

e-ISSN: 2387-1555

DOI: <https://doi.org/10.14201/rea202111191207>

ETNOGRAFIANDO EN EL VALLE DE POLACIONES:
CARMELO LISÓN TOLOSANA Y LA ESCUELA
DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL «JULIO CARO BAROJA»

*Ethnography in the Valley of Polaciones: Carmelo Lisón
Tolosana and the School of Social Anthropology «Julio
Caro Baroja»*

*Etnografia no vale das Polaciones: Carmelo Lisón
Tolosana e a escola de antropologia social «Julio Caro
Baroja»*

Sandra ROJO FLORES

Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

sandrarojo@ugr.es

Fecha de recepción: 12 de enero de 2021

Fecha de aceptación: 23 de febrero de 2021

RESUMEN: Desde sus orígenes, la antropología mexicana estuvo condicionada por su vinculación a las políticas estatales que le consignaron, durante mucho tiempo, el papel oficial de integradora de la diversidad cultural indígena al nacionalismo. Ello impidió que el foco de atención se desviara hacia otros mundos antropológicos posibles, permaneciendo atrapada en el paradigma del indigenismo. Asimismo, la influencia académica en México dio un salto de la teoría boasiana a principios del siglo XX a la de los «grandes pensadores» de la antropología inglesa y francesa con sus respectivos focos etnográficos. No se incorporó de manera habitual, salvo en algunos seminarios puntuales, el trabajo de campo hecho en España por antropólogos autóctonos, que tuvo un gran auge gracias a la Escuela formada por el profesor Carmelo Lisón Tolosana. Aunque la relación entre México y España

ha sido un tema recurrente desde la perspectiva histórica gracias en gran parte a los descendientes de los exiliados españoles que se integraron en la Casa de España, actual Colegio de México, desafortunadamente siguen siendo escasas las investigaciones de antropólogos mexicanos que, aunque conscientes de una necesaria epistemología del Sur, no se plantean al *Otro* antropológico español ni se acercan concienzudamente a los corpus etnográficos ya existente. Es decir que aún no se ha suscitado una mirada inversa hacia España, no en términos de nuestro «Norte» como Estados Unidos, sino de nuestro *alter ego*. En el presente texto, relato mi breve experiencia de campo en el Valle de Polaciones, Cantabria, llevada a cabo hace dos décadas en la Escuela de Antropología «Julio Caro Baroja» cuyo principal promotor fue el profesor Lisón Tolosana. Con ello pretendo reflexionar sobre la posibilidad de acercarnos desde la antropología latinoamericana al amplio material etnográfico español existente gracias a las arduas y sistemáticas investigaciones del profesor zaragozano así como de su Escuela, y pensar en nuevos temas de investigación que amplíen nuestro espectro más allá del ámbito puramente indigenista.

Palabras clave: Antropología mexicana; antropología española; indigenismo; migración española.

ABSTRACT: From its origins, Mexican anthropology was conditioned by its link to state policies that consigned, for a long time, the official role of integrating indigenous cultural diversity to nationalism. This prevented the focus of attention from being diverted to other possible anthropological worlds, remaining trapped in the paradigm of indigenism. Likewise, the academic influence in Mexico leapt from Boasian theory in the early 20th century to that of the «great thinkers» of English and French anthropology with their respective ethnographic foci. The field work done in Spain by native anthropologists was not incorporated on a regular basis, except in some specific seminars, which had a great boom thanks to the School formed by Professor Carmelo Lisón Tolosana. Although the relationship between Mexico and Spain has been a recurring theme from a historical perspective, thanks in large part to the descendants of Spanish exiles who were integrated into the Casa de España, now the Colegio de México, unfortunately the research of Mexican anthropologists remains scarce. that, although aware of a necessary epistemology of the South, they do not consider the Spanish anthropological Other nor do they conscientiously approach the already existing ethnographic corpus. In other words, a reverse view of Spain has not yet been raised, not in terms of our «North» like the United States, but of our *alter ego*. In this text, I report my brief field experience in the Valle de Polaciones, Cantabria, carried out two decades ago at the «Julio Caro Baroja» School of Anthropology, whose main promoter was Professor Lisón Tolosana. With this I intend to reflect on the possibility of approaching the extensive existing Spanish ethnographic material from Latin American anthropology thanks to the arduous and systematic investigations of the Zaragoza professor as well as his School, and to think about new research topics that take us out of the purely indigenous environment.

Key words: Mexican anthropology; Spanish anthropology; indigenism; spanish migration.

RESUMO: Desde suas origens, a antropologia mexicana esteve condicionada por sua vinculação às políticas estatais que lhe consignaram durante muito tempo, o papel oficial de integradora da diversidade cultural indígena ao nacionalismo. Isto impediu que o foco de atenção se desviasse para outros mundos antropológicos possíveis, permanecendo prezo no paradigma do indigenismo. Mesmo assim, a influência acadêmica no México deu um salto da teoria boasiana a princípios do século XX, ao dos «grandes pensadores» da antropologia inglesa e francesa com seus respectivos focos etnográficos. Não se incorporou de maneira habitual, salvo em alguns seminários pontuais, o trabalho de campo feito em Espanha por antropólogos autóctones, que tiveram um grande auge graças a Escola formada pelo professor Carmelo Lisón Tolosana. Ainda que a relação entre México e Espanha tenha sido um tema recorrente desde a perspectiva histórica graças em grande parte aos descendentes dos exilados espanhóis que se integraram na Casa de Espanha, atual Colégio de México, desafortunadamente seguem sendo escassas as investigações de antropológicas mexicanas que, ainda que conscientes de uma necessária epistemologia do Sul, não se colocam no *Outro* antropológico espanhol nem se aproximam conscienciosamente aos corpus etnográficos já existentes. Quer dizer que ainda não se tem suscitado um olhar inverso para Espanha, não em termos de nosso «Norte» como Estados Unidos, senão de nosso *auter ego*. No presente texto, relato minha breve experiência de campo no Valle de Polaciones, Cantábria, levada a cabo faz décadas na Escola de Antropología «Julio Caro Baroja» cujo principal promotor foi o professor Lisón Tolosana. Com ele pretendo refletir sobre a sistemática investigação do professor zaragonez assim como sua Escola, e pensar em novos temas de investigação que ampliem nosso aspecto mais além do âmbito puramente indigenista.

Palavras-chave: antropologia mexicana; Antropologia espanhola; indigenismo; Emigração espanhola.

*No basta con mirar el incitante bosque desde la ventana
 hay que penetrarlo en profundidad;
 no basta con oír la encantadora melodía
 hay que danzar;
 no basta con leer ni escuchar la lluvia sobre el tejado
 hay que mojarse en pueblo.*
 Carmelo Lisón Tolosana

I. INTRODUCCIÓN

La primera vez que tuve noticia sobre el profesor Carmelo Lisón Tolosana fue a mediados de los años noventa, cuando era estudiante de etnología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Recuerdo la impresión que me causó uno de sus textos sobre el sistema hereditario en Galicia. Este material, raro en el grueso de las lecturas a las que estábamos acostumbrados, despertó mi curiosidad por la antropología de España. Este no era el foco habitual en nuestra formación

académica que estaba orientado básicamente hacia los pueblos indígenas o, en todo caso, hacia mundos lejanos que nos llegaban a través de los clásicos de la antropología estadounidense, francesa o inglesa. España no era ni una cosa ni la otra.

Fue en la ciudad de Granada, a principios del año dos mil, cuando conocí personalmente al profesor Lisón en un coloquio organizado por él y por José Antonio González Alcantud en el desaparecido Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet. Recuerdo que hice una pregunta con la inocencia de una estudiante que ni siquiera había terminado la licenciatura. Se trataba de una cuestión que rondaba mi cabeza constantemente, influida por los últimos cursos en México y que versaban, en esos momentos, sobre la antropología posmoderna: era la diferencia entre literatura y antropología. Al ver la cara de algunos asistentes, sentí un sonrojo y un calor que recorrieron todo mi cuerpo y deseé, con todas mis fuerzas, desaparecer bajo las sillas del auditorio. Más tarde, ya en la cerveza del final de la jornada, se acercó el profesor Lisón y me indicó con toda la sencillez y elegancia que le caracterizaban, hablándome de Usted como solía hacer con sus alumnos, que debía solicitar una beca para participar en el curso que dirigía cada verano en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Santander, en el seno de la Escuela de Antropología Social «Julio Caro Baroja». Dicha Escuela llevó a cabo sus actividades entre los años 1992 y 2005 bajo el patrocinio de la Fundación Marcelino Botín y se convirtió en un referente por su gran nivel. Su misión, en palabras del profesor Lisón Tolosana, estaba encaminada a «tener un mapa cultural de toda la región» a través de la obtención de «un material etnográfico que posiblemente no tenga ninguna otra autonomía», como lo declaró en una entrevista a Guillermo Balbona para *El Diario Montañés* en el 1996¹.

El objetivo de las siguientes líneas es señalar, a partir de mi experiencia como estudiante en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la importancia de la experiencia sobre el terreno llevada a cabo en el Valle de Polaciones, Cantabria. Desde mi punto de vista, esto resulta significativo teniendo en cuenta que la enseñanza antropológica en México hasta finales del milenio continuaba constreñida al estudio del «otro interno» entendido como el indio (Krotz, 2015: 8). Aunado a ello, no se encontraban incorporados de manera formal los trabajos de antropólogos españoles –ni extranjeros– que llevaran a cabo su trabajo de campo sobre regiones españolas, como era el caso del profesor Lisón Tolosana. Esta situación contrasta visiblemente con la disciplina histórica, en la que los estudios sobre el particular siempre han sido abundantes, como si *lo español*, entendido como

1. Nota de prensa del periódico *El Diario Montañés*, Cantabria, 4 de julio de 1996 «La escuela de Antropología avanza en su perfil del gran mapa cultural de Cantabria», firmado por Guillermo Balbona. Hemeroteca de la Fundación Lison-Donald, disponible electrónicamente:

[https://www.fundacionlison-donald.es/imagenes/pdf/prensa/1996%20Carmelo%20Lis%C3%B3n%20en%20la%20UIMP%201996%20\(2\)%20Escuela%20de%20Antropolog%C3%ADa.pdf](https://www.fundacionlison-donald.es/imagenes/pdf/prensa/1996%20Carmelo%20Lis%C3%B3n%20en%20la%20UIMP%201996%20(2)%20Escuela%20de%20Antropolog%C3%ADa.pdf) (Consultado el 21/02/2021).

objeto de estudio antropológico, no fuera abordable desde el Sur con una óptica contemporánea y su complejidad y riqueza interna fuera invisible. Lo anterior obedece en parte al desarrollo de la antropología mexicana que se dirigió desde sus inicios al estudio de las poblaciones indígenas a favor de la construcción de una identidad nacionalista. Así lo relatan De la Peña (1996); Rutsh (2007) o Llanes (2015) quienes explican cómo la Dirección de Antropología creada en 1917, el Departamento de Asuntos Indígenas en 1936, el Instituto Nacional de Antropología e Historia en 1942 o el Instituto Nacional Indigenista en 1948, fueron el correlato de la política de turno (Llanes, 2015: 97) por no hablar de la burocratización de la disciplina (Warman, 1970: 37). Esta condición negó durante mucho tiempo la apertura hacia otros mundos antropogizables, ya no solo en España sino en cualquier otro ámbito fuera del indígena, fenómeno que perduró hasta hace pocos años en los que han aumentado las investigaciones antropológicas hacia el mundo árabe, reservado durante mucho tiempo a los internacionalistas o politólogos. Lo curioso de la situación anterior, es que se ha establecido una especie de puente intelectual con países como Marruecos dentro de la dinámica Sur-Sur en una travesía que cruza España geográficamente –no obviamos que fue gracias a la facilidad de viajar desde España a Marruecos lo que provocó que muchos estudiantes e investigadores partieran desde la península al norte de África– pero que pasa por alto el corpus etnográfico producido sobre ese país como fuente de conocimiento antropológico y no meramente histórico o formativo.

Tal falta de conexión entre la antropología española y la mexicana resulta paradójica si recordamos su fuerte vinculación presente en el recorrido académico del antropólogo catalán Claudio Esteva Fabregat, formado a finales de los años cuarenta en la nombrada Escuela Nacional de Antropología e Historia de México. Discípulo de Pedro Bosh Gimpera y de Juan Comas, exiliados políticos como él, fue testigo de las políticas indígenas de integración y llegó a establecer un paralelismo con el contexto español. Así lo afirma en una entrevista concedida a David Lagunas Arias, a quien afirma que «el mismo problema que tenían los grupos indígenas para integrarse en la sociedad nacional mexicana lo tenían también los catalanes, los gallegos, incluso los andaluces. Entonces me planteo el problema mexicano y del archipiélago español. Los dos temas irresueltos». Es notable señalar que, a pesar del contexto académico reinante en México, Fabregat supo escapar del indigenismo puro y duro interesándose por la antropología urbana como lo muestra su interés en los grupos obreros de barrios populares (Lagunas Arias, 2012: 5-7).

Fue él quien nueve años después de su regreso a España inauguró, en 1965, la Escuela de Estudios Antropológicos, considerado el despegue de la antropología social en España (Lisón Tolosana, 1993: 238). No obstante, la influencia boasiana presente en el medio académico mexicano (De la Peña, 1996) no tuvo el mismo éxito en su país, donde la disciplina se terminó reorientando, como lo relata Isidoro Martínez, hacia la tradición europea centrada en la antropología social y cultural (Moreno, 2018: 140). Esteva lo resintió y aunado a su jubilación, optó

por volver a México en 2002. De esta etapa resulta llamativa su incorporación en el Colegio de Jalisco dificultada no solo por su condición física sino debido a que, como explican Andrés Fábregas y David Lagunas «no trabajaba en un marco conceptual relacionado con el territorio jalisciense, recurría a su extraordinaria erudición con afirmaciones que en el seno del Colegio de Jalisco se percibían como categóricas y que, aunque podían funcionar bien en otros contextos locales y regionales –como Cataluña– eran difícilmente aplicables a Jalisco» (Fábregas, Lagunas Arias, 2018: 296). Como podemos observar, parece ser que la misma tendencia presente en los orígenes de la antropología continuaba profundamente arraigada hasta fechas recientes, es decir la dificultad de apartar el foco de las poblaciones indígenas o los problemas nacionales, bloqueando la posibilidad de establecer estudios sobre regiones que, desde cierta perspectiva, no se correspondían con el papel asignado a los sujetos de estudio tradicionales de la antropología y que solían estar en posición de subalternidad.

Una de las razones más evidentes parece estar relacionada con que, a pesar de que en el imaginario colectivo lo relacionado con España implicaba una relación de poder de los segundos –en el seno la ENAH se vivió un fuerte episodio de xenofobia hacia los profesores exiliados en los años 60 que terminó en la expulsión de varios de ellos (Vázquez León, 2014:125)–, la antropología española no significó en ese momento un referente por su falta de institucionalización, materializada hasta la vuelta de Fabregat, y aún después pudo haber sido considerada una «antropología segunda» en los términos que las define Esteban Krotz (2015), es decir respecto a las antropologías originarias del Norte. Lo anterior aunado a la fuerte auto convicción de una antropología mexicana propia y con una larga trayectoria, pudieron haber pasado por alto las aportaciones que se fueron construyendo en ese otro Sur desde el punto de vista teórico. Desde el práctico, tampoco representó un objeto de estudio pensable puesto que, en ese caso, no se percibía en la condición de subalternidad que parecía necesaria en la antropología.

Por esta razón, la oportunidad de hacer trabajo de campo en una región como Santander gracias a la invitación del profesor Carmelo Lisón Tolosana fue una ocasión única para acercarme a una realidad etnográfica poco habitual en la literatura antropológica mexicana. A llegar, me encontré con una comunidad a la que podía abordar por lo menos en dos lenguajes: el de las costumbres locales como la ejecución de la pandereta y el rabel, y el de la configuración sociocultural de los pobladores que mostraba una clara diferenciación entre los que «se fueron» (a hacer las Américas) y «los que se quedaron». Como bien afirma el profesor Lisón Tolosana respecto al trabajo de campo:

Esta experiencia personal es única e irrepetible, y es, además, en su esencia, un modo específico de conocimiento; de ahí su radicalidad y necesidad. Esta experiencia que los fenomenólogos alemanes han designado como *Erfahrung*... es la genuinamente hermenéutica y proviene del encuentro entre las expectativas del con las que uno va a hacer su investigación y la especificidad y variedad etnográfica locales con las que se encuentra. Lo inesperado, lo propio del lugar, la sorpresa y

la novedad hacen que las categorías previas y necesarias desde las que en principio hay que partir, que se desfiguren un tanto y se dulcifiquen y que en cierto modo –sí siguen vigentes– se acomoden a lo encontrado en operación en el trabajo de campo. Desde esa perspectiva las posibilidades tanto de objetividad como de verdad interpretativa se amplían (González Alcantud, 2007: 62).

A continuación, narraré brevemente dicha incursión en el campo, insistiendo en la necesidad de profundizar desde la academia latinoamericana en investigaciones del mundo español contemporáneo que nos enfrenten a una parte de nuestra memoria común construida desde la Conquista, atreviéndonos a mirar, de lleno y sin miedo, al otro lado del espejo.

II. LA LLEGADA A LA ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA Y LA PARTIDA HACIA EL TERRENO

Tras llevar a cabo los trámites necesarios y obtener la beca para asistir a la Escuela de Antropología, llegué a Santander con un bagaje conformado por los cursos que había tomado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y cuyo currículo académico estaba enfocado a dos grandes ejes: el mundo indígena (posible) y el mundo africano o asiático (imposible). Es decir que mientras el primero era un espacio geográfico «natural» para el antropólogo latinoamericano desde el punto de vista teórico y práctico por las razones expuestas en los párrafos anteriores, el segundo lo era desde la perspectiva puramente teórica por su lejanía geográfica, aunque resultaba útil para imaginar formas de interpretación de realidades tribales construyendo paralelismos con las comunidades indígenas prometidas. En tal caso debíamos conformarnos con las referencias etnográficas que leíamos de Malinowski en Papúa, de Evans-Pritchard en África subsahariana, de Lévi-Strauss en Brasil, de Geertz en Marruecos e Indonesia o de Wittfogel en China y la India, por poner solo algunos ejemplos.

En esa época, la única incursión de campo que había hecho como estudiante se limitaba a una estancia grupal de diez días en la selva chiapaneca, en el territorio zapatista de San José, perteneciente al municipio de Ocosingo. La militancia política y la antropología seguía, por lo menos hasta ese momento, en la misma unión intrínseca que relata Guillermo de la Peña cuando nos dice que:

los antropólogos extranjeros definen su trabajo en términos puramente académicos, mientras que sus colegas mexicanos tienden a hacerlo también en términos políticos, y no solo por razones ideológicas. Como en México las instituciones académicas han sido sumamente dependientes del mecenazgo político, hacer política era (y en ocasiones todavía es) una manera de conseguir empleo y ascensos (De la Peña, 1996: 43).

Por lo tanto, hacer trabajo de campo en España representaba, en ese contexto, un triple choque: a) la inversión del «objeto de estudio» del *colonizado* al *colonizador*; b) la primera experiencia en solitario en un terreno con el que no

estaba familiarizada en absoluto y c) la ausencia de un vínculo de carácter político o reivindicativo como motivación intrínseca. La estancia en el Palacio de la Magdalena, donde se celebraban las clases teóricas, no podía ser más idílica. Rodeados de un paisaje magnífico, azul y arena, un puñado de estudiantes provenientes de varias partes de España y del extranjero, vivimos, según las conversaciones que manteníamos en los momentos de reunión, un período fundador en nuestras respectivas carreras universitarias. Estuvimos arropados por el profesor Lisón Tolosana y parte de su grupo de discípulos y colegas como Ricardo Sanmartín, Ma. Isabel Jociles Rubio, José Luis Alonso Ponga, María Jesús Buxó, Pierre Bidart o Bernard Traimond. Para seguir las clases teóricas contábamos con un dossier organizado por sesión que contenía el resumen del curso, así como el currículum de cada profesor. Guardé con especial afecto el del profesor Lisón, escrito a máquina con una sencillez que contrastaba con su erudición en las clases que nos impartía (Foto 1).

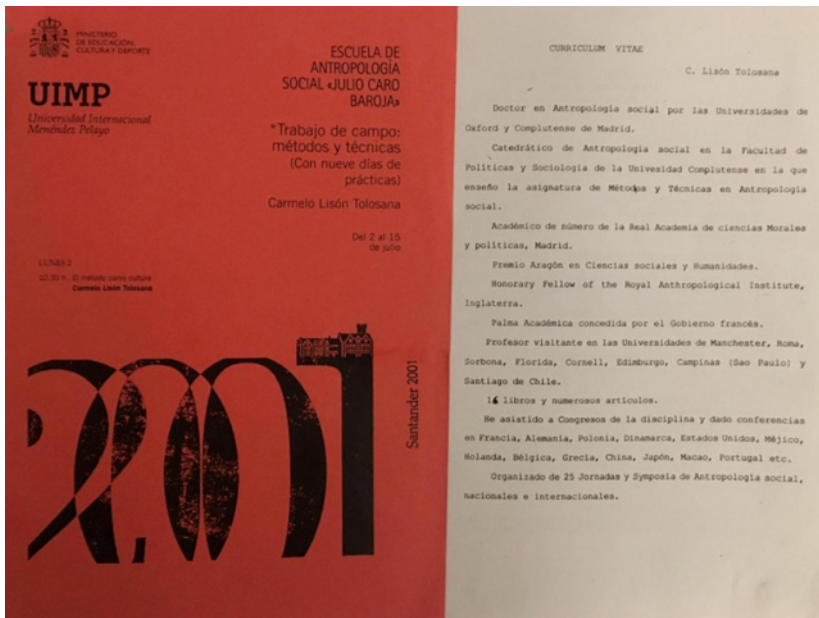


Foto n.º 1: Parte del dossier para los alumnos de la Escuela de Antropología donde podemos observar el currículum del profesor Carmelo Lisón, sucinto y escrito a máquina.

Tras cuatro días de teoría, nos indicaron el sitio donde pasaríamos nueve días con la consigna de recoger el material etnográfico que consideráramos pertinente. En mi caso fue la localidad de Puente Pumar, anclada en el Valle de Polaciones, a poco más de 100 kilómetros de Santander.

III. LOS PRIMEROS DÍAS EN EL VALLE DE POLACIONES

En la ciudad se respiraba un ambiente cálido, tomamos la carretera en grupo y paulatinamente esa calidez fue tornándose neblina. Poco a poco fuimos repartidos en diferentes zonas del Valle. Cuando fue mi turno de descender, lo primero que vi fue un letrero entre la bruma que decía: *Bar Restaurante Polaciones* (Fig.2).

Entré al bar y pregunté por María, la dueña, quien me indicó mi dormitorio. Se llegaba a él atravesando el local hasta llegar a unas escaleras escondidas que desembocaban justo en la puerta de la habitación. Desde ahí contemplé por primera vez el paisaje que me abrigaría los siguientes nueve días. El silencio casi total de la primera noche fue interrumpido por unos gritos que provenían de la parte de abajo, un grupo de hombres se enzarzaba en lo que intuía era una disputa desatada por los vinos y el juego en el que estaban envueltos cuando llegué.

Recuerdo con nitidez mis pensamientos ¿quién me mandaría a pedir la beca? ¿había nacido para esto? ¿era capaz de asumir la soledad y lo absolutamente desconocido? Dormí con dificultad y dediqué la primera mañana a hacer preguntas a María, mi anfitriona, a no despegarme de ella, a intentar entender dónde y con quién estaba. No estaba segura de poder cruzar la puerta e ir en búsqueda de lo que ni siquiera sabía en qué forma se me presentaría. Finalmente me tranquilicé y llegada la noche, en la cena, viví mi primer encuentro directo con algunos de los habitantes de la zona. Curiosos, me preguntaban si era yo la del periódico ¿yo? ¿qué periódico?



Foto n.º 2: Bar Restaurante Polaciones.

Entonces me mostraron una de las páginas de *El Diario Montañés*, donde aparecía sentada junto a varios de mis compañeros bajo el titular «Universitarios de todo el mundo investigan la esencia de la cultura y las costumbres cántabras» (Foto 3). Entonces recordé la entrevista que días antes nos había hecho un periodista a algunos alumnos elegidos por el profesor Lisón Tolsana. Sentí en ese momento que ellos sabían mucho más de mí que yo de ellos, experimentando una mezcla entre protagonismo y vergüenza.



Foto n.º 3: Ejemplar de *El Diario Montañés* del 6 de julio de 2001 que informaba sobre el grupo de universitarios «de todo el mundo» que llevarían a cabo trabajo de año en esa edición de la Escuela de Antropología.

En los días subsiguientes, di mis primeros paseos en solitario ante la curiosidad de algunos y las risas de otros, como uno de ellos que me gritaba al pasar: – ¡Eh mexicana, ten cuidado que aquí hay serpientes! y se reía bajo la boina mientras que a mí no me hacía tanta gracia la broma. La gente del lugar estaba habituada a la visita de esos «jóvenes antropólogos» que venían cada verano para intentar registrar algún tesoro etnográfico que para ellos se traducían en muchas preguntas y fotografías a las cuales posaban amablemente. Algunos medios, como *El Diario Montañés* o la versión local del *ABC*, contribuyeron a reforzar la legitimidad y el sentido de dicho trabajo que se entendía como un valor positivo para la comunidad ya que estaba fundamentado, como he mencionado antes, en la posibilidad de elaborar una cartografía etnográfica de la región sin parangón en otras comunidades. Incidían en la importancia del estudio del interior de España como una posibilidad antropológica tal como lo declara el profesor Lisón Tolosana en una entrevista al *ABC* bajo el titular «El Amazonas está aquí», en el que afirmaba al periodista Julio Fernández que «...no hace falta irse a otro país, afortunadamente, la variedad cultural española es enorme, y hay muchas Españas por descubrir. Los antropólogos sentimos la llamada de ofrecer a la sociedad una especie de espejo en qué mirarse»².

2. Nota de prensa del periódico *ABC*, Cantabria, 17 de julio de 1996 «Carmelo Lisón Tolosana: el Amazonas está aquí», firmado por Julio Fernández. Hemeroteca de la Fundación Lison-Donald,

Es importante hacer esta anotación porque mientras para antropólogos como Pitt-Rivers esta mirada representó una contribución a la antropología del mediterráneo –a pesar de las reticencias de Evans-Pritchard, quien consideraba que «la formación de un antropólogo necesitaba un primer estudio en un país donde no se había criado para que se desprendiera de su cultura de origen» (Pitt-Rivers, 2000: 24)– para otros antropólogos como Esteva Fabregat la antropología social terminó disolviéndose en la sociología justamente por la influencia de la antropología británica convirtiéndose en una antropología de la ruralidad (Lagunas Arias, 2014: 11). De cualquier manera, y más allá del debate interno de la historia antropológica española, redirijo la atención sobre lo que representa un acercamiento de este tipo para una antropóloga proveniente de la tradición mexicana como es mi caso.

IV. LOS «QUE SE FUERON» VS «LOS QUE SE QUEDARON»

María, la dueña del bar donde me hospedaba, en un esfuerzo por ayudarme en el trabajo de campo me presentó a varias mujeres del pueblo quienes amablemente me invitaron a sus casas para que presenciara actividades como la carda de la lana o la ejecución de la pandereta. En su lógica, estas dos actividades formaban parte de las expresiones culturales que podrían interesarme por lo que no dudaron en llevarlas a cabo frente a mí para que pudiera tomar fotografías para mi informe (Fotos 4 y 5).



Foto n.º 4: Mujer del pueblo cardando la lana. Foto n.º 5: Mujeres del pueblo bailando al ritmo de la pandereta.

disponible electrónicamente: <https://www.fundacionlison-donald.es/imagenes/pdf/prensa/1996%20Carmelo%20Lis%C3%B3n%20Tolosana%20en%20la%20UIMP.pdf> Consultado el 21/02/2021.

Aunque desconocía por completo la literatura antropológica al respecto, encontraba cierta familiaridad con el ambiente mexicano, ya que las letras tenían un tono picante, un doble sentido. Ana Rivas Rivas, estudiosa de este fenómeno, se refiere al sentido del pudor en tres valles del interior (Polaciones, Liébana y Montes del Pas), asegurando que la división más igualitaria del trabajo en la zona juega un papel importante así que:

la montañesa, y sobre todo la mujer de los valles ya citados, no muestra reparo alguno cuando en una conversación sale algún tema de esta clase (sexual), especificando, en el caso de las coplas, como el folklore regional de Cantabria, presenta toda una gama de coplas en las que las mozas, al son del pandero, provocan e incitan a los mozos (Rivas Rivas, 1991:80).

De igual forma, mi anfitriona hizo venir, de un pueblo contiguo, a un tocador del rabel, instrumento de cuerda tocado generalmente por los hombres al contrario de la pandereta. Las letras de las canciones que acompañan al rabel son igualmente de carácter sexual, como continúa explicándonos Rivas:

El rabel, instrumento músico-pastoril de hechura parecida a la del laúd y común en la zona del Alto Campoo y valle de Polaciones, es siempre tocado por hombres y el tipo de canciones que con él se interpretan son conocidas con el nombre de cantares coloraos» o picantes». El tema central de todas ellas es el de las relaciones sexuales entre hombre y mujer, el uso pródigo del simbolismo sexual y la picaresca con la que son tratados pueden muy bien poner colorao» a cualquiera, y de ahí su denominación (Rivas Rivas, 1991:80).

Entiendo que con este gesto María pretendía acercarme a lo que consideraba, desde una perspectiva *emic*, rasgos registrables de su cultura que podrían ser interesantes para una estudiante foránea encargada de recoger información relevante sobre la población. En ese contexto, las expresiones musicales consideradas «típicas» de la zona, cercanas a la noción de folklore, resultarían idóneas. Lo que María no imaginó es que lo que más atrajo mi atención, en cuanto empecé a familiarizarme con algunos pobladores, no fue ese lado folclórico situado en lo visible. Lo que despertó mi interés fue el contacto con una mujer del pueblo con quien María me llevó porque había vivido en Argentina y pensaba que, al ser mexicana, me gustaría hablar con ella.

Fue así que conocí a Luisa (Foto 6) y tras algunas conversaciones a solas con ella, y luego con las otras mujeres, percibí una distinción social entre los «que se fueron a hacer las Américas o indianos» y los «que se quedaron». Esta distinción social no estaba ligada a un aspecto meramente económico, sino a una trayectoria de vida en la que se presumía que la primera gozaba de una vida más cosmopolita y por lo tanto marcaba una distancia implícita en su lugar dentro del pueblo. Insisto en que esta distinción no tenía un carácter económico como tal, puesto que, como ella misma me contó y después corroboré en la literatura al respecto, muchos de ellos no tuvieron éxito en su empresa americana y volvieron

empobrecidos o se quedaron por vergüenza al fracaso. Otros, simplemente, porque casi no les quedaba vivo algún familiar de los que dejaron antes de irse.



Foto n.º 6: Luisa, mujer retornada de Argentina al Valle de Polaciones.

Así lo cuenta Mariano De Cárcer y Disdier al referirse a aquellos españoles. Relata una emotiva historia de cuando se inauguró el servicio directo de comunicación entre México y España:

...Había en México *otro Venancio*, que, como muchísimos más paisanos suyos, vino al país en los albores de su mocedad: catorce o quince años. Y como muchos también, la diosa Fortuna se mostró esquiva con él. Llevaba en la tierra, de inútiles trabajos, estériles esfuerzos y múltiples fracasos, más de cincuenta largos años, añorando el terruño y debilitándose, cada día más, su esperanza de visitar, una vez siquiera, la tierra en que nació y la única hermana que le quedaba pues los padres y sus cinco hermanos gozaban ya del eterno descanso desde hacía mucho tiempo. Supo por los amigos que, podía oír ¡oír! a su querida hermana y ya que no podía verla, sintió un consuelo inefable al pensar que podía escucharla. Determinó en el acto poner en práctica esa feliz intención y se dirigió gozoso a teléfonos, pidiendo una conferencia con su pueblo, y dando el nombre de su anciana hermana menor, que no tenía la fortuna de conocer, pues nació después de su partida. Mientras llegaba la hora señalada, se hizo mil ilusiones. Le contaría a Petra, así se llamaba la otra beneficiaria, su vida en la República desde que llegó. Sus penalidades, sus esperanzas, sus proyectos... había no para tres minutos, sino para tres días... Y llegó la hora cero». El domingo en la plaza El Toreo, toreaba el gitano Cagancho. – Lena (no sé a qué pueblo de Asturias hablaría) al habla. Sr. Venancio, al aparato. Y fue mi hombre, nuestro héroe, temblando de emoción a la cabina. Tomó la bocina y se entabló este singular y emocionante diálogo: –Si. Yo. ¿Quién?– Petra (unos sollozos profundísimos) Petra, soy Petra...–¡Adiós Petra! Me voy a ver a Cagancho... y colgó,

llorando a mares, su bocina. No había podido decir más. Las lágrimas le habían cerrado la garganta y todos sus proyectos de relatos y todas sus tiernas frases de cariño murieron al oír el único pedazo de su alma que aún vivía en el pueblo chiquito y humilde donde vio la luz primera y se dormía de niño, al grato roce de los besos de amor de su difunta y sufrida madre. ¿Era para él felicidad regalada la que hubiese podido conseguir en su vida, descontando las alpargatas y su boina sucia? (De Cárcer y Disdier, 1956: 101-102).

En el caso de Luisa, aunque había podido volver a su región natal, se encontraba relativamente aislada puesto que parte de su familia se había quedado en Argentina, su marido había muerto y su lugar entre las mujeres del pueblo estaba marcado por una memoria de la emigración no compartida con aquellas que se habían quedado. No debemos olvidar que la región de Santander ocupó el segundo puesto en el porcentaje de migración española a principios del siglo XX –después de Oviedo– como nos explica Clara E. Lida, una de las especialistas de la migración española en México (Lida, 1996: 66). Técnicas como el llamamiento eran frecuentes, es decir el sistema de migración en el que un familiar o amigo que se adelantaba a América facilitaba luego la llegada de amigos y parientes. El historiador Pedro Pérez Herrero considera que este sistema de inmigración en cadena fue una práctica normal entre los comerciantes hispanos del México porfiriano, tradición que venía desde la época del virreinato (Pérez Herrera, 1997: 134). Clara Lida añade la existencia de agencias reclutadoras o enganchadoras, ponen de manifiesto muchas de las penurias a las que se expusieron gran parte de estos migrantes y que pocas veces son abordadas en beneficio del estereotipo del indiano afortunado que volvía forrado de oro o se quedaba disfrutando de este en su nueva patria (Lida, 1992: 719).

V. LA VUELTA

Tras aquellos breves pero intensos días de campo en el Valle de Polaciones, mi interés antropológico se dirigió hacia un fenómeno inesperado, camino que intenté seguir al volver a México. Es por ello que titulé la tesis de grado «Los límites imaginarios de la cultura. Migración y descontextualización de la identidad. Reflexiones sobre el caso de los españoles en México», leída en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en el 2004. Al respecto, debo subrayar que no encontré en ese momento a ningún tutor de tesis que estuviera, como antropólogo, trabajando temas relacionados con España. Acudí entonces a la historiadora de origen vasco Amaya Garritz, con quien había llevado a cabo mi servicio social en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y tenía especial estima. Ella me canalizó con el historiador valenciano Javier Sánchiz, quien aceptó dirigir mi trabajo. Como mencioné al principio de este artículo, es como si el *Otro* español estuviera fuera del alcance como objeto de estudio antropológico asignándole un papel dentro de los estudios puramente históricos.

La experiencia de campo ofrecida por la Escuela de Antropología dirigida por el profesor Lisón Tolosana, más allá de la mera recolección de datos folclóricos, se convirtió en un rito de paso para muchos estudiantes que, estoy segura, no volvieron a entender a la Antropología de la misma manera. Además de la insistencia en las teorías clásicas de la disciplina, recuerdo con especial claridad cuando el profesor Lisón nos llamaba la atención sobre el «sentido común» aplicado al terreno. Quizás lo anterior pueda resumirse en una de sus afirmaciones:

Los humanos ocupamos un lugar otro en el ámbito científico al conocernos –parcialmente– a nosotros mismos por la actividad interna del espíritu e indirectamente a los otros por simulación y sugerencia. Lo que implica, primero, que en nuestra disciplina cierta dosis de sensibilidad e imaginación puede ser una fuente de conocimiento importante y, segundo, que este proceso mental interno en diálogo consigo mismo nos provee de la llave dorada para penetrar en profundidad y lateralidad en el universo de las múltiples formas de identidad, de deshumanización, de poder e impotencia, de justicia, de moralidad e inmoralidad, etc., porque en él también nosotros vivimos, gozamos y sufrimos (Lisón Tolosana, 1996:35).

Aunque la experiencia narrada es breve, me he propuesto con ella llamar la atención sobre un campo relativamente virgen en la antropología mexicana, es decir las investigaciones de terreno sobre temas contemporáneos en España, a la que nos une un pasado, pero también un presente continuo. Es verdad que el tema de la presencia española a América Latina en general y a México en particular, ha sido abordada abundantemente, como he reconocido en líneas anteriores, por los historiadores tanto mexicanos como españoles. Ya sea la cuestión de la Conquista, la de la posterior colonización, la de la emigración económica o el exilio político, han sido objeto de múltiples estudios conjuntos, en el caso de México en parte gracias a los descendientes de los exiliados políticos que formaron parte tanto de la ENAH como del Colegio de México, antigua Casa de España. También es verdad que las subvenciones y becas de los que solemos depender muchos investigadores –entre ellos los antropólogos– siguen favoreciendo temas acordes con las problemáticas nacionales, pero también es verdad que muchos de nosotros tenemos la oportunidad de vivir o estudiar en el país ibérico lo que nos posibilita abrir el espectro y dejar de mirar a México desde México, a México desde España para mirarnos de frente.

VI. A MODO DE CONCLUSIÓN

Aunque la historia de la antropología mexicana se ha visto marcada por su interés en incorporar al indígena en un México moderno y nacionalista, en las últimas décadas se plantea un giro epistemológico centrado en el Sur. Quizás una estrategia para pasar de las *Antropologías en el Sur* a las *Antropologías del Sur* como las llama Esteban Krotz (2015) sería colocarnos frente a nuestro *alter ego* histórico e incorporarlo en el proceso de construcción de la antropología mexicana sin

miedo a romper el tabú del *Otro* antropológico y recordando que la antropología española también es una *antropología segunda*. La Escuela de Antropología «Julio Caro Baroja» constituyó una oportunidad única para que estudiantes de varias latitudes, incluidos los latinoamericanos, pudiéramos adentrarnos al trabajo de campo en zonas que estaban fuera de nuestro alcance conceptual. En el presente texto, mostré brevemente de qué manera tal experiencia modificó mi mirada antropológica además de reconocer el magnífico trabajo y calidez personal del profesor Lisón Tolosana. Considero pertinente, a partir de las razones expuestas anteriormente, profundizar sobre la antropología hecha en España y sobre España así como pensar en investigaciones comparativas y complementarias de nuestra memoria común.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Fábregas, A., Lagunas, D. (2018). La dimensión mexicana de Claudio Esteva Fabregat. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 19, pp. 291-308.
- De Cárcer y Disdier, M. (1956). *¿Qué cosa es ser gachupín?* México: Porrúa.
- De la Peña, G. (1996). Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana. En M. Rutsch (comp.), *La Historia de la Antropología en México. Fuentes y transmisión* (pp. 41-82). México: Universidad Iberoamericana, INI, Plaza y Valdéz.
- González Alcántud, J. A. (2007). *Las palabras y las culturas: catorce diálogos humanistas en clave antropológica*. Granada: Universidad de Granada.
- Krotz, E. (2015). Las Antropologías segundas en América Latina. *Cuadernos de Antropología Social*, 43, pp. 5-17.
- Lagunas Arias, D. (2014). Claudio Esteva Fabregat interpelado. *Biblio 3W. Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales* 27(974).
- Lida, C. (1992). El fin de un sueño. En *Historia general de la emigración española a Iberoamérica*, 1 (pp. 709-732). Madrid: Historia 16.
- Lida, C. (1996). *Inmigración y exilio. Reflexiones sobre el caso español*. México: Ed. Siglo XXI-COLMEX.
- Lisón Tolosana, C. (1993). Sobre antropología y antropólogos españoles. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 10, pp. 237-250.
- Lisón Tolosana, C. (1996). Antropología y antropólogos ante el milenio. En *Temas de Antropología Aragonesa*, 6. Aragón: Ed. Instituto Aragonés de Antropología.
- Lisón Tolosana, C. (2010). *Antropología integral*. Madrid: Ed. Universitaria Ramón Areces.
- Llanes Salazar, R. (2014). Lo propio y lo impropio. Devenires de la antropología social mexicana contemporánea. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 81, pp. 95-122.
- Moreno, I. (2018). Claudio Esteva y la institucionalización de la antropología en el Estado español. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 19, pp. 131-146.
- Pérez Herrera, P. (1997). La inmigración española a México. En C. Lida (coord.), *Inmigración y exilio. Reflexiones sobre el caso español*. México: Ed. Siglo XXI-COLMEX.
- Pitt-Rivers, J. (2000). Las culturas del Mediterráneo. En A. Roque (ed.), *Nueva Antropología de las sociedades mediterráneas* (pp. 23-36). Barcelona: Icaria Editorial.

- Rivas Rivas, A. (1991). Representaciones colectivas y maneras de ser cántabro. En C. Lisón Tolosana (ed.), *Antropología de los pueblos del norte de España*. Cantabria: Ed. Universidad de Cantabria.
- Rutsh, M. (2007). *Entre el campo y el gabinete. Nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.
- Vázquez León, L. (2014). Ciento cuatro años de antropología mexicana. En *Revista Antropologías del Sur*, 1 (pp. 119-131). Buenos Aires: Escuela de Antropología de la UAHC.
- Warman, A (1970). Todos santos y todos difuntos. En A. Warman, M. Nolasco, G. Bonfil, M. Olvera, E. Valencia, *De eso que llaman antropología mexicana* (pp. 9-38). México: Ed. Nuestro Tiempo.

