaría las sociedades campesinas consideradas como «clásicas». Según resumen del propio Foster (1972), que Arnhold se encargará de transcribir, el modelo funciona como sigue: los miembros de las sociedades a las que resulta posible aplicar dicho modelo explicativo «perciben el sistema como cerrado, y sus recursos como insuficientes y finitos, pero saben que hay bienes en cantidades quizás ilimitadas fuera de su sistema». Y es dentro de un sistema de este tipo que el modo de vida igualitario e inamovible se impondría como inevitable, desde el momento en que «cualquier ventaja» es vista como si automáticamente constituyera «la pérdida de otra» (Arnhold, 1988, p. 144). En el ámbito de Castilla y León, según Arnhold también registra, Aceves (1971), Brandes (1975) y Esteva Fabregat (1978) utilizaron la «imagen del bien limitado» en sus estudios antropológicos.

En cuarto lugar y último, Anthony Arnhold hará referencia —dentro de la línea de modelos teóricos a los que pasa revista— a «el análisis transaccional» o de «redes de comunicación» que, en efecto y como él bien apunta, alcanzó algún auge en la década de los sesenta, en cuanto teoría más dinámica que las anteriores para explicar el cambio social. Y constituye una teoría que, en lo que atañe al territorio español, fue empleada en estudios como los de Tax Freeman y Esteva, entre otros antropólogos que se ocuparon

de comunidades campesinas. Arnhold recoge, igualmente, cómo —de acuerdo con este modelo— el agente del cambio es el individuo y sólo él escoge sus propias estrategias para progresar. Pero Sydel Silverman (1974) criticaría esta clase de análisis porque no dejaba claro cuáles son los verdaderos límites del sistema y hasta dónde llega la capacidad de elegir del individuo.

No obstante, y conforme a lo registrado por Arnhold, la teoría del análisis de redes de comunicación tiene mucho que ver con el estudio de coaliciones y de relaciones patrón-cliente, que —en todo caso, y por lo extendidas que tales alianzas parecían estar en la península ibérica— vino a convertirse en un modelo interpretativo muy aplicado por estas latitudes.

Escribe Arnhold:

Como coaliciones verticales (inter-classes), estas relaciones son, según Pitt-Rivers (1971) y Kenny (1961), socialmente integrativas y funcionales. Li-Causi (1975) sugiere que las relaciones patrón-cliente son en realidad tácticas para la dominación de clases y que un análisis de estas relaciones nos puede ayudar a comprender las relaciones de clases y la estructura del poder (Arnhold, 1988, p. 145).

Como colofón a su particular revisión de modelos teóricos e interpretativos aplicados a los trabajos efectuados hasta finales de los años ochenta por los antropólogos en la España rural, Arnhold ofrece unas breves pero interesantes conclusiones en el artículo mencionado, que son —a su vez— una reflexión sobre su propia tesis. Y, por extensión, una crítica de conjunto o general acerca de los riesgos que aplicar dichos modelos comportaba. De modo que sus consideraciones últimas van más allá del comentario sobre los trabajos antropológicos realizados por entonces en nuestro país.

Haciendo suyas las apreciaciones de Halpern (1980) y Silverman (1974), Arnhold concluye que puede resultar peligroso «mirar los valores como el fundamento de una sociedad». Y es eso lo que ocurriría con la mayor parte de los modelos teóricos puestos encima del tapete de su análisis, que se caracterizaban por emplear sistemas de valores y cosmovisiones para explicar el comportamiento, cuando el sistema de valores no constituiría la causa, sino el efecto.

Dice Arnhold sobre todo ello:

Lo que deberíamos saber es en qué circunstancias sería problema encontrar tal valor o tal comportamiento. Y el análisis de las circunstancias sería la explicación. Incluso la teoría del análisis transaccional, que no emplea valores como modelos

explicativos, es peligrosa según Silverman porque nos puede hacer olvidar que nuestro deber como antropólogos es el de analizar críticamente el orden social (Arnhold, 1988, p. 145).

Así que, por tomar de ejemplo dos de los modelos teóricos más llamativos e influyentes, pasemos a analizar —con Arnhold— las carencias y flaquezas de la teoría del «familismo amoral», por un lado, y de la del «bien limitado», por otro. En lo que atañe al primero, conviene entender lo mucho que éste tendría de reacción de solidaridad familiar a la falta de efectividad de los gobiernos, actuando —de acuerdo con lo ya señalado por Susan G. Berkowitz (1984)— como un verdadero síntoma de las contradicciones del sistema político (Arnhold, 1988, p. 144). Y, en suma, como una consecuencia y no un motivo o razón; como no conviene tampoco olvidar que ese «familismo» es detectado en países —tales Italia o España— donde los fascismos habían impuesto una suerte de «retradición» que afectaba principalmente a la organización familiar y municipal; pero en los que —a su vez— el Estado proyectaba planes y programaciones que afectaban directamente a la vida rural. De ahí que todo lo que venía impulsado por ese Estado (como ciertas cooperativas) provocara suspicacias, y que en una España donde —según indica Arnhold (1988, p. 144)— «el familismo era ley» creciera desde él esta especie de contestación silenciosa ante políticas ineficaces y contradictorias.

La «imagen del bien limitado», por otro lado, adolece de un sesgo que lo inhabilita como modelo explicativo en el presente —entendiendo el «presente» en un amplio sentido que abarcaría el último medio siglo—. Y ello porque, como asumía el propio Foster, su modelo se refería a un «campesinado clásico» que, para entonces, habría dejado de existir. De manera que tiene gran parte de razón Arnhold cuando —de acuerdo con las aportaciones de Du Boulay y Williams (1987)— califica al «bien limitado» y al «familismo amoral» como visiones selectivas de los valores campesinos, «que les definen solamente en contraste con la moral universalística y con las teorías de crecimiento económico características de economías capitalistas occidentales» (Arnhold, 1988, p. 146). Lo cual se ha ido volviendo más evidente a medida que la evolución de tales economías nos revelaba que la supuesta necesidad de esos cambios en el mundo campesino ni respondían a una especie de «orden natural de las cosas», ni equivalían necesariamente a un auténtico progreso. Y se pregunta Arnhold a propósito de esa identificación implícita de la ciudad y la sociedad pre-industrial con los sistemas de valores y estrategias sociales que se venían atribuyendo al campesinado y generando los modelos explicativos comentados:

¿Será que lo que estamos haciendo en realidad es describir los valores dominantes de la sociedad pre-industrial a la cual pertenecía el campesinado 'clásico'? Los valores y el comportamiento del campesino, clásico o actual, se basan en una percepción de la realidad y ajuste a circunstancias a veces críticas. Necesitamos una teoría que nos ayude a explicar las relaciones entre estas percepciones y estas realidades, una teoría que nos ayude a entender estos procesos (Arnhold, 1988, p. 146).

A lo que hay que añadir el dilema fundamental respecto a estas teorías, que no es otro que el de su presunta especificidad y relevancia como modelos que explicarían los rasgos característicos del campesinado: ¿son los descritos aspectos que sólo atañen a él o igualmente trasladables a otras sociedades en determinados momentos y situaciones de su historia? La pregunta parece pertinente cuando algunas de estas teorías remiten a una visión de folklore y «*folk culture*» muy coyunturales en su interpretación y definiciones. El tipo de enfoque que predominó en el ámbito antropológico de estudios sobre el campesinado, durante muchos años, homologaba —en cierto modo— la noción de «comunidad tradicional rural» con el pueblo «descubierto» por los románticos (Burke, 1978). Recapitulando —desde esa perspectiva— sobre el folklore, en el marco de la antropología cultural contemporánea, ha escrito Claudio Esteva Fabregat:

En sus primeras aplicaciones en Europa el estudio del folklore se consideró propio de aquella clase de etnografía que desarrollaba sus intereses en torno a supervivencias o arcaísmos en el seno de las naciones civilizadas, de costumbres que se localizaban en tiempos antiguos y que se manifestaban en ciertas formas de vida de las clases populares de las sociedades modernas. Estas clases se consideraban depositarias de formas y costumbres que en el pasado estuvieron generalizadas y que ahora se manifiestan como supervivencias (Esteva Fabregat, 1980, p. 132).

De manera que la aproximación a las coincidencias y diferencias de las dos tradiciones de investigación etnográfica sobre pueblos de Castilla y León, que efectuábamos en el primer apartado de esta Introducción, cobra así su pleno sentido: de distinto modo y con diversidad en métodos y herramientas, los etnógrafos enmarcados en el espectro folklorístico y los antropólogos compartirán la idea de trabajar sobre unas culturas en riesgo de desaparición, a las que —al tiempo— se mitificará y considerará convenientemente destinadas a transformarse. Continúa diciendo, por tanto, Esteva Fabregat —en su reflexión acerca de antropología y folklore— que éste sólo existiría como tal (en cuanto cultura

poco menos que residual) en aquellas sociedades donde el paso a la industrialización urbana ha tenido lugar y los usos campesinos consisten en una suerte de eco del pasado:

Para nosotros queda relativamente clara la idea de que el folklore es una actividad cuya manifestación se da en sociedades urbanas, mientras que en las comunidades primitivas constituye un aspecto más de la cultura total del sistema social cotidiano. Lo que en nuestras sociedades modernas es una cultura parcial o representa ser un código de costumbres que se conservan y transmiten por medio de la tradición oral y visual y que, por lo mismo, son anónimas y se instituyen como cultura separada del sistema social habitual, en las sociedades primitivas lo que es folklore o parcialidad cultural en las nuestras, en aquéllas constituye un patrón cultural dentro de una integración total (Esteva Fabregat, 1980, p. 133).

Se trata éste de un enfoque que debe mucho a —o al menos pasa por— la descripción que George Foster hizo de la «*folk culture*» (Foster, 1953), ligada a las sociedades campesinas de cualquier latitud, pero que ha quedado bastante obsoleta, tanto desde la perspectiva del folklore académico como desde la de una antropología verdaderamente contemporánea. Hace tiempo que las marcas del folklore como únicamente «rural», «oral» o «antiguo» fueron convenientemente desmontadas por los trabajos de Alan Dundes (1978) y otros estudiosos del folklore. Pero es indudable que la identificación de lo folklórico con el mundo rural y las culturas campesinas, con lo «típico» e incluso «atávico» y «ancestral», ha mantenido un peso y amplia repercusión a lo largo de las últimas décadas del siglo xx, especialmente en Europa. Como seguía explicando Esteva Fabregat a tal propósito:

En Europa el concepto de Folklore podría establecerse como un estudio de atavismos, más o menos conscientes, en las comunidades modernas, atavismos que, asimismo, representan construcciones culturales dependientes de la actividad cotidiana de sus poblaciones. Por añadidura, en este sentido, podríamos entender que toda actividad literaria o estética que tiene ejecución tradicional, identidad étnica localizada, y continuidad en términos de transmisión oral, se incluye dentro del concepto de folklore (Esteva Fabregat, 1980, pp. 133-134).

También cabe considerar entonces que, según recoge el mismo Esteva Fabregat, el folklore —toda vez sea reintroducido en las sociedades urbanas— aparecerá «ideológicamente reinterpretado bajo la forma de una identificación simbólica con el pasado en función del presente» (Esteva Fabregat,

1980, p. 134). Pero lo que —hoy— tendemos a identificar como folklore es, en realidad, un código de expresión o creatividad de índole preferentemente estética por el que se transmite la cultura «en pequeños grupos» (Ben-Amos, 1971, pp. 3-15); y que estaría presente en todas las tradiciones culturales. De ahí la trascendencia del folklore, en su carácter «universal», «actual» y «central» (Díaz, 2000, pp. 7-12), para comprender —desde su renovación— el funcionamiento de las culturas (todas ellas). Y que esa interpretación de la cultura folklórica como algo parcial y separado de la «hegemónica» —en términos gramscianos— resulte insuficiente para comprender toda la complejidad del problema; e incluso constituya una visión demasiado sesgada, ya que refleja un punto de vista de «unos» respecto a «otros»; de un «nosotros» respecto a un «ellos»; mucho más que una visión del funcionamiento del folklore dentro de la cultura, en un *approach* general. Esteva Fabregat, citando a Foster (1972), reconoce ese sesgo algo circunstancialmente viciado de tales apreciaciones sobre el folklore, cuando escribe:

Es en este sentido que la definición de folklore aparece vinculada con el modo de actuar el nosotros y el yo en sus respectivos contextos de transformación teatral, y asimismo, y en términos de una teoría antropológica, la identidad del folklore es más una cuestión de cómo uno trata estos materiales, que de cómo uno los considera intrínsecamente (Esteva Fabregat, 1980, p. 135).

La visión parcializada de folklore que acabamos de comentar, al fin y al cabo, remite a la «tradición» —como algo consustancial a la cultura del campesinado—, de igual modo que el folklorismo busca, en las manifestaciones folklóricas que «rescata» del pasado en el presente, una tradición al margen de la tradición u otras tradiciones, una cultura al margen de la cultura o culturas. ¿Por qué? Porque todas las culturas se crean y transmiten por «tradición» y no sólo las de carácter campesino. Arnhold desmontó muy acertadamente este constructo en su trabajo de 1986 ya mencionado acerca de cómo «lo tradicional no es de siempre». Y, refiriéndose al caso de Hoyales de Roa estudiado por él, concluía:

Se ha intentado demostrar que la sociedad tradicional no era, ni es, la sociedad ideal de la que a veces se habla. Ninguna sociedad lo es. Esa sociedad tenía muchas virtudes, pero tenía también sus defectos profundos; de ahí su vulnerabilidad. Tampoco era estática esta sociedad llamada 'tradicional', ni podía serlo. Cuando se habla de una tradición, habría que precisar a qué grupo social, y a qué época nos estamos refiriendo (Arnhold, 1986, p. 54).

4. Un inglés en la ribera: el legado casi oculto de Anthony Arnhold y las posibles razones para la invisibilidad del mismo

Una muestra de que Anthony Arnhold era consciente de las carencias de los trabajos de buena parte de los antropólogos anglosajones en España lo es el propio subtítulo de su tesis: *Una etnografía en el contexto histórico y nacional*. Lo que también nos da idea de que Arnhold quizá atisbaba o intuía el valor, precisamente como obra documental, que estas monografías etnográficas sobre comunidades campesinas de Castilla podrían adquirir con el tiempo. Y así ha sido. La publicación en castellano de sendas tesis de Aceves y Brandes —a iniciativa de quien esto escribe— en la misma colección del CSIC viene a hacer patente esa dimensión.

Pero resta comentar, antes de centrarnos en el significado concreto de la tesis de Arnhold, lo que tiene de paradójico el recorrido de la historia de la antropología, como disciplina científica y académica en España. Anta Félez ha puesto de manifiesto cómo aquellos antropólogos pioneros que vinieron de fuera a hacer sus investigaciones —especialmente en Andalucía— utilizaron una aproximación folklorista que oscilaría entre la idealización romántica y la descripción de los campesinos como «primitivos» (Anta Félez, 2007, p. 31); y cómo, por una serie de coyunturas históricas, la identidad se convirtió en el tema principal —o uno de los temas más tratados— con el que la antropología social y cultural llegó a institucionalizarse en España. La centralidad de las expresiones «populares» relacionadas con las identidades regionales no puede comprenderse cabalmente sin entender que ese proceso se desarrolla en paralelo con la implantación y principio de andadura del sistema de Comunidades Autónomas en el Estado español; o sea, con un descarado interés de los poderes políticos por lograr una especie de legitimación identitaria de cada Comunidad Autónoma. En ello, la incipiente antropología se sumaba a los afanes de cierta historia y del folklorismo más extendido en nuestro país.

Sin embargo, la aproximación de Arnhold poco o nada tiene que ver con esto último. Y no demasiado con lo primero. Es verdad que algunas confesiones iniciales de su tesis sobre el trabajo de campo pueden situarse en la órbita de la «mitificación» y del «miserabilismo» (Passeron y Grignon, 1992), antes aquí ya expuesto y aplicado sobre la figura de los campesinos. Por ejemplo, al decir Arnhold —siguiendo en esto a Aceves— que «la sentimental y paternalista prosa de los “profesionales”, glorificando al noble campesino, contrasta con su injusta crítica de los granjeros tradicionales denominados como apáticos» (Arnhold, 1979, p. 3). Y el propio Arnhold se refiere al amable recibimiento que tuvo

por parte de los vecinos de Hoyales —especialmente tras una primera ausencia suya, después de haber convivido con ellos los seis primeros meses—, pero tampoco deja de repetir (en la línea de otros etnógrafos y escritores) ciertos estereotipos sobre los campesinos castellanos: verbigracia, que son «gente muy cerrada y suspicaz» o que muchos resultan «sorprendentemente cínicos en su consciencia de la realidad» (Arnhold, 1979, p. 2-3).

No obstante, y aunque el retrato que Arnhold hace de la comunidad estudiada —y de su misma experiencia de campo— no sea de carácter mitificador ni pintado con color rosa, sí que se reconoce en él la corrección con que fue tratado y la ayuda que le prestaron las autoridades civiles y eclesiásticas. No únicamente recibió apoyo de las «fuerzas vivas» que representaban al Estado en el lugar, también agradece —entre ayudas procedentes de fuera de la comunidad— la gentil generosidad de Fernando Molinero y la colaboración, para avanzar en el conocimiento de un corpus concerniente a fuentes bibliográficas, que le fue proporcionada por Michael Kenny y Oriol Pi Sunyer (Arnhold, 1979, p. 3-4).

De otro lado, hay un asunto en que Anthony Arnhold se diferencia notablemente de otros antropólogos anglosajones que le precedieron: se trata de la manera en que afrontó —con sus comentarios e indagaciones— el trauma que supuso entre los vecinos de tantos pueblos la guerra civil española. Un incómodo tema cuya omisión consciente por parte de muchos de sus colegas anglosajones lamentaría —posteriormente— uno de ellos, Joseph Aceves (2011, pp. 65-73), quien posiblemente fuera el que más influyó en el trabajo de Arnhold. Pues bien, éste —por el contrario— habló claro al respecto, no obviando la resistencia que los habitantes de Hoyales presentaban ante tan escabroso episodio: «Yo tuve dificultades, por ejemplo, para descubrir cosas acerca de la República y la Guerra Civil, y no necesariamente por fallos de memoria. En España, La Verdad es relativa, o incluso irrelevante» (Arnhold, 1979, p. 3).

No sin una pizca de trágica ironía, Arnhold comenta en otro de sus trabajos —ya aquí referidos— que en la comunidad objeto de su estudio hubo, en lo que toca a esta materia, un triste descubrimiento: «La guerra civil también enseñó a los del pueblo que era más peligroso opinar que luchar; hubo más ejecutados que muertos por Dios...» (Arnhold, 1986, p. 53). Es decir, que había habido allí más muertos por enfrentarse al golpe o levantamiento militar que gente que muriera a su favor; como solía decirse, «por Dios y por la patria».

Arnhold relaciona —sabidamente— el miedo a hablar de ese periodo con el temor que habrían dejado desde antes en la memoria colectiva las guerras carlistas, con sus idas y ve-

nidas, con sus cambios o alternancias casi constantes de vencedores. Y durante las cuales —dice Arnhold— «la población de la comarca fue ciertamente muy activa» (Arnhold, 1979, p. 90). Entonces, independientemente de quiénes del pueblo apoyaran en la contienda a uno u otro bando, da la impresión de que la mayoría de los campesinos optaban por alinearse siempre con el ejército triunfador, quizá en un afán de evitar que un asunto que no era visto como «local» se convirtiera en motivo de más profundas disensiones. También —y como explica Arnhold— por lo que sigue:

Esta guerra civil pudo haber sido responsable del presente miedo al peligro de abrir pasiones y que ello provocara la implicación en cuestiones más amplias. La inestabilidad política del siglo XIX parece haber enseñado a los campesinos, al menos en Hoyales, a ser prudentes. En el Ayuntamiento de Hoyales, había todavía fotos de Franco en 1978: ¿era esto precaución o una suerte de «idealismo político extremo»? (Arnhold, 1979, p. 90).

No era el único anacronismo propio de la persistencia del franquismo tardío más allá de la muerte del dictador. En los postreros años del franquismo, un nuevo Gobernador Civil de la provincia visitará Hoyales, despertando la esperanza de que las reivindicaciones o necesidades de los vecinos pudieran ser escuchadas y atendidas. De hecho, el alcalde del pueblo presentará un memorándum al preboste en cuestión, en el cual se analizaban los motivos del descenso de la población frente a todas las ventajas que la ciudad ofrecía respecto al campo. Y se reclamaba el derecho a que los trabajadores del medio rural obtuvieran unas condiciones semejantes, reconociéndoles —entre otras cosas— horarios limitados, seguro médico eficaz o pensiones de vejez decentes. También se incluía una larga lista de aspectos mejorables que iban del suministro de agua potable a la iluminación de las calles, pasando por la extensión del acceso a la línea telefónica.

Pero pensar que estas plegarias o deseos iban a ser atendidos, constituía una vana ilusión: la verdadera razón por la que el Gobernador se acercaba al pueblo no era otra que la celebración de un curso especial de la Sección Femenina de Falange. En esas fechas, las actividades e influencia de esta organización se hallaban en claro declive, aunque a manera de «canto del cisne» aún hicieran algún pinito en determinadas zonas:

Estas dedicadas señoras —reseña Arnhold— acostumbraban a impartir cursos en todos los pueblos a la redonda, para enseñar unas idealizadas artes y artesanías folklóricas “tradicionales”, alguna higiene y conocimientos de labores domésticas, así como un poco de ideología fascista (Arnhold, 1979, p. 109).

Nuestro autor confiesa que, a pesar de los reparos que puedan aducirse sobre estos cursos —y no eran pocos— debería admitirse que, en su opinión, «una educación básica de higiene se necesitaba desesperadamente en las atrasadas áreas rurales». Por lo que Arnhold valora esto como «una de las pocas acciones positivas de los cuarenta años del régimen franquista en España» (Arnhold, 1979, p. 109).

En cualquier caso, resulta poco habitual la importancia que concede Arnhold no sólo a este periodo, sobre el que los antropólogos foráneos solían pasar culpablemente «de puntillas», sino al conjunto de datos históricos que pudo reunir acerca de Hoyales de Roa. Al inicio de su tesis, Arnhold habla tanto de lo problemático de reunir datos oficiales de tipo estadístico sobre el pueblo (por la dispersa ubicación de los mismos), cosa que —sin embargo— habría podido paliar gracias a la ayuda que le prestara Fernando Molinero, como del recelo de muchos de sus «informantes». La sinceridad de Arnhold aflora —elocuentemente— tanto en los agradecimientos que expresa como en la honesta sencillez con que reconoce no entender algunos aspectos de los que comentaban en situaciones de familiaridad sus estudiados:

Este masivo volumen de datos fue, de hecho, una seria dificultad (...) Como también lo sería la reticencia de la mayor parte de aldeanos a compartir toda clase de información, lo que es —desde luego— comprensible. Pero, en las innumerables ocasiones en que se me permitió participar en conversaciones informales, debo admitir que tampoco siempre comprendía bien los marcos de referencia de los vecinos (Arnhold, 1979, p. 4).

El esfuerzo de Arnhold por hacer acopio de toda la información posible, le permitiría afrontar una visión de «*longue durée*» en torno al pueblo y su comarca; lo cual —como ya hemos visto también— le llevará a establecer conexiones entre unas y otras etapas de la historia: la cautela generada por las guerras carlistas no sería ajena a la precaución predominante entre los pobladores del pueblo bajo el régimen de Franco y su escepticismo ante la transición; o el régimen de propiedad antes y después de las sucesivas desamortizaciones explicaría —por ejemplo— aspectos relevantes de la distribución de las tierras en Hoyales a principios de los años setenta. Incluso el «repaso» que Arnhold realiza, en su iluminador trabajo de 1986, sobre lo «tradicional» es fundamentalmente histórico.

En el recorrido «De los celtas a los comuneros», que así titula Arnhold uno de los apartados de su tesis (el n.º IV), nuestro autor —tras una aproximación geográfica al pueblo y su comarca— se toma el trabajo de relacionar los cambios y hechos relevantes de unas épocas respecto a otras, hasta lle-

gar a un mejor entendimiento de la situación presente. Y él dedica hasta una tercera parte de la obra (cuatro capítulos de los doce que componen el texto) a desarrollar íntegramente una orientación historicista, incluyendo la propia actitud de los habitantes de Hoyales de Roa, en cuanto a castellanos, hacia su historia o —más bien— hacia la idea mixtificadora que acostumbran a tener del pasado: «Buena parte del comportamiento irracional, reaccionario o antisocial de ellos es justificado en base a la historia y la tradición» (Arnhold, 1979, p. 47).

Para proseguir Arnhold con otros apartados dedicados a la «Historia demográfica» (IX), el «Análisis social del pueblo» (X) y al «Acceso a los medios de comunicación» (XI). De manera que, a pesar de que el autor declare que su trabajo debe ser entendido en el marco comparativo de otros estudios antropológicos de comunidades en sociedades complejas, también es cierto que la obra constituye un «producto» bastante especial y específico, además de bien terminado o completo en sí mismo. Hasta aquí, hemos procurado poner en contexto la obra de Arnhold, puesto que —como él mismo afirma—, hay en su trabajo y otros de su época sobre los mismos problemas un denominador común que, a la vez, supone una limitación: «la de su obligatoria comparabilidad» (Arnhold, 1979, p. 212).

Pero matizando su propia aseveración de que «su informe no se sostendría por sí solo» (Arnhold, 1979, p. 212), sin esa dimensión comparativa y en cuanto eslabón de una cadena de monografías etnográficas, nos fijaremos ahora en características particulares de su trabajo. Porque, por ejemplo, ha de valorarse el que no se nos presente la historia de esta zona como un relato lineal, sino como una sucesión de crisis, de idas y venidas, vueltas y revueltas o readaptaciones estructurales. Así que, más allá del tiempo abarcado por la tesis, incluso, puede constatarse que un inesperado retorno de toda el área de la Ribera al cultivo de viñedos, en los últimos años, ha transformado —una vez más— notablemente el paisaje y la vida de las gentes que lo pueblan. La plaga de la filoxera —a principios del siglo xx— había arrasado la actividad vitivinícola que pasó a ser residual, reconvirtiéndose la zona en un espacio propicio para el desarrollo de otros cultivos agrícolas. Por todo ello, el texto de Arnhold queda, en este sentido, como un nuevo hito —algo olvidado— desde el que interpretar y comprender muchas de esas transformaciones. Y es que cabe decir que el propósito que el doctorando en cuestión declaraba al presentar su tesis se ha cumplido en gran medida:

En esta tesis he intentado explicar, dentro del contexto dominante de la nación-estado y su historia, el desarrollo y eventual

crisis de la agricultura minifundista, tipificada por el ejemplo de un pueblo de tamaño medio y policultivo en Castilla la Vieja, cuyos habitantes están condicionados en su cultura por su experiencia histórica y condiciones materiales de existencia (Arnhold, 1979, p. 212).

La visión en profundidad y hacia un conocimiento más o menos pormenorizado de los episodios más relevantes del ayer, por parte de Arnhold, le otorga cierta originalidad. Ni narra la historia linealmente como proceso identitario, ni asume la atemporalidad de «sus campesinos» como si fueran «primitivos». Ya que, aunque a priori el autor parezca dar por sentado el peso e influencia en Hoyales de una supuesta «cultura tradicional campesina» —configurada a partir de los trabajos de muchos de sus colegas—, finalmente su tesis emerge como una crítica de tal constructo ahistórico. Sus campesinos no son así porque sí, ni «desde siempre». Tampoco porque vivieran completamente al margen de la nación o del mundo, si bien en determinadas etapas de su historia dieran la impresión de querer estarlo. Han llegado a ser lo que son —o eran en el momento que Arnhold estudia el pueblo— por una serie de avatares y circunstancias concretas:

Antes del despegue industrial, Hoyales era una sociedad casi auto-suficiente, cuyos vecinos tenían sensación de continuidad con el pasado. La existencia del individuo, su clase social y ocupación solían ser predeterminados por la herencia. El *status* aumentaba como la necesidad de trabajar bajaba (Arnhold, 1986, p. 53).

La modernización del campo, en esos instantes del trabajo de Arnhold, comportaba una inevitable despoblación y una severa readaptación de los intereses de muchos campesinos a la hora de pensar en el futuro de sus hijos: «En los años de la post-guerra los que se lo podían permitir empezaron a invertir sus beneficios fuera del pueblo y mandar sus hijos a la capital a estudiar para prepararles para una vida urbana. Y la crisis se hacía cada vez más inevitable» (Arnhold, 1986, p. 53). En las conclusiones de su tesis, Arnhold puntualiza que, como una consecuencia directa de dicho proceso, «la juventud mejor educada rara vez vuelve para hacer una contribución a la agricultura» (Arnhold, 1979, p. 214).

De la experiencia personal de campo de Arnhold la tesis no cuenta demasiado. Sin embargo, las pocas líneas que su autor dedica en el inicio de la misma a ese aspecto son bastante significativas y reveladoras: declara que «pocos vecinos entendieron por qué él estaba allí o a pocos pareció importarles». Sus escuetas confesiones no reflejan un «shock

cultural» importante, aunque debió de producirse, ya que sus condiciones de vida —en cuanto a higiene o confort— tuvieron que resultar, por aquel entonces y en aquel lugar, bastante duras para un extranjero de su procedencia. Y algo se entrevé al respecto en algunas frases y episodios que ya aquí se han comentado. Lo más específico que Arnhold escribe a propósito del tema casi se reduce a los pocos párrafos que siguen:

A pesar de lo que podría parecer una descripción demasiado crítica de Hoyales y sus habitantes, disfruté mucho de mi estancia en el pueblo, y estaría feliz de tener la posibilidad de establecerme allí: ¡siempre y cuando pudiera ganarme la vida de otra manera que no fuera la agricultura! (Arnhold, 1979, p. 1).

Se ve que la experiencia de colaborar o prestar algo de ayuda —ocasionalmente— en las tareas campestres a sus convecinos bastó para disuadir a Arnhold de asentarse en Hoyales dedicándose a la agricultura. Sabemos, sin embargo, que volvió con cierta asiduidad, que nunca rompió el contacto con el pueblo. Y hubo quienes nunca olvidaron su generosidad y su presencia. Personas del entorno familiar de la esposa de Arnhold todavía recuerdan un caso muy significativo: Arnhold le había regalado a un pastor que llegó a convertirse en informante habitual un libro con fotografías que el antropólogo le hizo durante su investigación. Éste sería el único libro que el pastor tendría en su casa hasta su muerte, guardado como un auténtico tesoro. En su tesis, justamente, y en relación con un monumento construido en honor del pastor burgalés en el norte de la provincia, Arnhold alude a los pastores como la clase más pobre y marginada. Y califica a esta estatua como «monstruosa» (Arnhold, 1979, p. 3).

Especialmente interesante resultan, a ese propósito, las pocas páginas que Arnhold dedica a tratar de «minorías ocupacionales» (1979, pp. 156-160), donde también habla de los pastores como de una clase tenida por inferior desde la perspectiva de los campesinos, invocando pugnas ancestrales —en todas partes— entre pastores y agricultores. Se refiere a cómo los escasos «artesanos tradicionales» del pueblo habían muerto o estaban jubilados. Y alude, como cosa curiosa o «nuevo fenómeno», a los vecinos de Hoyales empleados de la fábrica Michelín que trabajaban en la próxima Aranda de Duero, alternando ese empleo con la explotación como granjeros «a tiempo parcial» de sus pequeñas propiedades. También enumera los oficios diferentes a la agricultura ejercidos por gente del pueblo, como el de telefonista, cartero, albañiles, comerciantes de toda clase (carnicero, panadero, lechero, hosteleros, etc.). Por último, y coincidiendo en ello

con otras etnografías de la antropología española, registra un «clásico» de las mismas, como es la alusión al uso del Don para dirigirse a «profesionales educados», venidos generalmente de fuera de la comunidad, como el sacerdote, el secretario del ayuntamiento, el médico o el maestro.

Pero —quizá— lo más reseñable sean los párrafos en que se centra sobre la familia de gitanos «oficialmente residentes» en Hoyales. Tras haber entrado en contacto con el pueblo como trabajadores temporeros, pasaron a ser residentes merced a la gestión de uno de los alcaldes del pueblo que les buscó casa a cambio de que mandaran a los niños a la escuela. La idea de tal alcalde era, al parecer, que «deberían vivir como gente normal», aunque encontrara la oposición de la Guardia Civil y otros miembros de la comunidad. Añade Arnhold que estos gitanos demostraron «estar disponibles para los peores tipos de trabajo casual y hasta para informar a las autoridades sobre la “bondad” o “maldad” de otros grupos visitantes de la misma etnia» (Arnhold, 1979, p. 157).

La preocupación acerca de unas diferencias de clase —e incluso de etnia—, apenas enmascaradas por la poderosa influencia de la figura idealizada y estereotipada del campesino, se vislumbra a lo largo de buena parte de la tesis. Por lo cual no es casual tampoco que, puntualizando algunas críticas que David Gilmore (1976, p. 101) realizara sobre el «mito de la igualdad» en la literatura etnológica acerca de España, Arnhold explique que ello no obedece a una suerte de deshonestidad intelectual, sino más bien a los efectos de considerar a las comunidades campesinas como «homogéneas» (Arnhold, 1979, p. 12-13).

Arnhold hace notar cómo las divisiones de edad y género atraviesan las reuniones y eventos comunitarios, principalmente de carácter religioso, «ritualizándose». Así, las fiestas y ceremonias públicas no sólo sirven para enfatizar la unidad de Iglesia y Estado, sino también para mostrar quién es quién y dónde se sitúa socialmente cada uno. Y esto último no únicamente de manera simbólica: también literal. Como indica el antropólogo, la «procesión» es más importante que la «misa», siendo presidida y gestionada por los hombres. A su comienzo, las mujeres permanecerán todas dentro de la iglesia, mientras los hombres esperan fuera la salida de la imagen. La aparente armonía e igualdad de los miembros de la comunidad resulta, pues, para Arnhold, superficial; y «probablemente sirve para mantener la honorable reputación del superior y la dignidad del socialmente inferior» (Arnhold, 1979, p. 175).

Durante la fiesta anual del patrón de Hoyales, San Bartolomé, Arnhold aprecia una última expresión de ese «ideal de armonía». Para él, las autoridades civiles, aun jugando un papel importante, se ven supeditadas a la institución de

la Iglesia, encarnada en el párroco. Y el ritual sirve, tanto para mostrar el mejor y más unido rostro del pueblo hacia los visitantes de fuera, como para reunir a los emigrados a otros lugares y provincias. A Arnhold la hospitalidad y generosidad con los forasteros en fechas como éstas se le antoja «un increíble despliegue de extravagancia», cuando habitualmente —y en su opinión— la «sola unidad de solidaridad la constituye la familia» (Arnhold, 1979, p. 177).

Vemos, pues que algunas descripciones que Arnhold realizó en su tesis de la vida del pueblo no resultaban necesariamente elogiosas ni «demasiado amables». Pero —con todo— el agradecimiento y respeto hacia su trabajo mostrado en el ejemplo anterior del pastor-informante no es excepcional, ni un caso aislado. Con el paso de los años, ese interés en el pueblo por conocer la tesis del «inglés de La Ribera» —y el consenso sobre que se publicara en castellano— ha ido creciendo. En 2010, y en una entrevista que R. Pérez Barredo le hacía a Arnhold para el *Diario de Burgos*, se aclaraban y ampliaban algunos de los asuntos que hemos venido tratando más arriba. Así, Arnhold relataba su llegada y sensaciones cuando llegó a Hoyales de Roa a mediados de los setenta:

Hoyales tenía unos 600 habitantes, no había agua corriente en las casas ni en los tres bares que existían entonces en el pueblo, por lo que desde el punto de vista higiénico dejaba mucho que desear, y tampoco había médico ni veterinario residentes en el pueblo. Además, sólo estaba asfaltada la calle principal. Era un pueblo que vivía exclusivamente del campo: viñas, cereales, remolacha, patata (*Diario de Burgos*. Suplemento dominical, p. 10).

En la mencionada entrevista, Arnhold volvía sobre algunos de los temas clave que había abordado en las tesis; y cuya discusión compartía con los antropólogos que estudiaron comunidades campesinas en España en décadas anteriores: el «familismo», el «igualitarismo» o no de los pobladores; sobre lo cual de nuevo opinará que, a pesar de que «eran todos pequeños agricultores», la aparente igualdad no era tal. Ya que «el mito de la igualdad de la tierra era eso, un mito». Puesto que «más de la mitad de las propiedades estaban en manos de un 7% de los terratenientes» (*Diario de Burgos*. Suplemento dominical, p. 11).

Otro asunto que, además, había constituido asunto central de su tesis y que Arnhold comenta en la entrevista, es el de la dependencia —y al tiempo suspicacia— respecto al Estado y los vaivenes de la política nacional, como si todas las soluciones tuvieran que venir de él: «Que tanto sus problemas (de los vecinos) como los remedios no eran su

responsabilidad». La visión del pueblo que Arnhold deja traslucir en sus respuestas, lejos de ser mitificadora, resulta a ratos pesimista y no exenta de ciertos tintes «miserabilistas», ya que —se dice en el artículo— «no era una sociedad generosa con el prójimo», poniendo en labios del antropólogo la siguiente afirmación: «No compartían demasiado, y de ello habla a las claras que hasta ahora no ha habido concentración parcelaria» (*Diario de Burgos*. Suplemento dominical, pp. 10-11). Dicho comentario no parece tener en cuenta que las «concentraciones parcelarias», ya promovidas por el franquismo, fueron —a menudo— miradas con desconfianza por el efecto amalgamador de lo privado y sus efectos negativos frente a formas de «comunismo tradicional», que integraban mejor las necesidades y prestaciones del minifundismo, con sus pequeños propietarios.

Quizá ese temor a que un retrato de la comunidad que pudiera ser percibido como no muy halagador, en la época de la presentación de la tesis, detuviera o —al menos— volviera cauteloso a Arnhold a la hora de plantearse la publicación de la tesis en castellano. Visto esto desde la perspectiva reciente era un error, pero quizá no lo fuese tanto entonces. Por razones familiares, el antropólogo siguió vinculado al pueblo en las décadas siguientes y le parecería un riesgo real que su texto fuera malentendido. Hay que señalar que Arnhold no recurrió al subterfugio, por lo demás siempre inútil, pero corriente en la literatura etnográfica, de cambiar el nombre al pueblo para que —supuestamente— no se le reconociera. Y, de ahí que convenga matizar lo que se dice en la entrevista respecto a la tesis, en el sentido de que «ninguna institución burgalesa ni castellanoleonesa se ha decidido a traducirla y publicarla en español» (*Diario de Burgos*. Suplemento dominical, pp. 10-11): se instó a Arnhold en varias ocasiones a publicar su trabajo en esta misma Colección del CSIC en que aparece ahora y el antropólogo declinó o —simplemente— demoró la posibilidad de edición que comportaba esta oferta.

En los últimos años de su existencia, Arnhold publicó pocas contribuciones, ya que la mayoría de sus participaciones en seminarios o congresos quedarían inéditas. Es el caso de su asistencia a un congreso celebrado en la universidad de Keele en Reino Unido, que se publicó con el título de *Spain 1936-1986: The Civil War and Fifty Years on* (Naylon, 1986); y en cuya lista de participantes encontramos su nombre, aunque no aparezca texto suyo. Igual sucede con el volumen titulado *Lugares, tiempos, memorias. La Antropología Ibérica en el siglo XXI* (Díaz Viana et al., 2011), que recoge las ponencias del Congreso de antropología que tuvo lugar en León empezando este siglo, y en donde Anthony Arnhold, a pesar de haber colaborado en su coordinación, prefirió



Figura 1. Anthony Arnhold con María Cátedra, W. Kavanagh y Luis Díaz en Navalguijo (Ávila) el día siguiente a la fundación de la Asociación de Antropología de Castilla y León Michael Kenny en 1988. (Archivo Herederos de W. Kavanagh).

jugar un papel secundario. Junto a los otros dos artículos ya mencionados anteriormente, de 1986 y 1988, figura un breve texto mucho más reciente en el libro *Visiones sobre la unidad y diversidad de España. Una mirada desde Castilla y León* (Díaz Viana, 2016), donde comenta las intervenciones de la sesión que le correspondió moderar en el evento del mismo título que dio origen al libro; y se refiere tanto al asunto de «Historia, identidad, etnografía y turismo», abordado en dicha sesión, como a una vieja Guía de viajes en concreto: *Traveller's Handbook for Spain*, de Thomas Cook (1912). Dice Arnhold de la misma que «algunos comentarios sorprenden, otros quizá menos; algunos siguen siendo de actualidad, otros ya irrelevantes; y todos curiosos» (Arnhold, 2016, p. 252).

Para terminar nuestro autor repitiendo un párrafo de la Guía cuya enumeración de estereotipos sobre España parece aún resonar en bastantes de los trabajos etnográficos a los que, a través de los críticos textos de Arnhold, nos hemos referido: «Individualmente, el español está dotado con amplitud de cualidades personales y morales; colectivamente, es a menudo receloso, suspicaz y poco fiable; a nivel oficial, es demasiado frecuentemente codicioso y corrupto» (Arnhold, 2016, p. 253). De muchos de esos clichés, Arnhold se fue liberando a lo largo del trabajo previo a la presentación

de su tesis y posteriormente, como nos muestran las escasas, pero valiosas contribuciones que publicará después.

Llegados a este punto, hemos de preguntarnos por la cuestión principal planteada al inicio de esta Introducción y, más exactamente, en el encabezado del apartado presente: ¿Cuáles fueron los motivos para que Arnhold no publicase apenas textos sobre su trabajo y, más concretamente, no llegara a editar en castellano su tesis? ¿Excesivo perfeccionismo? ¿Inseguridad? ¿Temor a ser objeto de escrutinio por parte de los vecinos del pueblo que estudió o de sus mismos colegas? La respuesta que intentaremos dar viene de su propia peripecia vital y de ciertos aspectos de su trayectoria como profesional de la antropología. Puesto que, según ahora veremos, Arnhold no dejó de estar en contacto con antropólogos, y de serlo en algún modo, asistiendo a reuniones de ellos dentro o fuera de España y —principalmente— ejerciendo como secretario de la Asociación de Antropología de Castilla y León «Michael Kenny», de la que fue fundador con quien firma esta Introducción, desde su creación a finales de los 80 hasta un año antes de su muerte.

5. En primera persona: palabras de despedida para un antropólogo de lo cotidiano

Se me permitirá que, apeándome del plural de autoría, elija en este último tramo o suerte de conclusión la expresión en primera persona por el tipo de alusiones —mayormente autobiográficas— que aquí van a hacerse. De acuerdo con lo ya dicho, Arnhold arribó a Hoyales de Roa, a mediados de los 70, fechas de cambio muy relevante en España, con el propósito de realizar su tesis. Sería ya siempre «el inglés», ese personaje que resultaba más bien extraño en semejante paisaje, fumando en pipa y haciendo preguntas. E incluso ayudando voluntariosamente en faenas habituales de los vecinos, sin que se llegara a saber a qué se debía su curiosa generosidad.

Lo que tampoco conocían sus nuevos vecinos era que, nacido en Londres en 1945, Anthony había estudiado en Brasil, Suiza e Inglaterra, trabajando como profesor en Hong Kong o Tokyo y viajado por Micronesia y Melanesia. Luego regresó a Europa con «la sensación —según diría en la entrevista comentada— de no haber comprendido la mayoría de las cosas que había vivido» (*Diario de Burgos. Suplemento dominical*, pp. 10-11). Ahí nació o puede que terminara de decidirse su vocación de antropólogo, ya que las preguntas acerca de la propia identidad suelen contribuir a formar tal tipo de vocaciones.

Yo —igualmente— no sabía muchas cosas de Anthony. Siempre había creído conocerlo bastante bien, tras haber mantenido una relación próxima y siendo estrechos colaboradores de la Asociación de Antropología, desde finales de los años ochenta, pero esto no era del todo cierto. Y es que todos, seguramente, tengamos una parte oculta, como la cara de la luna: secretos de nuestra personalidad y biografía, que los demás apenas conocen. Pues bien, he descubierto, ya después de su fallecimiento, que Anthony, en efecto, los tenía. Como la mayoría de nosotros, por lo que tampoco esto constituye un acontecimiento especial. Sin embargo, el misterio que la existencia de Anthony guardaba era bien particular. Pues lo que no resulta frecuente es que la parte secreta o apenas entrevista constituya lo mejor de la persona desaparecida. Y, en el caso de Anthony Arnhold, así fue. Su modestia, no comparable a nadie entre las muchas gentes que he conocido, le hacía extremadamente discreto, de modo que no resultaba fácil conocer todas las obras generosas que realizaba en bien de los demás. Es tan frecuente toparse con quienes aparentan ser humildes, pero el ego les «sale por las costuras», que encontrar a alguien como Anthony rompe todos los esquemas. Personas modestas, realmente, hay muy pocas. De modo que seguramente fuese esa mezcla de humildad, minuciosidad y hermetismo lo que llevó a Anthony Arnhold a no querer ver su tesis publicada hasta que la volviera a leer, revisar y corregir.

Por lo que, a pesar de que le planteé —como queda dicho— la posibilidad de que su tesis se editara en la Colección De Aquí y de Allá del CSIC, en repetidas ocasiones, cuando yo la dirigía; y le animé —también— a colaborar con sus trabajos en otras publicaciones, más allá de las ya comentadas, se fue haciendo arduo poder contar con textos suyos. Ahora, finalmente, su trabajo va a publicarse en aquella. Y me alegro doblemente de esto, porque la colección De Aquí y De Allá se beneficiará de incluir este «inédito oculto» —al menos en castellano— que contribuye a completar un itinerario de investigaciones de antropólogos anglosajones sobre pueblos españoles entre finales de la década de los 60 y principios de la de los 90. Todo un ciclo muy significativo, desde luego, que ha sido rememorado aquí.

Pues una de las cosas que agradezco a Anthony es haberme puesto en contacto, llamada y generosamente, con Joseph Aceves, primero para que éste colaborara en el libro que publicamos con motivo del congreso de antropología que la Asociación de Antropología de Castilla y León, de la que él fue —desde su creación— un secretario inglés de lujo, organizó para la FAEE en León. Y, luego, actuando como discreta sombra tutelar en el proceso de la edición de la tesis castellana de Joseph Aceves sobre Navas de Oro en el CSIC,

así como en la gestión de la donación del archivo fotográfico de dicho antropólogo a la Diputación de Segovia. Porque debe afirmarse que, aparte de estas colaboraciones puntuales que demuestran otra de sus cualidades discretas, como era la de la generosidad, Anthony nunca dejó de ser antropólogo de la realidad cotidiana. Comprender las razones de los humanos que le rodeaban fue una de sus aspiraciones en la vida. Y tanto como conocerlos, ayudarlos. Sólo después de su pérdida, sabría que había impulsado con su esposa la Fundación Arnhold-De la Cámara para promover y financiar proyectos humanitarios, especialmente en África. Su alejamiento —únicamente aparente— de la antropología en cuanto profesión tuvo que ver con que, presentada su tesis, las dificultades burocráticas impidieron su incorporación a un puesto universitario en España, como hubiera sido deseable. Desde los 80, fue propietario de la Escuela de Idiomas Santa Ana, lo que provocó que él y Mayca, su mujer, que con él la dirigía, fueran —como todavía son— conocidos y apreciados en Valladolid.

Recuerdo también, respecto a ese distanciamiento paulatino de la práctica y los foros profesionales de la antropología en España, que —tras presentar una comunicación cuya redacción en castellano me había pedido revisar, en un congreso de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE) en Tarragona (2014)— Anthony se mostraría aliviado cuando fuimos a cenar con otros miembros de nuestra Asociación. Como si ya hubiera pasado el «mal trago» y se encontrara exultante. La fundación y otras actividades filantrópicas ocupaban buena parte de su tiempo y creo que la conexión con la antropología la mantenía, por un lado, porque había sido su inicial y más clara vocación; pero, de otro —y, sobre todo—. por amistad. Por la amistad hacia los viejos amigos, por compañerismo con los colegas a los que no había dejado de tratar a lo largo del último medio siglo y con los que hacía por coincidir —sin faltar a una sola cita— en las periódicas reuniones constituidas por los congresos de la FAAEE, actualmente ASAAE.

Por cierto, que se debe fundamentalmente al empeño de Anthony —o su insistencia— que se aprobara, al fin, por los miembros de la Asociación de Antropología del Estado Español (ASAAE) un código deontológico, luego de que se hubiera aceptado por nuestra Asociación de Castilla y León; y que, después de años batallando por ello, Arnhold viera cumplido su propósito de incorporar la ética a la práctica de la antropología en España.

Esta preocupación por los aspectos morales de la profesión antropológica no resultaba coyuntural o azarosa: ya ha sido aportado en esta Introducción algún ejemplo de lo cuidadoso que Anthony era en relación con el uso de los

materiales, su inquietud por no molestar a los estudiados y su afán por corresponder a la generosidad de aquéllos. Incluso llega Arnhold a pedir disculpas en las páginas introductorias de su tesis por no haber podido utilizar más que parcialmente la información recopilada: «Pido perdón a todos mis informantes por el voluminoso corpus de datos que no es directamente usado en este informe, si bien aseguro que sin ello no podría haberme esforzado en tener profundidad, perspectiva y comprensión de su cultura» (Arnhold, 1979, p. 2). Y es por esta genuina inquietud que, en más de una ocasión, creí percibir en Anthony escrúpulos o reparos ante lo que puede acabar teniendo el trabajo de campo antropológico de utilización y manipulación de la vida y saberes de otros. Algo que afectaba frontalmente a su alto sentido de la honestidad.

Así que quiero acabar hablando de la vez en que un mensaje de Anthony me mostró su parte más emocional o sincera que, si atendemos al estereotipo, se diría que «como buen británico» tanto guardaba. Tras una de nuestras pocas discusiones, dos o tres en más de cuarenta y tantos años de amistad, él —algo dolido— me escribió diciendo que «siempre me había apoyado». Y ahí se acabó el problema. Pues tenía razón: era la verdad. Pocas personas he conocido más honestas y leales en el afecto que él. Por lo que desearía que estas palabras en su honor que abren este libro, conteniendo la versión en castellano de su tesis, fueran —también— una manera de agradecérselo (cosa que nunca hice); y una contribución a su memoria, ya que confío en que tal publicación ayude a recuperar el legado de su trabajo antropológico, así como —de alguna forma— a perpetuar su presencia entre nosotros.

BIBLIOGRAFÍA

- Aceves, J. B. (1971). *Social change in a Spanish village*. Schenkman Publishing Company.
- Aceves, J. B. (1987). Fieldworker and friend: Michael Kenny remembered. *Anthropological Quarterly*, 60(4), 194-195.
- Aceves, J. B. (2011). Reflexiones de un pionero. En L. Díaz Viana, Ó. Fernández Álvarez, & P. Tomé Martín (Coords.), *Lugares, tiempos y memorias. La antropología ibérica en el siglo XXI* (pp. 65-73). Universidad de León.
- Anta Félez, J. L. (2007). *Segmenta antropológica. Un debate crítico con la antropología social española*. Universidad de Granada.
- Arguedas, J. M. (1968). *Las comunidades de España y del Perú*. Universidad de San Marcos.
- Arnhold, A. (1979). *Conditions of existence in a Castilian village: An ethnography in historical and national context* [Tesis de maestría, Universidad de Manitoba].
- Arnhold, A. (1986). Lo tradicional no es «de siempre». En L. Díaz Viana (Coord.), *Etnología y folklore en Castilla y León* (pp. 49-55). Consejería de Cultura de la Junta de Castilla y León.
- Arnhold, A. (1988). Teorías explicativas del campesinado: una valoración. En L. Díaz Viana (Coord.), *Aproximación antropológica a Castilla y León* (pp. 141-148). Anthropos.
- Arnhold, A. (2016). Relato de la sesión «Historia, identidad y turismo: imágenes de Castilla y León. Su dimensión identitaria y turística». En L. Díaz Viana & R. Martín de la Guardia (coord.), *Visiones sobre la unidad y diversidad de España. Una mirada desde Castilla y León* (pp. 251-253). Universidad de Valladolid.
- Augé, M. (1996). *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Paidós.
- Bachnik, J. M. (1986). Native perspectives of distance and anthropological perspectives of culture. *Anthropological Quarterly*, 59(2), 75-86.
- Behar, R. (1986). *Santa María del Monte: The presence of the past in a Spanish village*. Princeton University Press.
- Ben-Amos, D. (1971). Toward a definition of folklore in context. *Journal of American Folklore*, 84, 3-15.
- Berkowitz, S. G. (1984). Familism, kinship and sex roles in southern Italy. *Anthropological Quarterly*, 57(2), 83-92.
- Brandes, S. (1975). *Migration, kinship and community: Tradition and transition in a Spanish village*. Academic Press.
- Brandes, S. (1991). *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore andaluz*. Taurus.
- Du Boulay, J., & Williams, R. (1987). Amoral familism and the image of limited good: A critique from a European perspective. *Anthropological Quarterly*, 60(1), 12-24.
- Burke, P. (1978). *Popular culture in early modern Europe*. Harper & Row.
- Caro Baroja, J. (1974). Prólogo. En E. Luque Baena, *Estudio antropológico social de un pueblo del sur*. Tecnos.
- Cátedra, M. (1997). *Un santo para una ciudad*. Ariel.
- Chock, P. P. (1986). Irony and ethnography. *Anthropological Quarterly*, 59(2), 87-96.
- Davis, J. (1977). *People of the Mediterranean*. Routledge & Kegan Paul.
- Díaz Viana, L. (Coord.). (1986). *Etnología y folklore en Castilla y León*. Consejería de Cultura de la Junta de Castilla y León.
- Díaz Viana, L. (Coord.). (1988). *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Anthropos.

- Díaz Viana, L. (1997). *Imágenes de una identidad. Notas para un manual de etnografía*. Ámbito.
- Díaz Viana, L. (2000). Presentación y revisión. En C. Sánchez Carretero & D. Noyes (Eds.), *Performance, arte verbal y comunicación. Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA* (pp. 7-12). Sendoa Editorial-Centro de Estudios Norteamericanos de la Universidad de Alcalá.
- Díaz Viana, L., Fernández Álvarez, Ó., & Tomé Martín, P. (Coords.). (2011). *Lugares, tiempos, memorias. La antropología ibérica en el siglo XXI*. Universidad de León.
- Díaz Viana, L., & Martín de la Guardia, R. (Coords.). (2016). *Visiones sobre la unidad y diversidad de España. Una mirada desde Castilla y León*. Universidad de Valladolid.
- Dorson, R. M. (1976). *Folklore and fakelore. Essays toward a discipline of folk studies*. Harvard University Press.
- Dundes, A. (1985). Nationalistic inferiority complexes and the fabrication of folklore: A reconsideration of Ossian, the Kinder- und Hausmärchen, the Kalevala, and Paul Bunyan. *Journal of American Folklore*, 22(1), 5-18.
- Dundes, A., & Pagter, C. R. (1978). *Work hard and you shall be rewarded. Urban folklore from the paperwork empire*. Indiana University Press.
- Esteve Fabregat, C. (1978). Componentes psicológico-cognitivos en una economía rural española. *Ethnica*, 14, 55-145.
- Esteve Fabregat, C. (1980). El folklore en el contexto de la antropología cultural. En *La antropología americanista en la actualidad. Homenaje a Raphael Girard* (Tomo II, pp. 131-164). Editores Mexicanos Unidos.
- Evans-Pritchard, E. E. (1989). Prólogo. En J. Pitt-Rivers, *Un pueblo de la Sierra: Grazalema*. Alianza Universidad.
- Foster, G. M. (1953). What is folk culture? *American Anthropologist*, 55(2), 159-173.
- Foster, G. M. (1972). Mexican and Central American Indian folklore. En M. Leach (Ed.), *Standard dictionary of folklore, mythology and legend* (pp. 711-716). Funk & Wagnalls.
- Geertz, C. (1983). *Local knowledge: Further essays in interpretative anthropology*. Basic Books.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Paidós.
- Gilmore, D. (1976). Class culture and community size in Spain: The relevance of models. *Anthropological Quarterly*, 49, 89-106.
- Grignon, C., & Passeron, J. C. (1992). *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Piqueta.
- Halpern, J. (1980). European and Mediterranean studies, an overview. *American Anthropologist*, 82, 108-113.
- Hastrup, K. (1993). The native voice and the anthropological vision. *EASA (Bulletin)*, 1(2), 173-186.
- Hobsbawm, E. J., & Ranger, T. O. (1983). *The invention of tradition*. Cambridge University Press.
- Kavanagh, W. (1994). *Villagers of the Sierra de Gredos*. Berg.
- Kenny, M. (1961). *A Spanish tapestry: Town and country in Castile*. The University of Chicago Press.
- Klemm, A. (2008). *La cultura popular de Ávila*. CSIC.
- Lisón Tolosana, C. (1966). *Belmonte de los Caballeros*. Clarendon Press.
- Lord, A. B. (1981). *The singer of tales*. Harvard University Press.
- Pérez Barredo, R. (2010). Cómo hemos cambiado (1). *Diario de Burgos*, Suplemento dominical, pp. 10-11. Sin fecha específica de publicación.
- Pérez Díaz, V. (1969). *Emigración y sociedad en la Tierra de Campos: Estudios de un proceso migratorio y un proceso de cambio social*. Estudios del Instituto de Desarrollo Económico.
- Peristiany, J. G. (Ed.). (1968). *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Labor.
- Pitt-Rivers, J. A. (1954). *The people of the Sierra*. Weidenfeld and Nicholson.
- Silverman, S. (1974). Bailey's politics. *Journal of Peasant Studies*, 2, 111-120.
- Tax Freeman, S. (1965). *Dimension of change in a Castilian village*. Harvard University Press.
- Tax Freeman, S. (1970). *Neighbours. The social contract in a Castilian hamlet*. The University of Chicago Press.
- Tax Freeman, S. (1983). Los municipios del Norte de España. *Ethnica*, 19, 79-103.