

ESCRIBIR CONTRA EL OLVIDO: JOSEPH ACEVES Y SU COMPROMISO CON LA LUCIDEZ EN ANTROPOLOGÍA*

Luis Díaz Viana

We pray —to Heaven—
We prate —of Heaven—
Relate —when Neighbors die—
At what o'clock to Heaven —they fled—

Who saw them —Wherefore fly?
Is Heaven a Place —a Sky— a Tree?
Location's narrow way is for Ourselves —
Unto the Dead
There's no Geography—

But State — Endowal — Focus —
Where — Omnipresence — fly?

Emily Dickinson
Poemas 1-600

Una relación epistolar: el redescubrimiento de un pionero

CUANDO conocí a Joseph Aceves de manera epistolar hasta hacernos, como Joe expresaría con la expresión inglesa, buenos *pen pals* o amigos por correspondencia, ya había sabido de él por otros medios. Primero, leyendo su libro *Cambio social en un pueblo de España* (1973), traducción de *Social Change in a Spanish Village* (1971), y otros trabajos suyos de interés publicados en revistas u obras colectivas; además, el lugar en el que crecí y donde volví con los años a tener mi casa, se encuentra a una hora escasa del pueblo que él estudió y forma parte de la misma comarca —Tierra de Pinares— aunque uno y otro pertenezcan a distintas provincias (Valladolid y Segovia).

Luego, supe sobre todo de Joe a partir del XII Congreso de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE), que con otros colegas estaba yo organizando y del que coordinaría la publicación subsiguiente en el mismo año de su celebración (2011). Ante la imposibilidad de venir Joe a dicho evento por razones de salud nos ve-

envió un texto —precioso por muchos motivos— que debería engrosar el bloque de contribuciones debidas a los pioneros que hicieron su *fieldwork* en comunidades de Castilla y León a partir de la década de los sesenta. Aquel texto, aparecido después de un largo silencio profesional y último que Joe escribiría, me deslumbró por su sinceridad y capacidad de autocrítica.

Sin embargo, Joe y yo podríamos haber coincidido sin ser conscientes de ello en un gran congreso de hispanistas celebrado en la Politécnica de Newcastle upon Tyne en 1986, cuyas Actas también serían publicadas poco después de celebrarse bajo el título *Spain 1936-1986: The Civil War and Fifty Years on* (1987). Él había estado impartiendo un curso en la universidad de Keele y si no en el mismo momento debimos de deambular por idénticos espacios con una mínima distancia de tiempo.

Hasta ese instante en que Aceves nos envió su contribución para el congreso de León, la obra de Joe —leída y revisada por mí en distintas ocasiones e idiomas— formaba simplemente parte en mi memoria del conjunto de monografías etnográficas llevadas a cabo por antropólogos anglosajones en España. Y me parecía una más. Ni mejor ni peor que otras, pero sin duda valiosa. Pues Joe pertenecía a ese grupo de profesionales de la antropología que habían parti-

* Quiero agradecer la colaboración prestada en la elaboración de este trabajo a Kathryn Aceves, Anthony Arnhold y Lorenzo García Echeverría.

cipado por vía de los hechos —y de manera activa— en uno de los giros más significativos de la historia de la disciplina a mediados del siglo pasado: el cambio de enfoque y dirección ejemplificado por aquellos trabajos que ya no centrarían su atención en pueblos tenidos por «primitivos contemporáneos» o suficientemente «exóticos», preferentemente de África u Oceanía, sino en comunidades del mundo occidental y más en concreto de la Europa mediterránea. Profesionales que seguirán el modelo del libro de Pitt-Rivers sobre Grazalema, *People of the Sierra* (1954), según declarará Aceves en el Capítulo I que sirve de Introducción a su tesis (1969: 24), y que —en mi opinión— compartirán con él un cierto «aire de familia» en la forma de componer sus textos. Tal sello estilístico común tiene mucho que ver con un talento literario más o menos disimulado, pero que se traduce en la capacidad para transmitir la propia experiencia de manera sorprendentemente cálida y con una inmediatez narrativa muy eficaz. Por la misma época también lo hará a su manera José María Arguedas (1968), quizá más consciente si cabe —por su declarada condición de escritor— de que el relato de lo vivido podía ser tan importante como la apariencia o rigor académicos (en terminología y método) de los que habrían de ir acompañados este tipo de estudios.



Figura 1. Familia y calle de El Pinar en 1967.

Todos estos pioneros que realizan su trabajo de campo en comunidades de Castilla y León, entre las décadas de los sesenta a los ochenta, compartirán el arte de hacer atractivo lo que cuentan, que sus narraciones se puedan leer a ratos como los de un viajero o un novelista, y —en especial— un cierto toque de exotismo e ingenuidad sobre lo relatado. Aspectos estos que algunos de ellos criticarán —de forma más privada que pública— en el mismo Pitt-Rivers aunque tampoco escapan del todo a esa inclinación. De pasar revista a esas miradas foráneas y a sus maneras de contar lo visto ya

me ocupé por extenso en un trabajo donde destacaba como principal distinción respecto a la aproximación de los etnógrafos y folkloristas nativos lo siguiente:

El pueblo tendía a ser visto y entendido (por parte de los antropólogos extranjeros) como una unidad aislada no solo en el espacio, sino también en el tiempo. [...] En esto se diferencian los antropólogos y folkloristas que han trabajado en nuestra región. No solo en su distinta manera de afrontar el espacio, sino igualmente en su forma de concebir el tiempo (Díaz Viana, 1997: 18-19).

También me refería en el mismo trabajo a cómo el tipo de pequeña comunidad por el que se interesaron habitualmente estos profesionales de la antropología podía «haber condicionado la visión idílica que se forjó de las comunidades de la región» (Díaz Viana 1997: 15). El menos *naïf* entre sus coetáneos —seguramente— sea el propio Aceves; e igualmente el más irónico, humorístico y crítico con los clichés o las teorías al uso. Los que vengan detrás de él ya difícilmente podrán soslayar ese juego entre cercanía y distancia que él practicará en su libro. Un juego manejado con singular habilidad cuyo principal secreto radica en la propia condición identitaria del que en este caso lo practica: Aceves encarna una doble pertenencia, como «antropólogo extranjero» y más concretamente norteamericano en la comunidad segoviana de Navas de Oro, pero —a la vez— hijo de un «hijo del pueblo».

La fotografía elegida para la cubierta de la presente publicación simboliza muy bien esa realidad: Joe y su primo trillando juntos en un arcaico artefacto constituyen las dos caras de una existencia geminada, la del antropólogo venido de lejos y la de un descendiente directo del pueblo, una entidad aparentemente inamovible en su continuidad de «comunidad tradicional» aunque al tiempo se trate de un lugar acostumbrado a la hemorragia poblacional de la emigración. Una tendencia migratoria que llevó al progenitor de Aceves a marchar hacia los EE.UU. en los años veinte. La imagen de los dos mozos que aran juntos arrastrados por un mulo y un buey —tan diferentes como ellos mismos aunque iguales en su función— es tan reveladora que a poco que pensemos en ello caemos pronto en la paradoja de que Aceves podía haber sido su primo y al revés. De los cuatro jóvenes que dejaron Navas de Oro en 1920 solo el padre de Aceves no regresó al poco tiempo. Solamente él se quedó en América, aunque finalmente —y pasados muchos años— también regresaría a España.

Si bien Aceves coincide con otros de los antropólogos anglosajones que llegarán después a tierras castellanas y leonesas en el hecho de venir a cumplir con el «rito académico de paso» de elaborar y presentar una tesis, su motivación no será nada más la académica y profesional. Hay en ese pueblo que el doctorando en antropología estudia algo que Aceves quiere saber sobre él o recuperar de sí mismo, un espejo borroso que

le devuelve su identidad casi olvidada. Es por eso, también, la obra de Aceves la que parece más íntimamente comprometida con la comunidad en que el antropólogo trabaja. No ha sido el único que ha «revisitado» su estancia de campo en tierras de Castilla y León, pues quienes elaboraron sus tesis u obras basándose en su respectivo *fieldwork*, como Brandes (1975/1997 y 2011), Susan Tax Freeman (1965/2011), Behar (1986/1996 y 2011) o Kavanagh (1994/2011) lo harán igualmente. Ciertamente es que motivados en parte por nuestra invitación a hacerlo con ocasión del Congreso de León antes mencionado, pero está claro que no solo por ello ni —en varios de los casos citados— únicamente allí.



Figura 2. Hombres bailando la jota en la fiesta de San Antonio, en 1966.

La autocrítica que Aceves hace de su propio quehacer parece —entre las reflexiones de ese grupo— la más implacable, probablemente porque representa la visión que más impregnada está de sentimientos y —si se me permite el término— de «amor» a lo que estudia. Y esto es porque lo estudiado no solo alegóricamente sino de forma muy real forma parte de él. Es también él mismo. Es su adolescencia. Es el recuerdo y vigencia del microcosmos de aquel pueblecito castellano en su propia casa. Cuando Aceves habla de sus informantes se da perfecta cuenta de que son, sobre todo, «su gente»: porque no ha dejado de ser nunca «el hijo de Pablo» (1969: 11).

Además, el trabajo de Aceves en su conjunto resulta un compendio de preludios sobre algunos de los derroteros que

tomará la antropología que podría denominarse «de vanguardia» en los años siguientes, si bien ello en el libro publicado en 1971 (así como en su traducción posterior) no resulte del todo apreciable. Cuando Joe y yo entramos en contacto tras nuestro fugaz intercambio epistolar de 2011, ya fue en vistas a la reedición de su libro aprovechando el interés que mi propuesta de hacerlo había suscitado por parte de los responsables del Instituto «Manuel González Herrero» de la Diputación de Segovia. Pronto Joe me dirigió muy sutilmente, de esa manera suave y no declarada que poco a poco fui comprendiendo era muy característica de su personalidad, hacia la posibilidad de publicar la tesis aún inédita y no el libro.

Traducir la tesis evitaba algunos problemas, pero eso no quiere decir que no causara otros: era, de todas, la opción más difícil, el reto más ambicioso. Como buen profesor que había sido, Aceves dejaba que descubrieras por ti mismo lo que él sabía ya: en este caso, que la publicación de la tesis era mucho más interesante que la mera reedición del libro. Porque, como pude descubrir cuando finalmente me llegó una copia de la tesis enviada por él mismo, no solo la traducción al castellano no había hecho justicia del todo a su trabajo; es que entre la tesis y el libro existían —también— importantes diferencias de las que, algo más detalladamente, me ocuparé luego.

Ahora solo examinaré los aspectos que eran —quizá— los más novedosos y, sin embargo, en el libro editado en 1971 quedan bastante difuminados. ¿Por qué? Posiblemente porque la serie en que se publicó (*The Shenkman Series on Socio-Economic Change*) y el momento en que se hizo, así como el auge de los estudios de comunidad con el énfasis en el cambio social durante aquellos años, constituían ya una forma bastante prefijada si no rígida en que la tesis, mucho más multiforme y paradójica en sí misma (cuando no hasta contradictoria en ocasiones), tenía que caber y encajar aunque perdiera en el envite algo de su frescura y originalidad.

Pues en esto también Aceves resulta bastante singular: con frecuencia las tesis son mucho más envaradas que los libros de los antropólogos —y no sé si podría decirse que en gran medida de los estudiosos de las ciencias sociales en general—, ya que deben cumplir unos requisitos, atenerse a unos cánones bien fijados, hallándose por todo ello condicionadas desde un principio a transcurrir por un único carril que ha de conducir, sin turbaciones, a la «estación» del doctorado. Y, después, una vez ya doctor, el antropólogo se libera algo más de su corsé académico, se permite críticas o disensiones que antes no se habría permitido a propósito de las teorías y corrientes dominantes en ese momento en su disciplina.



Figura 3. Torre del pueblo vista desde una de las calles en 1967.

Sin embargo, la tesis de Aceves, presentada en la Universidad de Georgia, parece contradecir este principio. Es más libre, más personal, más titubeante y divagatoria también a veces, más heterodoxa, más audaz, menos predecible que el libro, a la postre mucho más convencional en sus propósitos. Se supone que estos tenían que casar con unas verdades asumidas por la mayoría de los científicos sociales de la época: el progreso y la modernización de indígenas o campesinos habría de imponerse inevitablemente a las resistencias culturales de unos y otros ante su avance. Y ese era el relato fundamental del «cambio social», lo que se contaba acerca de él, su mensaje más nítido: se imponía progresar aunque el proceso pareciera o de hecho resultara en muchos casos transitoriamente conflictivo y doloroso.

Lo que por, lo general, no se declaraba es que quienes supuestamente venían solo a documentar tales cambios se convertían con frecuencia en agentes inconscientes (o a veces voluntarios) del mismo. En ese sentido, el giro al que antes me he referido ya de ampliar y virar el foco de interés en la práctica y teoría antropológica de los «primitivos» a los «campesinos» no constituía —en rigor— una revolución propia-

mente dicha. El estudio de los «salvajes de fuera» no quedaba completo sin el de «los salvajes de dentro», «los atrasados» del interior de las sociedades tenidas por avanzadas (Díaz Viana, 1999: 30).

Y, en realidad, este movimiento que en apariencia divergía con la práctica de la antropología inmediatamente anterior no suponía una desviación ni heterodoxia alguna respecto a la tradición más clásica y primigenia de la disciplina. Pues, por otro lado, y como el propio Pitt-Rivers se encargaría de recordar en alguna ocasión, los antropólogos británicos volvían —en realidad— con esa mirada supuestamente novedosa hacia las culturas del Mediterráneo a los verdaderos orígenes de la disciplina, al interés de sus padres fundadores, como Tylor y Frazer, por el mundo de los mitos clásicos o el semítico reflejado en La Biblia (Pitt-Rivers, 2000: 8-23). Como los ancestros y los innovadores procedían igualmente de las islas británicas, el bucle en cuestión más que un salto en el vacío adquiría un cierto carácter de vuelta al principio o de reconocimiento doméstico de unos primos cercanos que se encontraban tan solo un poco más abajo: que habían sido griegos, romanos o judíos y ahora interesaban sobre todo en cuanto «campesinos» que empezaban a salir de su secular «atraso».

Pero para los antropólogos norteamericanos todo esto no resultaba tan claro, y de hecho —al sumarse a ese viraje disciplinar— los doctorandos o ya profesionales que vinieron a estudiar pequeñas comunidades en España tenían otras preocupaciones y distintos intereses. Había una curiosidad genuina e incluso una especie de simpatía e identificación que —desde hacía un tiempo— había propiciado por parte de intelectuales e instituciones toda una corriente de hispanismo muy fecunda y atenta a los avatares de la cultura española. No solo porque impregnara muchas de las realidades de otros países vecinos de los EE.UU., sino por la historia de reconquista e imperio de España en sí. La *Hispanic Society*, de iniciativa estrictamente privada, constituía un buen ejemplo de esa atracción de algunos norteamericanos hacia lo español y —muy en especial— hacia las facetas de su cultura popular del medio rural con la que creían poder identificarse. Buena prueba de ello es que algunos trabajos de recopilación y estudio de la misma fueron fomentados desde instancias institucionales norteamericanas, como las encuestas folklóricas de Aurelio M. Espinosa o Kurt Schindler, emprendidas con fondos de la American Folklore Society y de la Hispanic Society of America antes de nuestra Guerra Civil (Díaz Viana y Asensio Llamas, 2009: 13-49).

Llegando a los años sesenta las cosas habían cambiado ya bastante, pero iban a cambiar o estaban de hecho cambiando aún mucho más. Era nuestro país —en ese momento— un-



Figura 4. Llegada de los pantalones al vestuario femenino del pueblo, en 1966.

lugar que, desde la óptica de la estrategia política norteamericana, resultaba estratégico en Europa. Y saber más de España y de primera mano, hacer informes válidos sobre lo que ocurría en las zonas rurales no solo suscitaba un comprensible interés científico: era crucial para el gobierno norteamericano, envuelto en unos pactos y acuerdos con el régimen franquista que habrían de ser decisivos para la transformación del país, conocer lo que estaba pasando en el sur de Europa. Y, si se me permite la expresión, observar pero también «espíar» bien de cerca, a pie de calle, lo que sucedía. Los discípulos/as de Boas ya habían mostrado la utilidad táctica de la antropología para saber cómo piensan los otros y que los informes de los antropólogos proporcionan un conocimiento relevante acerca del posible enemigo o aliado.

Creo que la confesión postrera de Joe realizada en el trabajo que envió para que se publicase con las ponencias del congreso de antropología de León debe ser situado en ese contexto: el de la época y lugares en que se produjo su «observación participante». Otra reflexión presentada en el mismo evento por Stanley Brandes tiene mucho que ver con todo esto: Brandes, que llevaría a cabo su trabajo de campo en un pueblo abulense unos pocos años después de Aceves, llega a la conclusión de que la presencia de los antropólogos en España, lejos de ocasionar la menor turbación en las entrañas del régimen, no supuso ningún contratiempo para el mismo. La etnografía folklorizante habría casado bien con el franquismo e incluso, en su ejercicio de mostrar discretamente las curiosidades de cada región, fue pronto aceptada sin problemas ya que favorecería una visión de la diversidad de España como colorido mosaico, como tapiz compuesto de tonos diferentes en una línea de identidades «de baja intensidad» que convenía, más que a nadie, a la propia dictadura: «El estudio de las llamadas tradiciones populares»

servía, a propósito o no, para avanzar en los fines socio-políticos del régimen» (Brandes, 2011: 39).

En el fondo, además, los gobiernos de España y EE.UU. buscaban en aquella época casi lo mismo: un cambio más económico que político, garantizándose así una salida sin quebrantos de la España urdida por Franco. Pues, según se ha ido conociendo después, los informes manejados por el gobierno norteamericano habían llegado a la conclusión de que la oposición al franquismo era demasiado débil para propiciar un cambio político profundo y duradero. Y en lo social el régimen de Franco parecía bien asentado. Antropólogos como Aceves repetirán en sus trabajos esa realidad: sus estudiados en general parecen encontrarse mayoritariamente cómodos y de acuerdo con la estabilidad —o «tranquilidad»— garantizada por el franquismo.

El cambio habría de ser o al menos empezar por lo económico. Y, curiosamente, trabajos como el de Aceves se centran a priori en un tema muy ligado a ese esperable cambio como es el de los factores sociales en conexión con el desarrollo rural: en cómo se va transformando el país en sus pequeños pueblos cara a los cambios tecnológicos que se están produciendo y en qué medida ello llegará a cambiar la realidad social. O, por el contrario, como Aceves en la tesis también se pregunta, si no serán los factores sociales y culturales los que dificultan o sirven para articular algún tipo de resistencia a esos mismos cambios. Y es ahí donde Joe, como antropólogo «menos foráneo» que los demás, llegará a reconocer que, a cambio de tranquilidad y facilidades para realizar su trabajo, los profesionales de la disciplina evitaron significarse políticamente: «No dimos la cara por ellos» —parece estar diciendo—. Pero ¿cómo hacerlo si esa actitud podía perjudicar a los que seguían viviendo bajo el franquismo? Aceves es claro en este punto:

El ruido más alto que yo oí durante estos periodos de residencia e investigación fue el del silencio más absoluto. Un silencio con referencia a Franco. Un silencio respecto a la iglesia y sus maquinaciones. El silencio de un miedo bien fundado a los que tenían el control. ¿Fue esto una negligencia de nuestro deber? No lo sé. ¿Tenía yo miedo para mi mismo? No. ¿Tenía miedo por las personas que yo conocía y quería? Sí (Aceves, 2011: 71).

Porque quien tiene el control puede influir directamente en las vidas de la gente, mediante la violencia o «el lavado de cerebros». De hecho, en su tesis Aceves se referirá con franqueza a un comportamiento o reacción de sus vecinos que le resulta chocante. Así, va a sorprenderse de que cuando el desarrollo —o más bien «desarrollismo»— del país se plasme en una serie de logros materiales, y algo parecido al progreso acelere los efectos de un cierto confort incluso entre la población rural, las gentes de su pueblo acepten sin rechistar la explicación de la propaganda franquista al respecto:

es mérito del gobierno, por supuesto, pero también de España y los españoles en su conjunto. El antropólogo interpretará —pues— como muestra de extrema candidez que los españoles no atribuyan ninguna influencia a la benevolencia e incluso complicidad de los gobiernos norteamericanos con Franco a partir de la famosa visita del presidente Eisenhower en 1953 y los acuerdos entre ambos países. Sobre todo cuando, como él mismo se encargará de precisar, era cosa bien conocida entre los norteamericanos de la época que el «milagro económico» de España se debía a ese impulso propiciado desde la administración de los EE.UU. tras la firma de los convenios relacionados con la implantación de sus bases militares aquí.

Joe, sin embargo, quizá no fue del todo justo consigo mismo, al criticar su supuesta tibieza —y de paso la de los demás antropólogos anglosajones en España— por no haberse comprometido más en lo político (pero, en definitiva, también en lo humano) con los problemas de la gente que estudiaban, y con la que él —en concreto— había compartido tantos momentos importantes de su vida. Pues si leemos detenidamente la tesis, lo cierto es que Aceves se atreve a decir muchas cosas que otros no dijeron y que —ello es verdad también— se esfuman oportunamente en las páginas del libro (tanto en la versión inglesa como en la española). Y esto cuando, como el mismo Joe señala en el mencionado texto donde entona su *mea culpa* personal, todos los antropólogos que realizaron sus trabajos de campo en España durante los años sesenta y setenta, habrían podido —y en cierto modo siente él que deberían haberlo hecho— decir desde fuera lo que pasaba aquí dentro, aunque ello disgustara a las autoridades franquistas y se arriesgaran a no poder volver a ejercer su profesión en tierras españolas:

Estábamos todos enterados del miedo al 'qué dirán' en el pueblo y lo comentábamos libremente entre nosotros. Sin embargo, incluso a veces en nuestros congresos profesionales a miles de kilómetros de España no decíamos nada de 'qué hicieron' y qué hacían los franquistas. Con la sabiduría de nuestros lectores más jóvenes, 50 años después de nuestros estudios pioneros, ¿qué hubieseis querido que hiciéramos? (Aceves, 2011: 71).

Una tesis y un libro (o dos): cuando el antropólogo se convierte en narrador y testigo de todo aquello que ha de desaparecer

Como escribiría el propio Aceves, el lector opinará —con el tiempo— sobre lo adecuado o «irresponsable» de las actitudes de los antropólogos ante las situaciones que vivieron en su trabajo de campo: qué es lo que «la antropología debería hacer cuando se encuentra con el conocimiento de atro-

cidades cometidas con demasiada frecuencia en el nombre de Dios (y/o del orden)» (Aceves, 2011: 71).

Pero de lo que no cabe duda es que la historia que cuenta la antropología de las comunidades o pueblos, en un momento determinado de su existencia, resulta con el paso de los años —a menudo— inestimable. Una buena o simplemente competente monografía antropológica constituye el mejor relato —y retrato— posible de una comunidad, entendida esta como un cuerpo en movimiento y constante cambio. Y tal es el caso del trabajo etnográfico llevado a cabo por Joseph Aceves en los años sesenta sobre el municipio segoviano de Navas de Oro, que constituye —además— un magnífico y pionero trabajo antropológico.

Ya leyendo las páginas iniciales de la tesis, que aquí se presenta en su primera edición, uno descubre que Aceves habla de un mundo ahora desaparecido y es lo más común creer que ha dejado de existir «para bien». O, dicho de otro modo, por la inevitabilidad del «progreso». Se nos habla —por ejemplo— de aquellos coches de línea más bien arcaicos, de unas pocas televisiones y menos automóviles en cada pueblo... Pero si leemos con más atención descubrimos que en ciertos casos es mucho lo que se ha perdido en el trayecto, que el supuesto progreso tiene sus costos y que lo que identificamos como desarrollo económico no equivale automáticamente a bienestar.

De modo que conocer una investigación antropológica como la de Aceves puede ayudar mucho también a reflexionar sobre las posibles equivocaciones desarrollistas del pasado y planificar un mejor futuro para el medio rural español, en general. El propio Aceves era consciente de ello en el sentido de que su estudio podía proporcionar un «esquema fructífero para el análisis y comprensión de los campesinos castellanos», y que este entendimiento sería útil para mejorar la planificación de los cambios que se necesitaran (Aceves, 1969: 319). A Joe le preocupaba no obstante que los estudios sincrónicos aportados por la antropología se quedaran en una suerte de cortes inconexos sobre la realidad o —como él dice— «momentos congelados en el tiempo» y abogaba con buen juicio por un enfoque diacrónico que no dejara de ser antropológico, mediante «el estudio continuo durante varios años de un mismo lugar» (Aceves, 2011: 72).

La obra aquí traducida es la tesis de Aceves con su título y contenido original. Tal trabajo —como ya se adelantó antes— nunca había sido publicado de manera completa hasta ahora y de ahí su interés, si bien existe un texto (al que también me he referido al principio) que solo parcialmente deriva de la tesis: se trata del libro *Social change in a Spanish Village* (1971), que fue editado al español como *Cambio social en un pueblo de España* (1973). Hay extensas partes, ade-

más de materiales gráficos de la tesis originaria, que no han sido incluidos en estas publicaciones, pero sobre todo existe una gran diferencia entre el texto inicial y ellas en lo que se refiere a epígrafes, apartados, títulos y estructura, orden o plan de toda la obra. De otro lado, está la parte de análisis estadístico y demográfico que, en consecuencia con su formación primeramente sociológica y su afán de establecer generalizaciones de cierta utilidad, Aceves había elaborado para la tesis y que —como él señalaría después— fue «cortada por los editores al ocupar, según ellos, demasiadas páginas» (Aceves, 2011: 72).



Figura 5. Agricultura de regadío en 1967.

La preparación de la edición ha exigido, pues, además de la traducción propiamente dicha, el cotejo de las tres versiones que se han mencionado: tesis, publicación parcial en inglés y primera traducción de la misma al español. No se trata en rigor de una «edición crítica», pero sí de un texto comprensivo para cuya confección definitiva se han tenido muy en cuenta los cambios efectuados por el propio autor respecto al originario en las otras versiones y las soluciones de los traductores a algunos de los problemas que presentaba el trasvase de la redacción inglesa a un español fluido.

La traducción realizada resulta, en ese sentido, de una gran fidelidad al texto en inglés, sin dejar de procurarse también todo el esmero posible en su paso a nuestra lengua, pero además hemos querido conservar el estilo y tono característicos de Aceves, con toda su ironía y humor cuando estos aparecen. Por otro lado, la traducción presentaba dificultades específicas por tratarse de un texto que contiene la jerga científica y técnica propia de una disciplina científica como es la antropología, así como el salto casi continuo de una a otra lengua, de una cultura a otra, de un mundo a otro, de una identidad a otra por parte del mismo autor.

Esperemos que tales complicaciones hayan sido siempre solventadas adecuadamente. Eso es, al menos, lo que hemos

intentado los responsables de la traducción.¹ Pero quiero centrarme a continuación en las diferencias entre los resultados que tenemos del trabajo de campo realizado por Aceves a la luz de los distintos textos desde un enfoque, si se quiere, más estrictamente literario. Porque hasta el momento me he referido a aspectos en que—según mi opinión— la tesis resulta mucho más sugerente y completa (respecto a lo que fue el trabajo de Joe en Navas de Oro) que el libro publicado unos años después en inglés y la traducción al español del mismo. Sin embargo, en honor a la ecuanimidad habría que decir también que el libro está, en general, mejor ordenado, que se evitan repeticiones que en la tesis sí se producen y, sobre todo, cuenta con un Epílogo bastante esclarecedor —según luego se verá—. Por otro lado, hay partes del libro, como la correspondiente al Capítulo VII que se dedica a «Valores humanos y desarrollo», donde Aceves se «salta» todo lo que sí expone en la tesis al respecto hasta llegar a la primera cita a George Foster, por lo que omite facetas relativas a educación, religión o familia, reduciéndose también la referencia a conceptos que el doctorando parecía considerar importantes para el entendimiento de determinados comportamientos de la gente de «su pueblo», así «la buena vida» o «la tranquilidad» (Aceves, 1973: 165-184).

Aparte de la alusión a sí mismo como ya «doctor», Aceves en ese Epílogo nos ofrece, además de un compendio de genuinas preocupaciones sobre el futuro del pueblo —a las que también nos remitía como vimos el párrafo final de la tesis—, lo que podría ser entendido como una especie de programa de inquietudes y percepciones norteamericanos acerca de los «problemas de España». Un informe de primera mano de un estadounidense escrito para estadounidenses sobre el proceso de transformación de nuestro país. Se dice —por ejemplo— que «la *Food and Agricultural Organization* de las Naciones Unidas ha recomendado al gobierno español que prohíba la resinación en Segovia y empiece a talar los árboles de rápida crecida en Galicia y en el Nordeste de España», todo lo cual haría que, si se seguía dicho consejo —lo que, por supuesto, en buena medida se hizo—, más de 7000 resineros de Castilla la Vieja se quedarán sin trabajo (Aceves, 1973: 186). Pero lo más llamativo de tal catálogo de interrogaciones no estriba en la razonable zozobra en torno al probable aumento del desempleo o el tiempo que durará el boom turístico, sino en una pregunta netamente política: «¿Habría un gobierno estable cuando se

¹ En este sentido, se han respetado las expresiones utilizadas originalmente en español dentro del texto de la tesis, señalándolas en cursiva en la traducción. Solo en algunas palabras, cuyo uso se hizo continuado a lo largo de todo el texto (como *pueblo* y *comarca*), se restringió el uso de cursivas a su primera aparición (N. de T.).

retire Franco?» (Aceves, 1973: 186). Si lo de «retirarse» es eufemística o dudosa traducción del verbo inglés que significa «jubilarse», la cosa no deja de tener su miga, pero lo que —desde luego— Aceves conocía bien es que Franco no pensaba ni en «retirarse» ni en «jubilarse».

Ya he hablado de que Aceves, a pesar de apreciaciones discutibles como esta última, se mostró en ocasiones con una inusitada independencia y sinceridad escribiendo la tesis que habría de presentar en la Universidad de Georgia, lo que seguramente es tanto mérito suyo como de su Director, el Dr. Wilfrid C. Bailey. Y quiero comentar este aspecto ahora porque todo aquel que ha tenido que pasar el rito iniciático por excelencia de los académicos en todo el mundo, que es el postular para un doctorado, sabe bien que lo que se espera de un doctorando es que diga «lo que debe decir»: la estructura, el estilo, la forma del texto se encuentran por lo general sumamente condicionados por el modelo establecido para las tesis en el contexto de lugar y época en que aquellas hayan de presentarse. No obstante, Joseph Aceves menciona en su tesis una teoría cuya aplicación al caso que estudiaba le fue abiertamente desaconsejada por algún colega —cuyo nombre Joe no llega a concretar—. Y, con todo, Aceves toma dicha teoría como referencia interpretativa y la discute de forma extensa. Pues bien, el mero hecho de que Aceves ose poner a prueba unos planteamientos sociológicos muy polémicos y bastante denostados por la antropología del momento está constando una «búsqueda de la verdad» más allá de toda conveniencia. El propio Aceves se referirá al cabo del tiempo a ello cuando aluda a las formulaciones más radicales en cuanto a intentos teóricos de los antropólogos pioneros que hicieron su trabajo de campo en países mediterráneos: «el vilipendiado concepto de Banfield del ‘familismo amorar’, que yo mismo intenté aplicar como hipótesis verificable en España y por lo cual recibí (con algo de justificación) críticas duras que a veces se acercaban a la injuria» (Aceves, 2011: 69).

Como luego veremos no resultaba cómodo traer a colación la aproximación de Banfield sobre el «familismo amorar» de los países del sur de Europa, ya que no constituía una visión ni amable ni fácil de demostrar. Sin embargo, quizá era la vía que Aceves encontró para, a su manera, ser veraz con la situación socio-política que atravesaba España bajo el régimen de Franco. E intentar explicársela a sí mismo.

Porque Aceves, como el auténtico científico social que era, buscaba algún tipo de verdad en su trabajo, aun admitiendo la relatividad consustancial a ella: verdades eran las que contaba la gente de su pueblo sobre muchas cosas y en buena parte erraban; verdades también serían las que él había creído encontrar, aunque estuviera siempre dispuesto a descartarlas o matizarlas... Y tal actitud es importante destacarla

también, ya que creo que uno de los rasgos más estimulantes —por menos convencional— de su tesis, y del que voy a ocuparme a continuación, hay que entenderlo igualmente desde esa indagación sobre la «verdad». Me estoy refiriendo a la alta dosis de «subjetividad» que, para tratarse de una tesis de finales de la década de los sesenta, la de Aceves contiene. No se había puesto todavía de moda incluir lo subjetivo ni siquiera se reflexionaba sobre ello. Como vendría a mostrar Geertz después en su interpretación de textos antropológicos considerados como clásicos (1989), lo que marcaba la retórica etnográfica era escribir con aparente objetividad y, por lo tanto, empezar por «quitarse uno de en medio». Lo que no quiere decir que no se emplearan técnicas literarias bastante sofisticadas y que, como suele ocurrir con el verdadero refinamiento, se alcanzara a veces tal nivel de estilo que los «trucos» de este casi ni se apreciaran en el resultado final.

Si Aceves remite tanto a sí mismo en la tesis —y en el libro ya mucho menos— bien puede ser porque pretenda hacer valer su condición de «medio-nativo» para dotarse de «autoridad» respecto a lo que narra. Lo cierto es que tal postura podía haberse vuelto perfectamente en su contra, pero era una realidad insoslayable que de algún modo tenía que manejar: mejor hacerlo —pues— como un condicionante positivo, como una circunstancia que había favorecido toda la logística de su trabajo: desde elegir una comunidad hasta ser introducido en ella de una forma muy ventajosa para practicar la observación participante.

De otra parte, y ya que Aceves se daba perfectamente cuenta de que esas ventajas resultaban susceptibles de ser utilizadas como elementos que prejuiciaran su aproximación a la realidad, encuentra perfectamente justificado hablar de sí, indagar sobre las maneras en que su doble condición de estudioso y estudiado —o «antropólogo en casa»— pueden afectar a la elaboración del texto. Aunque como etnógrafo que se mira en otro espejo traduce de allá para acá, con frecuencia deja constancia de cómo transmitió también las experiencias o conocimientos que le proporcionaba el ser norteamericano a sus vecinos del pueblo.

Por todo esto, parece evidente que su subjetividad no es en ningún momento ni narcisista ni frívola, sino otra forma más de contrastar la verdad que se busca. Nada más lejos de esa subjetividad mantenida a ultranza por algunos posmodernos como muestra de una parcialidad inevitable. Ser consciente de que uno mismo —y en el caso de Aceves en grado sumo por sus especiales características de ambivalencia identitaria— constituye la principal herramienta de nuestro trabajo no nos exime de una introspección que aspire a cierta objetividad: conduce a vigilarse sin bajar la guardia; controlarse sin tregua; saber en lo posible quiénes somos para ob-



Figura 6. Joe el americano pide ayuda en 1966.

servar el modo en que nuestra identidad condiciona nuestro análisis.

Todo esto lleva a considerar que en su tesis Aceves, si no se adelantó, desde luego confluye con los inicios de tendencias que envolverían y transformarían el trabajo antropológico en las décadas de los 70 y 80: me estoy refiriendo a la «reflexividad», a la búsqueda, aún muy a tientas, de una dialógica entre subjetividades que lleve a otra objetividad nueva. Aceves practica tales diálogos desde las primeras páginas porque su condición de hijo de un hijo del pueblo que va a estudiar le induce y casi fuerza a reflexionar doblemente sobre sus ideas preconcebidas: como norteamericano acerca de lo español y como un poco—o bastante español— acerca de la visión y estereotipos anglosajones en torno a España.

Ya que cuando Aceves se refiere a lo que los españoles creen que piensan fuera de ellos o sutilmente detecta un cambio en el tratamiento jerárquico que correspondería en una situación concreta, según se es o no extranjero, nuestro autor está «hilando muy fino» —como se diría en castellano—, a niveles —incluso— que se encuentran prácticamente fuera del alcance de alguien que no pertenezca a la propia cultura. Los episodios aparentemente anecdóticos a propósito de las andanzas de su tutor, el Dr. Bailey, con él en el pueblo de Navas de Oro y de viaje por España resultan en este sentido sumamente reveladores: es la conexión con los Aceves (padre e hijo) lo que vuelve a dicho tutor «persona de confianza» cuando se ve interpelado por un guarda en un paseo por el pinar que lo convertía —en cuanto a foráneo que practicaba un vagabundeo poco comprensible para alguien del lugar— en individuo sumamente sospechoso; es el hecho de que el mismo Dr. Bailey no entienda castellano lo que torna a los camareros que les atienden —a él y Joe— en condescendientes, sí, con el extraño, pero —al tiempo— dotados de automática dispensa para saltarse la jerarquía de edad, tan

importante en la escala de valores de los españoles; y una norma no escrita, además, que obligaría a dicho personal de servicio a tratar preferentemente y escuchar o atender en primer lugar a la persona más mayor (Aceves, 1969: 21-22).

Tal consciencia del juego de reflexividades que su presencia en el pueblo plantea determinará que Joe asuma, desde el principio, su papel de «americano», sabiendo que es mucho más que eso, pero que ese mismo cliché puede facilitarle su labor como antropólogo. Y que ser «el americano», apodo con el que se quedará y que facilita una simple identificación por parte de sus vecinos, da cuenta de su doble procedencia, porque —aunque fuera rebautizado como tal— también será siempre el hijo de su padre y el miembro de toda una familia del lugar con la que nunca perderá el contacto. Como Aceves confiesa hacia el final de la tesis, esa condición le permite ser aceptado y bien recibido en muchos ámbitos, pero también le induce a volverse especialmente cauto para otras cuestiones: sabe qué familias no se llevan bien entre sí y de qué cosas no debe hablarse según en presencia de quién se esté. Aceves se hallaba abocado desde que puso el pie en el pueblo el primer día de su trabajo de campo, pero incluso antes de hacerlo como investigador antropológico, a practicar una reflexividad basada en la intersubjetividad (Velasco y Díaz de Rada, 2003), a ponerse en los zapatos del otro y pensar como sus vecinos porque él también era en cierta manera, y desde luego podía haber sido, uno más de ellos.

Joe era «el americano» porque llegaba de América, lo mismo que los Indianos habían vuelto de Las Indias, pero esa circunstancia no le excluía del pueblo, como tampoco en tiempos había segregado de una comunidad rural concreta a los otros que volvían de allende los mares. Los pueblos como Navas de Oro se componen de quienes viven en él, de quienes han tenido que irse temporalmente a causa de la emigración y de los ausentes perpetuos, los que están enterrados allí.

Aceves —en su trabajo sobre Navas de Oro— va a atreverse a enfrentar lo que seguramente había venido ocultando de su personalidad, con sus confusas identidades, con lo que todavía no sabía de sí mismo. Por eso, como profesional y ser humano, lo más honesto era ser sincero —términos que en inglés vienen a significar casi igual cosa—, reconocer la importancia del yo, la relevancia del escribir o, en definitiva, contar de la mejor y más eficaz manera lo que se ha observado, lo que se ha vivido. Pero el desafío más difícil no era seguramente el formal, ni siquiera el metodológico. No tenía tanto que ver con la renovación de la disciplina que la reflexividad o subjetividad, en cierto modo entrevistas y anunciadas por él a lo largo de su tesis, traerían al quehacer antropológico a partir de los años en que el libro derivado de ella verá la luz, como con una profunda e inexcusable introspección.

Both sides now: el oficio de antropólogo o la obligación de escribir contra la impostura y el olvido

Utilizo el título de una vieja composición, creada e interpretada por Joni Mitchell en los años setenta, para encabezar este apartado porque creo que se ajusta bastante bien a lo que aquí trataré: como dice y repite dicha canción, la tesis de Aceves ofrece los dos lados, las dos partes. Y es sobre ese sentido último de su trabajo que quiero volver, pues para mí el interés del mismo no radicaría tanto en que, al ser el ancestro de Joe nativo de Navas de Oro, ello le convirtiera a él entonces automáticamente en «hijo del pueblo», sino en que Aceves fue capaz de ver y comparar las dos caras de su realidad. Y esto no en cuanto a mero logro de traductor etnográfico convencional, también como algo inevitable y vital; no sé si tal cosa llegaría a ser a ratos como una condena, pero —desde luego— sí un destino o sendero para conocerse mejor y profundizar en su/s cultura/s (cualesquiera que estas fueran). Dice el texto de Joni Mitchell:

He mirado la vida desde ambos lados/
Desde arriba y abajo,/Y de alguna manera todavía/
Son solo ilusiones de la vida lo que recuerdo...

Antropólogo de los dos lados, pionero —casi sin pretenderlo— de la «reflexividad» a dos bandas, consciente del diálogo entre sus dos «subjetividades» esenciales, fue Aceves un etnógrafo comprometido definitivamente con la lucidez. Sus mejores golpes de humor, los más finos estiletes de su ironía proceden de tal ambivalencia, ya que Aceves es capaz de verse —y aceptarse— a sí mismo como «el americano», un personaje a medias admirado o envidiado y también risible: alguien fuera de su contexto habitual que llega montado en un flamante coche de importación y que se embarranca con él en un lodazal nada más aparecer en su papel de «estudioso» por el pueblo, necesitando la ayuda de los lugareños para salir del atolladero. Alguien también que regresará luego triunfante —a modo de nuevo «indiano»— como «doctor Aceves», con sus metas profesionales conseguidas y se compadecerá —en el mejor y más genuino significado del término— de las preocupaciones de sus paisanos y se hará uno con ellos vislumbrando las amenazas que les reserva el futuro.

Pero la declaración de principios más audaz que Aceves arrostra con su texto es de otra clase, pues aunque parezca —por un lado— de tipo bastante personal, en cuanto se halla relacionada con esa sinceridad consigo mismo que no podía dejar de tener (dadas sus circunstancias de medio-nativo), no deja —por otra parte— de estar ligada a una cierta forma de entender la antropología. Un antropólogo busca la

verdad más allá de sus propios prejuicios y de los de la gente que estudia, más allá de las primeras verdades que nos ofrecen la técnica o la política. Más allá de lo políticamente correcto.

Él mismo lo ha escrito:

Considero a la antropología como una iniciativa seria y siempre he pretendido dirigir mi trabajo de una manera seria y profesional. No hacerlo sería un insulto a las personas sujetos de mi estudio, a mis colegas, y esencialmente a mí mismo (Aceves, 2011: 65).

Por eso Joe se arriesga a hablar de algo tan cuestionado como el «familismo amorale» y de aplicar esta clave interpretativa, sin duda dolorosa y hasta sombría, sobre la comunidad de la que sabe que procede, y a la que —además— pertenecerá ya siempre. Creo que lo hace precisamente a causa de esto último: conoce que hay mucho de ese «familismo amorale» en la gente a la que quiere tanto pero no termina de comprender. El «americano», claramente —a estos efectos— entre dos mundos, no puede evitar preguntarse por qué sus vecinos son así y los norteamericanos de su vecindario no o —por lo menos— no tanto. Por qué la familia, la salvaguarda de los propios incluso si su comportamiento no es el adecuado, están tan por encima de todo; y por qué hasta el bien común, y el funcionamiento correcto y saludable de la sociedad, se ven corrompidos por un sentimiento que podría ser positivo pero que acaba impidiendo avanzar a los colectivos y emponzoñando a las naciones.



Figura 7. Volviendo a casa tras un día de trabajo en el campo, en 1966.

Adelantándose casi proféticamente a la situación que estamos viviendo en la actualidad, Aceves pone el dedo en la llaga: perdonar la amoralidad del «familismo» porque se proviene de la misma «familia» es algo que se puede volver un asunto de verdad peligroso. Pensar que si alguien se preocupa

de algo más que su propio interés y de los suyos «algo que-rrá», «algo maquina» o algo trama, porque no puede ser que le muevan la solidaridad, el altruismo o un sano sentimiento egoísta de pensar que el bien común redundará también en él, marcará una pauta de comportamiento sectario y «hacia dentro» que ha de terminar resultando aberrante.

La corrupción de los últimos años en España no puede explicarse —por desgracia— sin la aplicación de teorías así, lo que Aceves ya detectó cuando quiso explicar la solidez de asentamiento del franquismo en nuestro país. Hoy, nos da la clave para entender la continuidad de la corrupción instalada en él a través de la transición y hasta hoy. Pues abundan últimamente los casos de señores que reventaron cajas de ahorros o bancos sin que nadie les pidiera cuentas desde los partidos que les pusieron allí. Y otros que se valieron de sus cargos o puestos para beneficiarse ellos mismos o favorecer a «los suyos». Pero lo grave es que —en bastantes ocasiones— estos individuos, encausados o condenados ya, no acaban de entender que hubieran hecho nada repro-ble.

Y más preocupantes si cabe son todavía los argumentos que los políticos emplean para descalificarse entre sí: esa réplica basada en demostrar que todos han realizado prácticas indebidas, aunque siempre el de enfrente fuera un poco más corrupto. A veces, la estrategia se vuelve más sofisticada, y de lo que se trata es de dejar claro que los causantes de la corrupción habrían engañado tanto a los del propio partido como a los del partido rival. Mientras, de otra parte, va calando con fuerza entre la ciudadanía presa del hartazgo el mensaje de que todo lo malo que nos ocurre es por culpa de una casta de políticos sinvergüenzas. Tal discurso resulta cómodo en un cierto sentido, ya que libera de toda responsabilidad en la quiebra del modelo institucional español a los que quedan al margen de esas élites corruptas: en suma, la mayoría.

Pero las cosas no son tan simples: por polémico que resultara el concepto de «familismo amorale» manejado por Banfield hace medio siglo para explicar la corrupción generalizada de la Italia más profunda, la verdad es que —como Aceves suponía— sí que proporciona algunas claves para entender lo que ha ocurrido aquí. Así, que casi nadie considere fuera de lo normal favorecer a la «familia» (de sangre, de gremio o ideológica) aunque se contravengan leyes y normas. Y que a casi nadie le preocupe en qué medida ello puede acabar afectando al bien común.

Y, sin embargo, Aceves hace un esfuerzo postrero por comprender hasta las motivaciones más oscuras de la gente:

En efecto, la introducción de innovaciones sociales e incluso tecnológicas depende en gran medida de los sistemas nativos de con-

trol social, cercanamente interrelacionados y que se refuerzan mutuamente. La cooperación inter-familiar e inter-personal no es despreciada por la gente, que más bien se ve a sí misma incapaz de conseguirla. En El Pinar contemporáneo el «familismo amorale» parece ser un estado transicional diseñado para permitir a la gente mantener la tranquilidad, la apariencia de individualismo y autonomía personal, y también el orden público —todo al mismo tiempo (Aceves, 1969: 317).

Aceves no disculpa el familismo moral y, si bien lo identifica como una de las causas de resistencia a que las comunidades que estudia cambien, a diferencia de lo que se desprende del título de Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society* (1958), no realiza una equivalencia automática entre ese «familismo» y la imposibilidad o deficiencias respecto al progreso que presentarían ciertas comunidades o sociedades enteras. Al menos, no reduce los obstáculos que socioculturalmente se ponen en estos pueblos a los cambios al «familismo», aunque «familismo» y obstaculización ante ciertas transformaciones puedan estar relacionadas:

Si, como Banfield parece dar por sentado, el «familismo amorale» es característico de las áreas muy deprimidas, entonces debemos esperar ver el desarrollo de un nuevo conjunto de normas para facilitar la cooperación grupal según el pueblo crece y prospera. Alguna evidencia de esto se encuentra ya presente en El Pinar, pero por el momento, tanto los jóvenes como los mayores se comportan como familistas amorales (Aceves, 1969: 317).

Es más, Aceves se permite si no una crítica abierta del progreso sí una reflexión a fondo sobre las indeseables consecuencias que el supuesto progreso —a veces— trae a la gente. Y comprende que, familistas amorales o no, sus vecinos no pueden ser tachados de atrasados sin más por su manera de ver el mundo. Así que termina aceptando que sus reticencias ante los cambios promovidos por el poder y sus tecnócratas quizá puedan justificarse y entenderse como una muestra de realismo y buen sentido:

Los planificadores gubernamentales hacen hincapié en la estructura académica de la agricultura: número de tractores por hectárea, etc. Yo sugiero que los factores sociales deben ser tratados primero si no se quiere que el plan completo fracase y se venga abajo —y a nivel local he visto poca evidencia de que ello se esté haciendo de manera efectiva (Aceves, 1969: 319-320).

En suma, si los planes de desarrollo fracasan no solo será por culpa de los campesinos:

Para el habitante urbano y para los planificadores y demás agentes del desarrollo rural, que se encuentran orientados intelectualmente hacia el progreso, esta resistencia aparece poco menos que como una necedad y se atribuye bien a la apatía, a la estupidez, o al tan extendido *egoísmo* de los rústicos. Ya que se supone que los campesinos actúan así —de acuerdo con lo que piensan de ellos los sabidillos de las ciudades— nadie se sorprenderá cuando los planes de desarrollo fallen, ni se buscará alguna otra explicación de por qué pueden haber fallado (Aceves, 1969: 311).