

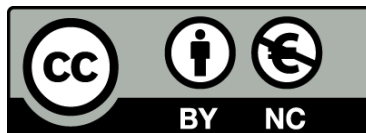


UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

# La persistencia de una cultura jurídica vindicatoria

## El caso de los pastores de Barbagia, Cerdeña

Pablo Romero Noguera



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial 3.0. Spain License.**

## 2. El descubrimiento de la hospitalidad o el antropólogo como huésped

### *'Yo y mi experiencia en Orgòsolo'*

Cuando hice la exposición pública de mi investigación de DEA, un trabajo predoctoral de alrededor de 100 páginas, dos de los tres miembros del tribunal lo criticaron por su sesgo subjetivo, un exceso de funcionalismo y lo exiguo del marco teórico<sup>24</sup>. Uno de ellos dijo que mi trabajo lo daba por bueno si le cambiaba el título por algo así como “Yo y mi experiencia en Orgòsolo”. Lo preguntó al principio de todo, medio retóricamente, pero me miró y se quedó en silencio. Yo no acepté y a continuación prosiguió con su argumentación. El trabajo iba sobre la costumbre de la hospitalidad, que me había sorprendido e impactado mucho tras mi corta estancia en el pueblo. Aún sin saber nada ni haber leído nunca antes sobre la hospitalidad, tuve una intuición muy fuerte derivada de mi posición de huésped y a partir de ahí elaboré mi relato y estructuré el texto, pese a que en principio esa no era la intención. Luego descubrí que la intuición había sido muy certera, puesto que mis proposiciones concordaban con lo que se solía decir sobre la hospitalidad en las etnografías y en la Antropología.

Cuando yo entré, el departamento de Antropología en la Universitat de Barcelona no parecía dar demasiada cancha a las modas postmodernas que cruzaban el charco desde Estados Unidos. O por lo menos no se la daban los profesores con los que me topé. De hecho, sin ser una cosa tajante, sobre todo gracias al gran número de profesores, investigadores y visitantes adscritos y a la consecuente diversidad, tendía más hacia las antropologías continental y británica que no hacia la Antropología cultural norteamericana. Eso pese a tener como fundador y primer catedrático a Claudi Esteva i Fabregat, recientemente traspasado, quien traía consigo desde México la cartera de las cuatro ramas clásicas de la Antropología en Estados Unidos y la caja de herramientas de la escuela de Cultura y personalidad. Quizás no sea casual que recientemente el departamento se haya rebautizado con el nombre de Antropología social, a secas. Vista la expansión de la disciplina y el surgimiento de departamentos de Antropología alrededor del mundo, esta distinción cada vez se sostiene menos, pero yo diría que cuando leí ese trabajo hace ya más

---

<sup>24</sup> El tercer miembro era mi director, que defendió mi trabajo.

de diez años, todavía sufríamos los últimos coletazos de la moda postmoderna en Antropología. De hecho era una perspectiva que parecía seducir a los estudiantes noveles, y las múltiples traducciones del último Geertz, del *Diario* de Malinowski, del *Writing culture*, de Clifford, o una exitosa compilación en lengua castellana de Reynoso (2008), lo ponían bien fácil. Incluso se respiraba un cierto rechazo hacia los clásicos, que eran reducidos al lastre colonial y según esa crítica superficial de la “autoridad etnográfica” o la proyección de los prejuicios etnocéntricos.

En parte puedo hablar de esta seducción porque yo mismo la sentí. Pero yo vivía también la fuerte influencia del Grup d'Estudis sobre la Reciprocitat, férreo defensor del realismo en Antropología, y especialmente la de mi director de tesis Ignasi Terradas i Saborit, autor de un consistente alegato de reconocimiento del legado etnográfico “clásico” a partir del trabajo de Malinowski (1993) y de penetrantes críticas de los excesos postmodernos (Dalla Corte 2001)<sup>25</sup>. Además, en mis pinitos como fascinado lector desordenado de textos antropológicos, también habían caído en mis manos algunas brillantes invectivas científicas de Gellner<sup>26</sup>. La puya me dolió porque yo no era especialmente proclive a esos excesos, aunque como todo hijo de vecino considerase que no había que dar la espalda a algunas de las fundamentadas críticas postmodernas. En realidad, para realizar ese trabajo predoctoral tenía muy poco tiempo, y en el programa de doctorado al que pertenecía se ponía mucho énfasis en la importancia del trabajo de campo, en la recogida de datos fruto de la observación y en el método. Es decir, ante la escasez de tiempo se priorizaba esto a una elaboración teórica que no tuviese ese fundamento empírico, o al menos eso es lo que decían. Por eso decidí centrar mis esfuerzos en expresar lo que había vivido e hice “como si” no hubiesen registros históricos ni archivos, es decir como si mi única fuente de datos fuese la pura vivencia y la observación. Seguí ese mandato del doctorado para realizar ese primer trabajo de investigación y aproveché la ocasión de viajar al lugar y vivir con intensidad en la “comunidad”<sup>27</sup> que me acogió. Esto en lugar de hacer un refrito teórico o

---

<sup>25</sup> Las referencias que se podrían dar sobre este debate son innumerables. Cito aquí solamente un equilibrado artículo de uno de sus más conocidos y activos participantes, defensor del legado “modernista” de la antropología, Melford E. Spiro, quien se afana a recoger algunos de los antecedentes (particularmente la escuela de Cultura y personalidad y afines) que ya habían señalado muchas de las cosas que dicen los postmodernos: Spiro (1996).

<sup>26</sup> Véase, como ejemplo, la a ratos hilarante confrontación de Geertz con Evans-Pritchard que hace Gellner, claramente en favor del segundo, como respuesta a las críticas del primero (Gellner 1999).

<sup>27</sup> No entraré aquí en la crítica de los estudios de comunidad y el debate académico que suscitó. Véase más adelante lo que comento en relación a esto cuando hablemos de Srinivas.

de trabajar en unos archivos administrativos para los que no tenía tiempo y que me habrían impedido impregnarme de la vida social directamente. Al fin y al cabo sólo pude estar en Cerdeña dos meses y medio, de los cuales, si no recuerdo mal, tan sólo el último uno y medio en el pueblo.

El primer mes fue un salto sin paracaídas, puesto que no tenía ningún enlace directo, salvo algún contacto incierto establecido a través de la Asociación de sardos en Barcelona. Hice algunas visitas de cortesía a los departamentos de Antropología de las universidades sardas y contacté con determinados estudiosos de Sociología e Historia que trataban cuestiones relacionadas con la investigación, como el derecho consuetudinario o los comunales. No podía aterrizar ahí sin presentarme y sin saber de palabra de los investigadores locales qué opinaban de mis planteamientos, cuál era el estado de la cuestión según ellos, qué podían aconsejarme, etc. Iba con algunas cartas de recomendación de mi director, para facilitar mi acogida y porque la beca me exigía demostrar la estancia de investigación, que tenían que atestiguar allí<sup>28</sup>. También hice visitas relámpago a algunos pueblos de Barbagia, la probable “unidad de análisis” de partida, esa zona montañosa interior con una fuerte tradición histórica de pastoreo, escenario privilegiado del bandolerismo, el robo de ganado y el Derecho vindicatorio que me disponía a estudiar. Como promoción para la economía deprimida de la zona, en esos años (2004, 2005 y 2006) existía un programa de la cámara de comercio de la provincia denominado *Autunno in Barbagia*, por el que los pueblos de la zona se turnaban para atraer al turismo, principalmente interno sardo, a las bondades de determinadas tradiciones, costumbres, artesanías, festivales folklóricos, etc. Ahí visité por primera vez Orgòsolo un fin de semana, que en su turno, además de sus famosos *murales* en las fachadas de la calle principal, el *Corso*, mostraba su traje tradicional, el trabajo de la seda, la elaboración del pan típico (*pane carasau*), su tradición joyera, exposiciones artísticas, o abría a las visitas las iglesias del pueblo, por citar algunas de las múltiples cosas que ofrecía a los visitantes. Pero no fue hasta más tarde que decidí que ahí era un buen sitio para hacer el trabajo de campo. La llegada al pueblo tuvo lugar después de pasar por un congreso de cine etnográfico en Nuoro, la ciudad capital administrativa de la zona, organizado por el Istituto Superiore Regionale Etnografico (ISRE). Ahí me dieron

---

<sup>28</sup> Tenía que justificar la estancia y el dinero que había recibido por ello, aunque no iba a estar en un centro de investigación, por lo que en realidad sus firmas eran bastante ficticias. Más bien las firmas tendrían que haber venido de la mucha gente que me acogió en el pueblo y en otros lugares, pero ya se sabe que los formularios no suelen prever estas eventualidades.

indicaciones y consejos, aprendí algunas cosas de trabajadores y organizadores del evento, que eran todos de por ahí, y empecé a experimentar en mis carnes la particularidad del carácter sardo y la intensidad de las relaciones en Barbagia. Lo importante aquí es que ante la dificultad de trabajar en tan poco tiempo algo tan delicado como la venganza de sangre, cuestión sobre la que gravita toda mi investigación, decidí centrarme en algo que enseguida percibí como crucial en la vida social barbarichina y especialmente, como se verá, en Orgòsolo: la hospitalidad. Sobre todo para mí, que era un forastero, pero no sólo. No me alejaba demasiado del foco del análisis, puesto que la hospitalidad forma parte íntegra del corpus del Derecho vindicatorio y las costumbres jurídicas junto con la venganza, y rápidamente me apercibía que era una cuestión determinante en las relaciones y la estructura social de los pueblos.

Lo que no sabía todavía, puesto que no lo había visto nunca en las clases de Antropología ni había leído específicamente sobre ello, era que la hospitalidad era un concepto clave de la teoría social, incluso un “hecho social total” a la manera maussiana. Como la noción de reciprocidad, la hospitalidad proporciona una puerta de entrada a la comprensión de las relaciones sociales, es una especie de argamasa que permite observar su estructuración, puesto que establece derechos y obligaciones tanto de huéspedes como de anfitriones, es un deber “sagrado” que invoca maldiciones si se incumple, jerarquiza entre unos y otros, deviene marcador de inclusión/exclusión dentro de la comunidad, etc. En suma, desde una perspectiva holística, pone en relación muchos aspectos de la vida social, del ámbito del parentesco, lo económico, lo jurídico, lo político. Y de hecho la hospitalidad opera en parte subsumiendo el toma y daca propio de la reciprocidad, facilitando la circulación de dones o regulando el prestigio, unas veces nivelando en estricta e inmediata correspondencia, otras difiriéndola temporalmente, en algunos casos incluso posponiéndola *sine die*<sup>29</sup>. La cuestión es que mi posición de observador venía profundamente marcada por mi condición de huésped, que determinaba mis movimientos en el pueblo y establecía con claridad qué se esperaba de mí, que rol se me asignaba. Esto no lo sabía en absoluto, pero lo fui descubriendo poco a poco, y al final se convirtió en el objeto de estudio de esa investigación preliminar. Hablaba de hospitalidad y de formas de sociabilidad, y lo llevaba el título de mi trabajo, porque todo se me aparecía interrelacionado, en el sentido clásico que acabo de

---

<sup>29</sup> Véase una excelente descripción e interpretación en Satta (2001: 163-179).

indicar. Pero siempre desde mi posición particular, que yo consideraba que podía ser la de cualquier otro extranjero. Obviamente yo era un hombre joven hispánico y catalán<sup>30</sup>, que no es lo mismo que si fuese, por decir algo con mucho contraste, una anciana asiática. Para el caso: estaba tan convencido de mi acierto, estaba tan persuadido de haber “descubierto” la hospitalidad a partir de mi genuina experiencia, y que ésta sería sin duda similar a la de cualquier otra persona con un perfil mínimamente parecido al mío, que la crítica que recibí en el tribunal me pareció, además de ofensiva, superficial y arrogante. Sobre todo la crítica de subjetivismo que sugería cambiar el título por uno con el más denigrante estigma egocéntrico postmoderno. Aunque hablaba de mi vivencia y de cosas que me afectaban lo hacía en el contexto de las relaciones que tenía ahí y de su análisis, que entre otras cosas venían marcadas por la férrea costumbre de la hospitalidad. Me negué en rotundo a ese cambio de título, y según creo cuando tuve la réplica argüí con fundamento según todo lo dicho hasta ahora, incluyendo las condiciones precarias de los tiempos de la investigación y de la inexperiencia, la prelación por la observación y el trabajo de campo que se propugnaba en el doctorado, etc.

### ***Vendetta***

Quizás en Cerdeña he comprendido realmente qué significa eso de que la venganza es un plato que se sirve frío. Lo cierto es que muchos años después sigo teniendo ganas de demostrar la validez de esa primera fase de mi trabajo de campo, que se cuestionó severamente. Dolido como estaba entonces, en mi fuero interno conjeturaba que esos miembros del tribunal quizás no habían hecho nunca genuino trabajo de campo, en el sentido de vivencia intensa de una forma de vida que por contraste con la tuya acaba por mostrarte sus costuras más recónditas, sus fibras más íntimas. O que si lo habían hecho alguna vez, ya lo habían olvidado. Habían pasado hacía tiempo ese rito de acceso a la edad adulta como profesionales de la Antropología, y en el momento de la vida en que se encontraban, aplastados por la burocracia, los proyectos de investigación a justificar, la tiranía de los índices de impacto para las revistas, en definitiva, una posición y un prestigio académico a sostener o acrecer, eran incapaces de reconocer en esforzados estudiantes la capacidad por descubrir y describir al estilo clásico, salvando las distancias, la dinámica y la

---

<sup>30</sup> Digo esto porque no atribuían demasiada importancia a la cuestión nacional en el estado español, pero luego, como veremos, lo catalán y lo español catalizaron un conflicto muy significativo, relacionado precisamente con la cuestión de la hospitalidad y las distintas posiciones en un grupo de amigos.

textura de la vida social. En mi caso habiendo escrito casi cien páginas a partir de una corta -pero intensa- experiencia de campo. Obviamente, la humillación sentida tenía que ver con la lógica de dominio y el servilismo que se fomenta en la universidad, donde ahora los departamentos están fragmentados en esos reinos de taifas que son los grupos de investigación, con sus investigadores principales que compiten entre ellos por los recursos y el poder. Y con ese otro rito de paso que es en sí la escenificación de la supuesta adquisición de técnica, método y conocimiento ante el tribunal. Ahí está claro quién es quién. Pero también sabía que las cosas podían ser de otra manera, que no hacía falta ofender, que cualquier razón se pierde cuando se entra en lo personal y se ataca la dignidad, aún más si se parte de una posición de dominio. Y sabía que precisamente ese ejercicio del dominio es el que propicia el servilismo que odiaba. O acatas o te revelas. Este trabajo es mi pequeña rebelión diferida, mi pequeña venganza ante una ofensa sentida como afrenta personal y que requiere una respuesta de algún tipo. Esa especie de reciprocidad negativa que es a veces la lógica vindicatoria. Un aparato teórico y una comprensión histórica mucho mayores, junto con una densidad etnográfica también más pronunciada, deberían avalarlo.

Aún así sigo teniendo ganas de defender mi primera etnografía y sigo encontrando argumentos para hacerlo. Insisto, yo era la persona que experimentaba y narraba la vida social desde ese lugar asignado por el dispositivo de la hospitalidad. ¿Quién sino? Pero podía ser otra, igual que las personas que tenía enfrente, como anfitrionas, también eran intercambiables por lo que se refiere al rol cumplido frente a mí. Ya hace tres décadas que Michael Herzfeld, en pleno debate sobre el Mediterráneo como área cultural y sobre las posibilidades de la comparación, escribió un artículo muy citado sobre la hospitalidad (1987). En él defiende esta categoría frente a la de honor por ser más concreta, asible y útil, y porque permitiría comparaciones a diferentes niveles de análisis y más allá del Mediterráneo. Y dice:

Since the anthropologist is a guest in both the local and the national senses [supone que el antropólogo es extranjero], this expansion of the focus of interest [que el concepto de hospitalidad posibilitaría frente al de honor] forces us to consider our own part in the construction of the ethnographic generalizations on which all comparison necessarily rests [...]. Given that the moral boundary between insiders and outsiders thus seems to be formally

similar at several quite distinct levels of social identity, ethnographers who study hospitality are necessarily forced to examine the assumptions that undergird their own presence in the host community. For while it may not always be clear that they are honored guests, or what it would mean if they were, it is at least certain that they are guests (*id.*: 75-76).

Gino Satta, un antropólogo que tiempo antes que yo también pasó por Orgòsolo e hizo una investigación sobre el turismo y el imaginario de la Cerdeña de los pastores, cita una parte de este pasaje de Herzfeld, y a continuación añade:

He puesto en evidencia como la investigación, en su desarrollo concreto, se ha plasmado en buena medida a partir de las concepciones y de las prácticas de la hospitalidad orgolesa. Todas las relaciones que he instituido en Orgòsolo se han moldeado, aunque de modos diferentes, por tales concepciones y prácticas, y es difícil exagerar el rol que las personas que han asumido la responsabilidad de considerarme su huésped, han tenido en determinar la gestión del tiempo, las actividades, los encuentros y los desplazamientos, sobre todo durante los primeros meses de mi permanencia. Las relaciones sociales fundadas en la hospitalidad me han colocado en determinadas posiciones, con sus relativos privilegios y obligaciones, delimitando el espacio dentro del cual podía moverme, sus aperturas y sus cierres. Se puede decir que mi investigación ha sido en buena parte, en un sentido muy material, su hospitalidad (Satta 2001: 163)<sup>31</sup>.

Tanto las palabras de Herzfeld como las de Satta podrían ser mías, sobre todo estas últimas, porque yo viví en el mismo pueblo y tuve experiencias muy parecidas a las que relata en su libro. A Satta tuve ocasión de conocerle en el congreso de cine etnográfico de Nuoro, y cuando supo que me disponía a realizar en Orgòsolo el trabajo de campo, me dijo con cierta sorna: “Buena parte de la observación la realizarás en los bares y bajo los efectos del alcohol”. Podría haber añadido bajo el aturdimiento de las invitaciones turnadas a las que era sometido más en general, no sólo en el bar sino también en las casas y otros espacios de encuentro y socialización, puesto que la hospitalidad es genuina y amable, pero también una forma de control y de conjura del peligro potencial que supone el huésped como forastero. Es lo que dice Pitt-Rivers (1979: 144-171) centrándose en el caso de los esquimales a partir de los relatos de Boas, que quizás por su rigidez se refiere a ella como ley más que como costumbre de la hospitalidad:

---

<sup>31</sup> La traducción es mía.



La inversión supone una transformación de forastero hostil, *hostis*, en huésped, *hospes* (u *hostis*)<sup>32</sup>, de alguien cuyas intenciones hostiles se dan por supuestas a alguien cuya hostilidad queda en suspenso (1979: 156).

En la tesina esto venía a cuento porque yo había sufrido una situación violenta en el grupo de amigos de acogida, que interpretaba como un desafío y una especie de rito de paso cuya superación supuso un cambio de mi estatus en la comunidad a uno de más integración, algo que concordaba con la explicación de Pitt-Rivers. Uno de los chicos del grupo que me acogía, que hasta ese momento yo no distinguía demasiado del resto, me retó un día que yo había fallado en corresponder a la hospitalidad recibida hasta el momento. Después de haber *recibido*, ese día me tocaba *dar* y contribuir al grupo en una jornada colectiva de recolección de leña. Pero yo no fui porque tenía una cita para una entrevista. Por la noche acudí al festín que de alguna manera era el corolario de la jornada, es decir continuaba acudiendo sólo para *recibir*, no para *dar*. Yo ya me sentía un poco mal por no haber acudido, y para colmo no me habían llamado ni dicho nada, que es lo que hacían habitualmente. Así que tuve que salir a buscarlos. Con inseguridad fui al bar en el que se reunían habitualmente, pero no estaban. Es entonces cuando ese miembro de la cuadrilla de amigos empezó a hacer broma conmigo de una manera un poco agresiva. Finalmente fuimos a la casa donde tenía lugar la cena, y ahí continuó retándome dialécticamente de una manera y con una virulencia que yo no comprendía: hacía una especie de proyección sobre mí de las miserias causadas por la conquista catalana de la isla, cuando además, para él, en la ciudad “catalana” de Alghero (*L'Alguer*) eran todos unos renegados que rechazaban su condición de sardos, una cuestión que yo desconocía por completo. El caso es que me tocó defenderme con vehemencia y utilizar toda la batería de argumentos que me venían a la cabeza, por ejemplo mostrándome reacio a todo colonialismo, incluido el catalán. El ambiente era ciertamente tenso y la discusión se desarrollaba ante la mirada atenta del resto de amigos y con esporádicas llamadas a la calma. Pitt-Rivers decía que determinados personajes entre los esquimales, aspirantes a paladines, desafiaban duramente a los

---

<sup>32</sup> En la tesina del DEA yo mismo señalaba en este momento de la cita: “Aquí Pitt-Rivers señala como según Daremberg y Saglio, en su *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (1900, París, III, p. 303), después de Servius, ciertos autores antiguos utilizan la palabra *hostis* por *hospes*, y también que la palabra griega ξέυος posee esos dos mismos sentidos. Además, señala que 'ambos sentidos de la palabra, *l'hôte*, se conservan en francés, lengua que ha de encontrar otros modos de distinguir entre anfitrión y huésped'; lo mismo que ocurre, por ejemplo, con el italiano, que usa la palabra *ospite* también en ambos sentidos. Pigliaru, por ejemplo, disingue hablando de *ospitante* y *ospitato*” (Romero Noguera 2005: 43). Para esta cuestión ver Benveniste (1983).

huéspedes para ganar posiciones en la comunidad. Quien vencía el reto le “debía” la vida al otro y adquiría un nuevo estatus, como muestra de un respeto adquirido. Eso es lo que yo interpretaba que, de alguna manera -salvando las distancias- había ocurrido conmigo. Al día siguiente dos de los amigos de la cuadrilla me explicaron, con camaradería y ganas de hacerme partícipe, que entre ellos eran compadres, señalándome así quién era quién en aquel grupo hasta el momento amorfo para mí<sup>33</sup>. Y me contaron qué significaba ser compadres: ya de pequeños se habían jurado amistad y apoyo mutuo, y se trataban entre sí de vos<sup>34</sup>. Era su forma de explicarme las jerarquías informales, los límites del grupo y darme su reconocimiento: estaban aprobando mi actuación, yo había ganado el reto. El otro se me aparecía entonces como un personaje más marginal en el grupo, como un paladín que quería cambiar su posición ahí dentro a costa de mi insegura presencia (era el forastero y había cometido un error en no acudir a cortar leña). Por supuesto puede haber otras razones de fondo, relacionadas con jerarquías en el pueblo, faccionalismos o lo que sea, pero aprender este tipo de cosas seguramente habría requerido de más tiempo en el pueblo.

Más allá de estas cuestiones de hondo calado, quisiera indicar ahora que respecto de la hospitalidad mediterránea con los viajeros decimonónicos del norte de Europa, con los etnógrafos o actualmente con los turistas adinerados, se ha señalado la cuestión de la inversión de la que habla Pitt-Rivers también en otro sentido, o al menos con otros matices: el ya mencionado “sometimiento” del huésped al anfitrión significaría en este caso la subversión de la superioridad moral y estructural de partida del segundo, que al llegar quedaría automáticamente en una posición de subordinación política, invirtiendo el patrón de dominación (Herzfeld 1987: 77). Para mí, que experimenté esta sensación pero aún no sabía que esto era bien conocido por los etnógrafos que habían trabajado la cuestión de la hospitalidad, esto suponía *de facto* un cuestionamiento de los argumentos tan caros a la

---

<sup>33</sup> A la cuadrilla, tanto en italiano como en sardo la llaman *cricca*. Es una auténtica institución que sirve a la protección y socialización más allá del ámbito estrictamente familiar, aunque se religue con él. A penas existen estudios especializados sobre la cuestión de la amistad en Cerdeña: los de Maxia (2002, 2010) destacan por su foco en la exigencia de confianza “entre amigos” en las estrategias económicas y organizativas de la empresa pecuaria. Pero no va más allá, pese a que las cuadrillas parecen tener un papel fundamental -junto a los grupos de edad y otras formas de sociabilidad fuera del ámbito estricto del parentesco- en las celebraciones y rituales de todo tipo, como ha señalado Cucó i Giner para el caso valenciano (1992), que nos recuerda fuertemente a lo que hemos observado en Cerdeña.

<sup>34</sup> En Cerdeña el compadrazgo exige una reproducción y confirmación continua de ese vínculo, especialmente en momentos rituales del ciclo de la vida, de modo que, por ejemplo, uno se hará padrino de bodas y/o padrino de los hijos del otro. No hacer estos reforzamientos de la amistad es al mismo tiempo causa y síntoma de alejamiento.

Antropología postmoderna sobre el poder, la autoridad y la colonialidad etnográfica. Claramente era algo casi puramente intuitivo, pero lo cierto es que yo no me sentía ahí con mucho poder, más bien lo contrario. Tal como quedaba recogido en los registros etnográficos yo estaba a merced de mis anfitriones, que delimitaban y controlaban mis movimientos, su espacio y su tiempo: en todo momento la familia que me hacía de anfitriona me preguntaba dónde y con quién iba, y daba su aprobación (“gente brava”)... o no. No se trata de volver atrás y enmendar la plana a la crítica postmoderna y sus certeros toques de atención, pero al menos en casos como el mío, en que por ejemplo no está nada claro el monopolio de la violencia por parte del Estado, esta inversión es muy palpable. Ahí, como veremos, tal como en otros lugares excéntricos al poder metropolitano, la violencia es históricamente y aún hoy un mecanismo de compensación, de nivelación, una respuesta difusa que pone en entredicho el cierre unilateral del dominio de los centros de poder. Sin ir más lejos, el propio Satta documenta como la afluencia turística en Orgòsolo recibe un esporádico correctivo según la tradición de la zona: robos a mano armada, atentados, incluso homicidios (Satta 2001: 179). Se trata seguramente, en el nivel local, de una competencia por los recursos entre la gente de la zona (Tiragallo 1995), pero visto en un nivel más macro puede entenderse según esa lógica de nivelación señalada unas líneas más arriba. No es que sea predominante, y de hecho alguna gente local se beneficia de la economía turística<sup>35</sup>, pero sí que es una constante el desafío de “baja intensidad” ante una presencia que se siente como ajena y que finalmente queda excluida del abrazo de la hospitalidad: los turistas son ignorados, se les hace pagar por todo (especialmente cosas consideradas maliciosamente -es decir infravalorándolas- “buenas para los turistas”), se les muestra hostilidad por la calle en forma de burlas, e incluso se llega a infundirles miedo con la pose corporal y la mirada cuando pasean por el centro del pueblo (Satta 2001: 179-180).

Para mí todo esto contradecía la arrogancia y el egocentrismo que, en el mismo gesto de criticarla, la pose postmoderna estaba afirmando. Yo veía superficialidad en la crítica recibida en el tribunal de DEA. Y veía mi presencia en el relato como guiada menos por mis

---

<sup>35</sup> Aunque habría que ver hasta qué punto los beneficios se quedan ahí o van más bien hacia los grandes operadores turísticos, y si es así a qué corporaciones pertenecen, hacia dónde fluye el capital, etc. No hemos investigado esta cuestión, pero es una constante de la crítica al turismo el descubrir en su economía un expolio local, con la única contraprestación de sueldos miserables y empleos precarios. Esto sin hablar de las innumerables consecuencias para la vida local, la subsidiarización de toda actividad, la masificación, la gentrificación, la especulación urbanística, etc.

caprichos que por seculares costumbres locales. Voy a concluir poniendo algún otro ejemplo. *The Remembered Village*, la celebrada monografía del antropólogo indio Srinivas (2012), es reconocida por haber captado y retratado con sensibilidad la riqueza y complejidad de la vida social de una aldea del sur de la India en los años posteriores a su independencia. Famoso entre otras cosas por haber sabido plasmar con viveza las relaciones sociales y las diferencias inter e intra-castas con todos sus matices y en conjunción con los niveles más macro (regionales, estatales, nacionales...), y especialmente con las fuerzas simultáneas de la sanskritización [*sanskritization*] y occidentalización, se le considera, más en general y junto con Dumont, el más reconocido especialista en la sociedad india de la época post-independencia (Béteille 2012). Frente a Dumont, se dice que Srinivas tiene un estilo mucho menos formalista, pese a su uso y atracción por la noción de estructura social (*id.*: xi). Srinivas escribió *The Remembered Village* de memoria tras haber perdido todas sus notas de campo en un incendio, hecho que causó polémica en su época puesto que éstas eran uno de los estandartes del canon etnográfico clásico por lo menos desde la llamada revolución malinowskiana. De hecho, incluso llega a sugerir retórica e irónicamente que su estilo fluido y vivaz tiene que ver con este accidente. Más allá de esto, también se reconoce el estilo narrativo y expositivo por la frecuente presencia del investigador en el relato (Tax 2012; Béteille 2012). Escrita antes de la eclosión postmoderna en la Antropología, en realidad se forjó en los mismos años en que su crítica se estaba larvando, y de hecho es uno de esos “precedentes” que siempre pueden usarse para justificar un nuevo paradigma. No pretendo comparar mi trabajito predoctoral con esta espléndida etnografía, sólo llamar la atención sobre el caso significativo de Srinivas, que me parece una genial muestra de ecuanimidad justo antes, históricamente hablando, de que este tipo de debates monopolizasen la atención y arramblasen con mucha de la energía intelectual y académica durante demasiados años. Sol Tax dedica el prefacio (Tax 2012), que Srinivas le encargó, a un rápido repaso por los estilos narrativos en la historia de la Antropología, y lo hace con motivo de las dos significativas citas de Mauss y Lévi-Strauss que encabezan el libro. Ambas, según Tax, hacen referencia a la idea de la escritura etnográfica como “arte”. La del primero, extraída de su *Manual d'Ethnographie*, sugiere que (traduzco) “el antropólogo tiene que ser también un novelista capaz de evocar la vida de la

sociedad en conjunto”. La segunda, perteneciente a la famosa *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss de Sociologie et Anthropolgie*, dice textualmente:

Que el acto social sea total no sólo significa que *todo aquello que se observa forma parte de la observación*, sino también, y sobre todo, que en una ciencia en que *el observador es de la misma naturaleza que su objeto*, éste es también *parte integrante de su observación*<sup>36</sup>.

No son palabras de James Clifford, ni de George Marcus, ni de Paul Rabinow, ni de Vincent Crapanzano, ni siquiera de Stephen Tyler, son palabras del fundador de la etnología francesa moderna y de uno de los antropólogos más importantes del siglo XX, no precisamente sospechosos de licencias anti-científicas. Tax compara en el prólogo la labor de un buen etnógrafo con la de un poeta o novelista capaz de captar la verdad de una nación, una civilización o una era, con la diferencia que el etnógrafo debe hacerlo justificando cada una de las cosas que dice e interpretando a partir de infinidad de anotaciones y datos a distintos niveles de abstracción (*id.*: xxv). Pero Srinivas tuvo que hacerlo de memoria tras haber perdido datos recogidos durante 18 años, en parte -según él mismo dice- siguiendo el consejo de Tax, que le insistió, para animarle, en que lo importante era lo que había vivido tan intensamente y no tanto esas notas perdidas. Al fin y al cabo, le dijo, los antropólogos acaban por construir sus etnografías sólo con una parte pequeña de todos los datos recogidos (Srinivas 2012: xxviii y ss.). Tax concluye el prólogo afirmando que, como en la vida, a menudo en la historia académica y científica los accidentes han abierto caminos a nuevas soluciones, y que esto no debe llevarnos a destruir nuestras notas de campo, pero que tampoco deberíamos dejar que éstas destruyan nuestro arte (etnográfico). Concluyamos nosotros, por ahora, con las palabras del propio Srinivas, que parecen escritas como respuesta a estos apologetas del último vaivén relativista que fue la ola postmoderna, sólo que para entonces de algunos ni siquiera se conocían sus nombres:

Anthropologists, like other scholars, write primarily for the members of their profession, and a convention has grown in the discipline to present an impersonal account of the community studied. The profession is interested in the community and not in the relationships which the

---

<sup>36</sup> Las cursivas son de Lévi-Strauss. He tomado la traducción castellana de la edición de Tecnos (1979: 25). Esta es la traducción al inglés que Srinivas utiliza: “When we say that a social fact is total it does not mean only that everything which is observed is part of the observation; but also, and mostly, that in a science where the observer is of the same nature as his object, the observer is himself a part of his observation”.

anthropologist had with its members. But then the anthropologist learns about the community through his relationships with individual members. The assumptions he makes about social relationships, his initial mistakes and the gradual diminishing of mutual bewilderment are essential steps in the anthropologist's knowledge. To leave out all this may make for economy of presentation but it also means the removal of a dimension of reality. How can one be sure that this does not subtract from the reader's understanding of the community if not distort it? At the very least there is a loss in vividness and a failure to communicate the "feel" of social relationships in the community studied (*id.*: 58).

Una vez más, cuando en este último pasaje Srinivas dice que el antropólogo aprende sobre la comunidad por medio de las relaciones individuales que establece con sus miembros, y que es a través de ellas como aprende sobre las relaciones sociales en esa comunidad, no lo hace en referencia directa a la cuestión de la hospitalidad... pero podría hacerlo.