



Levi-Strauss, *Tristes trópicos*

Entre ver, escuchar y sentir. Narrativas etnográficas entre la medicina y la antropología^a

Josep M. Comelles, M.D.; Ph.D.

Medical Anthropology Research Center Universitat Rovira i Virgili, Tarragona

^a Este texto deriva de una memoria de oposiciones, Comelles, Josep M. (2003) *Antropología y Medicina, una historia de encuentros y desencuentros. Memoria docente para concurrir a una plaza de...* Tarragona: Universitat Rovira i Virgili. Mi agradecimiento muy especial a Enrique Perdiguero-Gil con el que hemos compartido debates sobre estos materiales desde hace un par de décadas (Comelles & Perdiguero-Gil, 2014), así como a Joan Prat, Elisa Alegre-Agis y Josep Barceló.

Viajes y viajeros

Tout ce que je raconte je l'ai vu et si j'ai pu me tromper en le voyant bien certainement je ne vous trompe pas en vous le disant
(Wren, PC 1924 *Beau Geste*)

Hablar de «narrativas», un anglicismo en Antropología Social, es hoy moneda corriente. No lo era hace pocas décadas. No se trata de una *boutade*. Cuando me inicié como antropólogo mientras ejercía de residente de

psiquiatría en el *Manicomi de la Santa Creu* entre 1973 y 1976 (Comelles, 2006, 19–31), «narrativas» no formaba parte del vocabulario profesional de la disciplina, solo «etnografía». Sin embargo, el debate se entreabría y yo mismo, como contaré más adelante, me vi implicado. El impacto producido por *Tristes Tropiques* (Lévi-Strauss, 1955) llevó a antropólogos y ensayistas —entre ellos Susan Sontag—, a discutir qué era exactamente ese libro insólito, extraordinario, excepcional y a plantearse el estatuto de «autor». ¿Tratábase

de un libro autobiográfico, de una etnografía, de un libro de viajes, de un experimento literario para acceder a *l'Académie Française*? ¿O todo a la vez? El libro resultante, *The Anthropologist as Hero* (Hayes & Hayes, 1970), reivindicó el contenido etnográfico del libro pero, sobre todo, al «autor», una novedad en la academia antropológica. Una cosa era la *auctoritas* que se daba por supuesta en los profesionales y otra, muy distinta, poner la autoría en primer plano. Durante décadas, ésta fue invisibilizada por el «realismo etnográfico» escrito en tercera persona (Clifford, Marcus & Fontán del Junco, 1995) y por la carpintería escénica de las monografías clásicas. Se trataba de una garantía de fiabilidad científica, una señal de identidad de la Antropología del s XX y que Eduardo Menéndez (1977) etiquetó como «modelo antropológico clásico». Lévi-Strauss desafiaba ambos. *Tristes tropiques* se sitúa en un margen de la Antropología y aunque su autor afirma «odio los viajes y los viajeros, pero hete aquí que me propongo contar mis expediciones» (Lévi-Strauss, 1955, p. 13), lo hace para explicar cómo, tras una llamada telefónica, va a Brasil a iniciarse en Antropología, y cuyos sentimientos de vuelta expresa así:

Si el individuo ya no está solo en el grupo y cada sociedad ya no está sola entre las cosas, el hombre no está solo en el universo. Cuando el arco iris de las culturas humanas termine por caer en el vacío cavado por nuestro furor, en tanto que estemos allí y que exista un mundo, (...) cuya contemplación (...) procura al hombre el único favor que sabe merecer: suspender la marcha, retener el impulso que lo constriñe a obturar una tras otra las fisuras abiertas en el muro de la necesidad y acabar su obra al mismo tiempo que cierra su prisión; ese favor que toda sociedad codicia cualesquiera sean sus creencias, su régimen político y su nivel de civilización, donde ella ubica su descanso, su placer, su reposo y su

libertad, oportunidad esencial para la vida, de desprenderse y que consiste —¡adiós salvajes! ¡adiós viajes!— durante los breves intervalos en que nuestra especie soporta dejar de lado su trabajo de colmena, en aprehender la esencia de lo que fue y continúa siendo más acá del pensamiento y más allá de la sociedad: en la contemplación de un mineral más bello que todas nuestras obras, en el perfume, más sabio que nuestros libros, respirado en el hueco de un lirio, o en el guiño cargado de paciencia, de serenidad y de perdón recíproco que un acuerdo involuntario permite, a veces, intercambiar con un gato (Lévi-Strauss, 1955).

El libro es también una confesión de sus contradicciones y la ruptura de un silencio antiguo y muy largo sobre las discrepancias que hay entre las notas y los diarios de campo de los etnógrafos —la trastienda de las monografías— y lo que se acaba escribiendo en éstas.

En los años treinta, el antropólogo y poeta surrealista Michel Leiris (1934) publicó el diario que escribiera en su primera expedición etnológica, *Afrique Fantôme*. Su autor aportó, en el proceso de edición, una dimensión literaria. Lévi-Strauss va más allá, reconstruye, *ex post facto*, su memoria de la construcción de su identidad como antropólogo, con cierta distancia respecto a los acontecimientos que narra. Leiris asume la verdad del «yo lo he visto y os lo cuento», *Tristes Tropiques* sin embargo, se desmarca porque comprende que el sueño que de joven le condujo a Brasil, en busca de no sabe muy bien qué, se ha desvanecido. Solo le queda proponer una Antropología que salvaguarde lo que el viento se ha ido llevando, pero...

Así hablando bajó la escalera; venía meditando si quedarse a distancia y de allí preguntar al esposo o acercarse

y besar su cabeza y sus manos; tal ella por el porche solado de piedras entraba en la sala y sentose a la luz del hogar a la vista de Ulises. Arrimado a elevada columna, él al suelo miraba en su asiento esperando que algo le dijese su prócer esposa una vez que le viera; pero ella en silencio quedó: dominábala el pasmo y a las veces mirándole el rostro creía conocerle, y otras veces hacíanle dudar sus astrosos vestidos (Homero, 1995, p. 382).

^b Juan Marsé (1976) recuperó literariamente las «aventis», el término «catañol» que en mi infancia designaba las historias que nos contaban o que nos contábamos o que imaginábamos en nuestros juegos.

Un hombre y una mujer se reencuentran veinte años después. El observador describe, minuciosamente, gestos y actitudes. Es un relato que no es posible inventar, solo verlo. Por eso es el punto de partida de la etnografía. Homero combina lo sagrado —los dioses—, lo fantástico —las «aventis» de Odiseo^b—, y una etnografía en el estricto sentido de la palabra (Comelles, 2003; Skinner, 2012). Me interesa la magistral complejidad narrativa del poema homérico, los cambios abruptos entre el estilo directo e indirecto, los puntos de vista de los actores: Odiseo, Homero, los dioses, Telémaco y Penélope.

Homero describe, en clave realista, a Odiseo derrotado y medio muerto en una playa y el ritual de la hospitalidad de Antinoo y Nausicaa que incluye, como retribución, contar ante una audiencia atenta quién es y de dónde viene (Pitt-Rivers, 1971). Describe, en clave naturalista, su regreso a Ítaca y la matanza de los pretendientes. Estas partes son etnografías. Lo que Homero describe como que lo «ve», los antropólogos lo etiquetamos como *etic*. En cambio, las aventuras que escucha de Odiseo y que se limita a registrar, como más tarde hará Herodoto (Hartog, 1980) representan el «punto de vista del actor», lo que los antropólogos etiquetamos como *emic*. Homero describe «hechos», Odiseo en su relato construye su «identidad» de héroe, brillante, audaz, inteligente a partir de un viaje

que describe como una iniciación (Hartog, 2014). Por eso la *Odisea* es, también al mismo tiempo, una etnografía densa —una *thick description* término con que Geertz (1985) vindicaría la mejor etnografía— y un ejemplo de interaccionismo simbólico (Goffman, 1987). Geertz y Goffman son así los epígonos de una escritura etnográfica con tres milenios de antigüedad. Pero también hoy, la epopeya homérica, abre la posibilidad a una etnografía poética en la antropología de vanguardia (Maynard & Cahnmann-Taylor, 2010), también en España (Martín Zapirain, 2015).

Tras la *Odisea*, otros textos documentan la continuidad de escritos etnográficos (Almagor & Skinner, 2013b; Jin Kim, 2013). Enlazan con el Tratado hipocrático *Aires, aguas y lugares* la primera guía de clasificación etnográfica, esto es la matriz para ordenar las observaciones de campo y que vincularía esa mirada y ese género de escritura a la producción del conocimiento médico (Hipócrates, 1986). En su primera parte, incluye instrucciones para disciplinar la mirada del observador sobre el medio local y, ya en la segunda, aporta ejemplos de cómo contarlos:

La llamada estepa escita es llana y abundante en prados; carece de árboles y tiene suficiente agua, pues hay grandes ríos que sacan el agua desde las llanuras. Habitan allí los escitas [...] nómadas porque no tienen casas, sino que viven en carros. [...] Son pernituertos y rechonchos [...] porque no se ponen fajas como en Egipto, pues no las usan, con vistas a la equitación, a fin de tener buenas asentaderas. Y demás por su vida sedentaria. [...] Los varones mientras no son capaces de montar a caballo, permanecen sentados en el carro la mayor parte del tiempo y caminan poco a consecuencia de sus migraciones y viajes [...] Las mujeres es de admirar que permituer-

tas y flojas de aspecto son. El pueblo escita es rubicundo a causa del frío, ya que el sol no es intenso. La blanca es quemada por el frío y se vuelve rubicunda. No es posible que gentes de esa naturaleza sean muy prolíficas. En efecto, al varón no se le presenta un gran deseo de unión sexual por efecto de la humedad de su naturaleza y la blandura y frigididad de su vientre [...] no cabe esperar [...] que esté dispuesto para el comercio carnal (Hipócrates, 1986, pp. 77–79).

Es un lenguaje funcional, sistemático, poco adjetivado, seco y de sensaciones físicas:

En Tasos, en el otoño, hacia el equinoccio y durante las Pléyades, muchas lluvias, constantes, suavemente, entre vientos meridionales. Un invierno de tipo meridional, ligeros vientos septentrionales, sequía. En conjunto el invierno es como una primavera. Y la primavera, meridional, fresca, precipitaciones ligeras. El verano, en general nublado. Falta de agua. Los vientos etesios soplaron escasa, ligeramente a intervalos (Hipócrates, 1989, pp. 48–49).

Es el mismo lenguaje que emplea para sus historias clínicas, para describir los signos y los síntomas, el contexto físico, social y cultural y el curso de la enfermedad.

A partir del principio del verano [...] muchos de los que se estaban debilitando gradualmente, ya desde hacía mucho tiempo se postraron en el lecho tísico, en tanto que los que estaban en estado dudoso, en muchos (el mal), se confirmó en ese momento. Y se manifestó [...] entonces en algunos cuya naturaleza tendía a la tisis. Murieron muchos, la mayoría de estos, y de los que estaban postrados en cama no sé si alguno sobrevivió por mucho

tiempo. Morían más rápidamente de lo que es habitual en esas enfermedades, mientras que las demás [...] más largas y desarrollándose con fiebre[...] las soportaban fácilmente y no morían (Hipócrates, 1989, pp. 48–49).

Dadas las características del ejercicio médico en la Antigüedad, la experiencia etnográfica sobre el campo formó parte del secreto profesional y no se formalizó en escritos, pero no cabe duda de que ese estilo tuvo continuidad en textos posteriores, aunque no necesariamente médicos. Hipócrates inscribió ese estilo en la *tekhné* médica, y en ella permaneció hasta hoy (Miller, 1962; Comelles, 2000). Tucídides en la descripción de la peste en Atenas (Tucídides, 1994, pp. 185–198; Ledesma-Pascual, 2011) y Herodoto en su etnografía y la historiografía (Hartog, 1980) se convirtieron en referencia para escritos posteriores de viajeros, etnógrafos, geógrafos e historiadores (Almagor & Skinner, 2013a; Dench, 2013; Skinner, 2012). Polibio, el gran historiador griego y el primero en plantearse una historia universal, afirmaba lo siguiente respecto a la necesidad de estar y ver y su desconfianza relacionada con el escuchar:

Eforo manifiesta que si pudiésemos ser testigos oculares de todo lo dicho esta experiencia sería muy distinta de las otras: el mejor expositor de temas bélicos es el que se ha encontrado en más batallas; y el más hábil en componer discursos, el que ha participado más en debates políticos. Algo así sucede en el arte de la medicina y de la navegación. El mismo Homero lo dijo (...) La naturaleza nos ha provisto de dos instrumentos mediante los cuales sabemos muchas cosas y podemos averiguar otras. Me refiero a la vista y la audición, la vista es mucho más fidedigna, según el dicho de Heráclito, los ojos son testigos más exactos que el oído (Polibio, 1981b, p. Libro XII, Cap XXVII, 58).

Esta primacía de la mirada la ratifica mediante una interpretación contextual:

En las épocas anteriores han sido pocos los griegos que han decidido explorar esas regiones más alejadas, la empresa ofrecía dificultades improbas. Los peligros del mar eran innumerables, pero muchos más eran los riesgos por tierra. Y aun en el caso que alguien, por gusto o por necesidad, hubiera conseguido llegar a los confines del mundo, ni aun así habría alcanzado su propósito, porque es muy difícil ser testigo ocular de ciertas cosas, debido a que unos lugares están incivilizados y otros desiertos. Todavía es más difícil conocer y aprender de palabra lo que sea por la diferencia de lenguas. Incluso si se llegara a conocerlas, es aún más arduo que las cosas precedentes usar con moderación ese conocimiento, rechazar lo fantástico y monstruoso y honrar la verdad por el honor que cada cual se debe a sí mismo, sin narrar nada que no corresponda a la realidad (Poli-bio, 1981, Libro III, Cap XVI, p. 59).

Entre sus constantes estilísticas está un lenguaje muy visual, realista o naturalista —o ambos a la vez—, riguroso en la descripción no solo de la *physis* y de la geografía sino de la vida cotidiana de los pueblos, y que incorpora los relatos escuchados de otros pueblos: leyendas, mitos, religiones, canciones. Este tipo de escritura basa sus interpretaciones en la relación entre pueblos y medio, siguiendo una metodología determinista (Greenwood, 1984). En cambio, lo que corresponde a la escucha se aborda desde una perspectiva escéptica o relativista. En *Las Etimologías*, mediante una escritura literaria, Isidoro de Sevilla (1993, pp. 556–636) describe el paisaje geográfico y las prácticas médicas en el libro IV. Lo hace desde una actitud relativista, especialmente cuando habla de las supersticiones que conoce mediante

fuentes etnográficas o teóricas (Comelles, 2016). Isidoro de Sevilla afirma su *auctoritas* como enciclopedista del saber antiguo. Se constituye, junto con muchos otros, como la fuente primordial de *auctoritas* y para la escritura etnográfica posteriores (Momigliano, 2000) que tendrían continuidad hasta el s.XX (Comelles, 1998).

No me cabe duda de que la concepción aristotélica de la ciencia —Aristóteles era hijo de un médico—, favorecía una mirada local naturalista, relativista y escéptica como garantía de fiabilidad (Rubiés, 2006). La conceptualización que hizo Tomás de Aquino (1955, pp. 223–256) de las supersticiones y la idolatría son un excelente ejemplo de distancia crítica y relativismo que encajan con el estilo descriptivo que adoptaron la inmensa mayoría de viajeros y misioneros (Larner, 2001; Delacroix & Françoisprimo, 1956, 65–223). Tanto las órdenes mendicantes como la Compañía de Jesús, entre otros, produjeron un enorme volumen de documentación etnográfica y etnológica que, solo recientemente, se ha valorado como el fruto de una estrategia profesional para construir conocimiento con una voluntad aplicada (Rubies, 1995; 2006). La necesidad de criterios rigurosos en la obtención de datos etnográficos permitía adaptar la labor misional a las diferencias culturales (Dawson, 1980; Delacroix & Françoisprimo, 1956, 1957; Rubies, 2011), y exigía, desde la acción impulsada por Ramón Llull, el conocimiento previo de las lenguas locales para los misioneros (Rubiés, 2005; Sugranyes de Franch, 1956). Tanto es así que se afirma que la ciencia misional es «una apologética basada en la etnografía» (Sugranyes de Franch, 1956, p. 217). Sin embargo, esta tecnología de campo no tenía por qué ser conocida por el público. Cuando se le ofrece, sus autores se sentían obligados a justificarse:

Acaso los que las lean echaran de menos más prolija individualidad y extensión; pero háganse cargo que nuestra

profesión es de misioneros y no de historiadores. Si San Pablo decía de sí y de los demás Apóstoles, que no era justo abandonar el ministerio de la predicación por atender a las necesidades de la mesa; ¿no nos autorizará su ejemplo para decir con él, en sentido poco diferente del suyo, que no es razón omitamos los Ministerios Evangélicos en las Misiones por ir a hacer averiguaciones que no han de tener más fruto que el de satisfacer la curiosidad de un número corto de personas? (Anon., 1756, p. 2).

No solo se trata, pues, de conocimiento etnográfico por pura curiosidad, es indispensable para comprender e integrarse en campos de su misión, aunque en ocasiones les situase al margen de la ortodoxia (Delacroix & Françoisprimo, 1956, 1957; Jarry, 1956):

El padre Ricard, que había hecho particular estudio de la Medicina, como quien sabía por experiencia lo útil que le era para anunciar en todas partes la palabra de Dios, se daba públicamente por médico: circunstancia que le daba entrada con todos, y aún con los turcos, en cuyas casas era muy bien recibido, granjeando por este medio para sí y para su Compañero la protección que necesitaban (Anon., 1756, pp. 135–136).

No hubo conflicto entre medicina y religión (Comelles, 2016). La escolástica distinguió entre la teología y la filosofía natural y su aplicación práctica (*ars*). Si el médico fue el *artifex factibus sanitatis*, (García Ballester, 1995) el misionero pudo ejercer de médico o aplicar sus destrezas diagnósticas para cumplir como médico de las almas:

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo (sin) que primero conozca de qué humor, o

de qué causa procede la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria (y porque) los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene (que) tengan experiencia de las enfermedades espirituales: el predicador de los vicios de la república, para enderezar con ellos su doctrina; y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dijeren tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios; ni conviene se descuiden los ministros de esta conversión, con decir que entre esta gente no hay más pecados que borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio: Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas no son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría (Sahagún, 1992, p. 10).

Lo que Sahagún pretendía era algo tan simple como el diálogo entre dos partes. Un diálogo, con vocación de enseñar, que tenía la intención que tanto el discípulo como el pagano o el paciente lo aceptasen. Hipócrates había apuntado la razón en su momento:

Es fundamental que el que habla de este arte diga cosas inteligibles para los profanos, ya que no le compete ni investigar ni hablar de algo distinto a las dolencias que ellos mismos padecen y sufren. (...) a ellos, por ser profanos, no les resulta fácil comprender

sus propias enfermedades, cómo se producen y cesan y por qué causas crecen o disminuyen; pero si es otro el que lo ha descubierto y se lo explica, les es comprensible porque (...) al escuchar, no tiene más que recordar lo que le sucede a sí mismo. Y si se falla en hacerse comprender por los profanos, y no se les pone en tal disposición, se está fuera de la realidad (Hipócrates, 1983, p. 139).

y Galeno, en un indisimulado relato de sí mismo (Galè, 2014) para acreditar su práctica, escribió:

“Según me decía estas cosas, nos encontramos en la puerta del enfermo, de forma que no me fue posible responder verbalmente a su provocación ni decirle lo que sabéis que yo digo con frecuencia, que unas veces ciertos indicios seguros se nos manifiestan felizmente, pero otras veces todo es dudoso y por eso aguardamos a un segundo o tercer examen médico. Pero desde la puerta de entrada nos encontramos con alguien que trasladaba desde la habitación al estercolero una jofaina conteniendo una especie de agua de lavar carne, un licor tenue de sangre, señal inequívoca de afección hepática. Como si no hubiera visto nada, entre en compañía de Glaucón a ver al médico y coloque mi mano en su muñeca para saber si en su víscera había una inflamación o sólo atonía. Como el enfermo era médico, como ya os he comentado, dijo que acababa de acostarse después de evacuar y que yo tuviera en cuenta, por tanto, que la frecuencia de las pulsaciones se había incrementado por haberse levantado de la cama. A pesar de sus palabras yo encontré en ello una prueba de inflamación (Galeno, 1997, p. 376).

La etnografía se convirtió en una herramienta indispensable para alcanzar la hegemonía en un contexto de pluralismo religioso o asistencial. Sin embargo, encontramos el mismo estilo etnográfico en civiles inspirados, sin duda alguna, por las referencias de *auctoritas* a las que habían tenido acceso, como en el caso de este dietario escrito en la Barcelona del s.XVII:

Dissabte als 13 de setembre 1653 conduïren tots los metges i barbers i batlles del morbo que estaven conduïts en la ciutat de Barcelona per raó del morbo perquè no hi havia ningun en-contrat en tota la ciutat de Barcelona ni en la morberia de Jesús. No n'hi havien aportat ningú temps havia ni tampoc hi havia malalts sinó alguns convalents, però ja estaven curats del mal, i així los ne tragueren ben purificats i perfumats. I varen ben netejar i purificar lo dit monestir de Jesús, i com fou ben netejat, los frares hi tornaren del modo que hi estaven abans. Estant la ciutat de Barcelona netejada i purificada del contagi com esta dit, s'esdevingué en aquell temps qu'el mig mes d'octubre vinent tornaren en Barcelona los soldats que venien del socorro de Girona [...]. En particular los soldats germànics los feren entrar dins Barcelona. I com ells son una gent tan poc curiosa i tan poc concertada i de poc treball, sempre aporten lo contagi sobre d'ells, i s'espargiren per la ciutat; en particular per la plaça Nova, per sota d'aquella teulada i encants n'hi estaven tres o quatre-cents, tots malaltissos i molt perduts, que ningú no els volia en ses cases; i per altres llocs de la ciutat també estaven d'aqueix modo, aportant moltes dones i criatures, que era llàstima de veure de! modo que dormien, que entre dia los que estaven bons anaven fora a cercar feixos d'herba de fe, i de nits hi dormien a la plaça Nova i altres parts (Parets, 1989, p. 73).

Parets era un artesano rico, y su estilo no desmerece el del informe profesional *Catástrofe Morbosa de las minas de Almadén* que escribió el médico Joseph Pares y Franqués (1780-1798) (1998):

Tal es la inmoderación de algunos de estos operarios, que no obstante el ser tantos los vicios que tocan a la vanidad, no es uno solo el objeto que se proponen para desmedirse; pues son muy varios a los que se mueven para ser excesivamente alabados en perjuicio siempre de su salud. Si entran niños a ejercer estos trabajos, obran en ellos precisamente como muchachos, practicando sus acciones según comúnmente influye su temperamento, poca edad y ninguna experiencia. Y si son adultos venidos de esta comarca, observan los naturales modos de obrar y de vestir que se estilan en los lugares de sus domicilios. Pero, sean menores o mayores de edad, a poco de ejercitarse en estas faenas los vemos enteramente trastornados en todas sus operaciones. Da que admirar ver unos muchachos de diez o doce años jactarse entre ellos mismos de subir y bajar con mis prontitud las escaleras, asiéndose menos en sus escalones, sin temer el peligro de la caída, antes bien, haciendo alarde de pasarlo sin daño; lo mismo sucede en el trecheo de esportones de zafra o en cualquier otro ejercicio a que se les destine dentro o fuera de la mina, como en fregar las cañerías del azogue en los hornos de fundición, donde se comienzan a vanagloriar unos de ser más hacendosos que otros, se traban de palabras y termina en riña la disputa y en perjuicio de su cuerpo; pues con la celeridad ya caen por un boquete, ya ruedan por una escalera; y en la fanfarronada con que exageran de continuo de trabajo, tragan vapo-

res que les lastiman la boca y les ofenden el pecho, viniendo a salivantes y tusiculosos (Pares y Franqués, [1778] 1998, pp. 246–247).

Coinciden el que fuera miembro del *Consell de Cent* y el médico de las minas, en su compromiso profesional y social con el pueblo. Ambas descripciones tienen la voluntad de documentar, con la máxima precisión posible, las condiciones de vida de los barceloneses durante la epidemia o la de los mineros del cinabrio. No me cabe duda de la profesionalidad como etnógrafos de ambos, una dimensión que ratificó el médico François Péron (1775-1810) (Hervé, 1913), uno de los fundadores de la *Société des Observateurs de l'Homme* (Copans & Jamin, 1978), en su memoria para la expedición Baudin de 1800 a Australia:

Se prepara una gran expedición. Sabios de todo tipo viajarán más allá del Trópico de Capricornio, en *climas* desconocidos casi por completo con el objeto de recoger una gran cosecha de observaciones útiles. Representan este elenco de sabios todas las ciencias... Solo la Medicina, por una exclusión que la ofende a ella menos de lo que es funesta para la sociedad (...) no ha sido llamada a compartir los peligros y los éxitos de una tan noble empresa.(...) Hemos de tener el valor de afirmar si no sería más bello, más útil a la sociedad asociar a los naturalistas, encargados de esas investigaciones, algunos médicos destinados en particular al estudio del hombre, para recoger cuanto los distintos pueblos puedan tener de interés en sus relaciones físicas y morales con el *clima* en el que habitan, con sus costumbres, sus hábitos, sus enfermedades tanto externas como internas y con los medios con que las previenen y alivian (Peron, 1978, p. 179).

La formación médica exigía la lectura obligada de *Aires, Aguas y Lugares* (Pinel, 1803), y esa circunstancia explica los millares de topografías médicas e informes médico-sociales inspirados en esa metodología que se escribieron entre el s.XVIII y el XX (Casco-Solis, 2001; Comelles, Perdiguero & Martínez-Hernández, 2012; Larrea, 1997; Prats, 1996; Urteaga, 1980) y que suelen explicarse por el compromiso personal o profesional de sus autores (Comelles, 2002; Perdiguero & Comelles, 2014).

Antropografía y Etnografía

«Etnografía», «Etnología» y «Antropografía» son neologismos inventados a finales del siglo XVIII. Los dos primeros forman parte del contexto intelectual que daría lugar al folklore, a las escuelas de historia cultural y al difusionismo alemán (Vermeulen, 2008) y cuyos objetivos eran la construcción de un discurso sobre el «nosotros», sobre el *Volkgeist* (Llobera, 1996; Stocking, 1996). En cambio, la «antropografía», que acuñó el médico alemán Ludwig Finke (1795; Rosen, Finke, 1946), incorporaba también a la antropología física en el desarrollo de la Antropología General del s.XVIII (Duchet, 1971). La «etnografía» y el folklore estuvieron atentos a la escucha y al relato local (Whitman, 1984), mientras que la antropografía derivaba directamente de la propuesta hipocrática, puesto que Finke (Rosen, Finke, 1946) desarrolló el concepto para justificar su revisión de la guía de campo hipocrática con el objeto de facilitar la escritura de topografías médicas comparables. Sin embargo, en las topografías del XIX los propios médicos remitían a la etnografía en un sentido parecido. En escritos posteriores la antropografía desaparece y es sustituida, por los propios médicos, por etnografía:

¿La etnografía puede acaso desprenderse más fácilmente de la ciencia de

la naturaleza que de la ciencia histórica? Y acaso la historia de la humanidad era verdadera ciencia cuando, sin estudiar al hombre en su probable origen, no dilucidaba el problema, resuelto ya, acerca de la procedencia de las llamadas razas, ¿ni le estudiaba como hijo de la naturaleza a la vez que ingénito en la sociedad? Y ¿cumple por ventura la historia con su objeto, si no desvanece las dudas acerca de la influencia del clima y de las costumbres en las manifestaciones de la inteligencia y en las del organismo? (Oliu Pages, 1880).

A mediados del s.XX las topografías eran un género en declive (Urteaga, 1980) aunque el programa de «pasantía civil», iniciado a finales de los treinta por el cardenismo en México, obligaba, a los nuevos médicos, a un año de servicio nacional en una rancharía (Rubel, 1990; López Bárcena, González de Cossío Ortiz, & Velasco Martínez, 2004). Al terminar su estancia, redactaban informes finales —de hecho, topografías— que, hasta finales de los setenta, mantuvieron un nivel de calidad notable, tal y como pone de relieve este ejemplo:

Sobre todo en la región de La Barranca, se acostumbra a tocar con la punta de los dedos de la mano derecha, una o más veces, el hombro izquierdo de la persona a la que se saluda, correspondiendo este, simultáneamente, el saludo de la misma forma; después se extiende la mano y se da con ella, no un apretón, sino un simple toque de dedos al otro [...] Es digna de verse la ceremonia del saludo cuando se encuentran dos familias, pues los niños deben demostrar su educación, y así se agachan para que los pequeños les puedan dar palmaditas en el hombro (Irigoyen Rascón, 1974, p. 74).

Las topografías privilegiaban la mirada sobre la escucha y la mayor parte de fuentes etnográficas escritas por médicos en las colonias, entre el campesinado o la clase obrera que vivía en suburbios, se inscriben en esas coordenadas. Las escuelas materialistas, especialmente el marxismo y el anarquismo permitirían, tras la obra de Engels (1952) sobre las condiciones de vida en los suburbios británicos, el desarrollo de marcos interpretativos más críticos que reflejaban mejor el compromiso político de sus autores (Comelles, 1998; Kuczynski-Godard, 1944). La decadencia de ese compromiso habría favorecido la marginación de la etnografía en favor del cuantitativismo (Comelles, 1998). Si a los antropólogos profesionales les cuesta reconocer la profesionalidad de esas fuentes etnográficas, a los historiadores no les supone un inconveniente denominarlos «etnografía» o «etnología», incluso aquellos antiguamente etiquetados como «geografía» (Coste, 2002; Elsner & Rubiés, 1999; Momigliano, 2000).

La palabra y el lenguaje

Antes de la partida de la expedición Baudin a Australia, a la que se incorporó François Péron, un joven miembro de la *Société des Observateurs de l'Homme*, Joseph-Marie de Gérando (1978), escribió unas *Considérations sur les diverses methodes a suivre dans l'observation des peuples sauvages* en la que proclama que «lo primero que debe hacerse para conocer a los salvajes es tratar de convertirse, en cierto modo, como uno de ellos, es aprendiendo su lengua que nos convertimos en su conciudadano» (Gérando, 1978, p. 138). Esto lo habían formulado tanto Ramón Llull como Bernardino de Sahagún. Si bien Gérando no es médico ni misionero escribe desde una «misión» *res publica* de fraternidad:

Vosotros, cuando vayáis a costas lejanas fruto de vuestro compromiso, os acercareis a sus chozas solitarias, apareceréis entre ellos como los diputados de la Humanidad entera. Llevadles nuestras artes y no nuestra corrupción; el código de nuestra moral y no el ejemplo de nuestros vicios; nuestras ciencias, y no nuestro escepticismo; las ventajas de la civilización y no sus abusos. Sentados a su vera, en medio de selvas desiertas y de riberas desconocidas habladles solo de paz, de unión, de tareas útiles; decidles, que desde estos imperios que desconocen y que habéis abandonado para visitarles, hay hombres que desean su felicidad, que los saludan como hermanos y que se asocian con toda a su alma a las intenciones generosas que os han llevado a ellos (Gérando, 1978, p. 132).

El desarrollo de las argumentaciones que conducen a Gérando a proponer una alternativa a las guías de campo neo-hipocráticas tiene que ver con su crítica rigurosa sobre el valor de las fuentes etnográficas entonces disponibles. Según él, la mayor parte de las observaciones eran incompletas por proceder de estancias cortas en el campo, porque los observadores se limitaban a fijarse en lo externo y lo visible y no en la complejidad, porque sus fuentes eran inciertas, sus exposiciones desordenadas y casi nunca basadas en hipótesis contrastadas. Lo más importante era que su desconocimiento de las lenguas les obligaba a emplear intérpretes sin contrastar su valía. Finalmente no recogían de manera sistemática las tradiciones orales (Gérando, 1978, p. 132 y ss). Su memoria incluye una lista de recomendaciones sobre la necesidad de registrar las diversas formas de lenguaje verbal y no verbal, la elaboración de gramáticas y vocabularios y la recopilación de materiales artísticos y de lo que llama

Recuperar la escucha y la palabra de los actores sociales, sin abandonar la posición de *auctoritas* del etnógrafo, lo hicieron los folkloristas

«ideas» complejas, abstractas y de reflexión. Ya en la última parte de las *Considerations* incluye el registro de los datos materiales presentes en las etnografías neohipocráticas: las características físicas del grupo y sus bases materiales, la religión para terminar con las relaciones políticas, las relaciones económicas y las industrias, las que permiten la finalidad última de la tarea:

De todas las formas de comparación que podemos escoger no hay otra más curiosa y más fecunda para reflexiones útiles que la que nos ofrecen los pueblos salvajes. Aquí podemos recoger primero las variedades que pertenecen a la organización, a las costumbres de la vida física, y destacaremos que, entre las naciones menos desarrolladas por el efecto de instituciones morales, esas variedades naturales debían sobresalir de manera mucho más sensible. Menos

distinguidas entre ellas por las circunstancias secundarias deben serlo sobre todo por las circunstancias primeras y fundamentales que pertenecen a la existencia. Podemos encontrar los materiales necesarios para componer una escala exacta de civilización y para asignar a cada una las propuestas que las caracterizan (Gérando, 1978, p. 131).

Las *Considerations* se archivaron. Ni siquiera los folcloristas, atentos al punto de vista del actor, parecen conocer ese documento. Era una propuesta utópica, puesto que en un contexto colonialista el relativismo y su valoración de la escucha no era muy compatible con el momento histórico (Stocking, 1968, pp. 13-42). Por eso, la propuesta más antropográfica del médico Péron (Peron, 1978) fue aceptada, le llevó a Australia y le permitió ser el autor del *Mémoire* final (Péron, 1807).

Recuperar la escucha y la palabra de los actores sociales, sin abandonar la posición de *auctoritas* del etnógrafo, lo hicieron los folkloristas. Querían registrar la producción cultural de base oral de los pueblos, pero entendida como una arqueología del pasado destinada a apuntalar identidades culturales, especialmente en Europa. Por eso, en ningún caso se planteaban discutir o interpretar los significados. Su tarea condujo a producir taxonomías culturales en las los rasgos culturales producto de la escucha se convertían en signos, del mismo modo que en las taxonomías clínicas o de los naturalistas. Durante el siglo XIX, los significados de las voces de aborígenes americanos o asiáticos o la de los campesinos europeos carecían de interés más allá de una curiosidad anecdótica. En cambio eran percibidos como un obstáculo a la civilización y a los intereses económico-geopolíticos del colonialismo (Pels, 1997; Stocking, 1991).

Social Science Congress, 1865



Eppure etnógrafos

Dando por buena la idea de incorporar *médecins anthropologistes* a los viajes de exploración, la mítica expedición de la Universidad de Cambridge al Estrecho de Torres en 1898, dirigida por el zoólogo Haddon, incorporó dos médicos: W.H.R. Rivers (1866-1922) y Charles Seligman, (Stocking, 1995, pp. 98-123). Esta expedición fue decisiva para la constitución de la Antropología Social profesional, y para la evolución de las técnicas de campo (Stocking, 1983). Convertido en un referente de la antropología académica desde 1900, y aunque nunca abandonó la psiquiatría, a Rivers se le encargó en 1913 la revisión de la guía de campo etnográfica *Notes & Queries* que había diseñado, décadas antes, Tylor (*British Association for the Advancement of Science*, 1874), pensada para ofrecer matrices de observación y clasificación de datos de campo a viajeros y misioneros. Rivers pensó que esa metodología debía asociar observación y experimentación siempre dentro del positivismo, lógico en alguien que se había formado con Wundt y Kraepelin, pero que tuvo a gala disociar su condición de neuropsiquiatra con vocación experimental de su tarea como antropólogo profesional (Stocking, 1983, pp. 85-93; Slobodin, 1978).

Su etnografía estaba basada en el *extended case study* (Stocking, 1995, pp. 179-232) e iba más allá del neohipocratismo etnográfico empleado en la *Medicina popolare Siciliana* del médico y folklorista italiano Giuseppe Pitrè (1848-1911) (Pitrè, 1896). Rivers se plantea una etnografía integral al margen de sus experimentos en neuropsiquiatría en el laboratorio de Cambridge. Pitrè, en cambio, disocia su condición de folklorista —como estudioso de lo siciliano o de las costumbres locales según los criterios del folklore de su tiempo— de la metodología específica que propone para estudiar la folkmedicina, derivada de las observaciones que hace visitando a sus pacientes durante tres décadas (Comelles, 2016).

Pitrè falleció en 1911. Rivers fue movilizado como psiquiatra durante la Gran Guerra. Se encargó de casos de *shell shock*, y en su clínica entabló un diálogo con su otra identidad como antropólogo a la que sumó la influencia del psicoanálisis que introdujo en el Reino Unido (Rivers, 1920). Según Diasio (1999, pp. 128-129), Rivers «pudo experimentar sobre una situación límite y ejercer su mirada multifocal en la intersección entre saberes distintos: la etnografía, la historia, la psicología experimental, la fisiología, la psiquiatría y el folklore a partir de la coherencia metodológica asociada al trabajo de campo».

Rivers falleció en 1922, el año en que Malinowski (1932) publicó *Argonauts of the Western Pacific* con un prólogo del médico Seligman. La obra interdisciplinar de Rivers, entonces esbozada, quedó como obra póstuma y cercenó la posibilidad de una evolución distinta en las relaciones entre la Medicina y la nueva Antropología profesional. Tras su muerte, la *Fundación Rockefeller* —en la cual Malinowski ocupó una posición relevante— abandonó la financiación en el *University College* de Rivers de proyectos antropológicos en los que la Medicina ya no tenía lugar. Según Stocking (1995, pp. 235-244), fue el principio de un proceso de deshistorización de la etnografía asociada a la profesionalización académica de la Antropología. Rivers fue más un final que un principio en la historia de las relaciones entre una medicina que, hasta entonces, había incorporado la mirada etnográfica.

Durante la primera mitad del s.XX, la disociación entre la Medicina y la Antropología, tras siglo y medio de convergencia, era evidente (Comelles & Martínez-Hernández, 1993). La primera asumió el paradigma experimental y la hegemonía de la mirada clínica individual, pero aún mantuvo a la etnografía en su margen. La Antropología profesional, aunque hizo de la etnografía el núcleo de su identidad, mantuvo permanentes diálogos

Rivers «pudo experimentar sobre una situación límite y ejercer su mirada multifocal en la intersección entre saberes distintos

Durante la primera mitad del s.XX, la disociación entre la Medicina y la Antropología, tras siglo y medio de convergencia, era evidente

con las escuelas psicológicas y psicoanalíticas que favorecieron la reintroducción de miradas próximas a la clínica en el último tercio del siglo XX (Martínez-Hernández, Orbitg, & Comelles, 2000). Pero sus agendas se disociaron.

Auctoritas y Autores

La inmensa mayoría de etnografías profesionales partía de la presunción de un trabajo de campo de larga estancia, cuanto más lejos mejor, y de la redacción de la monografía bajo unos formatos y un estilo narrativo basados en el realismo etnográfico y escritos en tercera persona. Tras la publicación de las *Notes & Queries* de 1913 de Rivers, que Malinowski llevó consigo a las Trobriand, la primera gran discusión sobre la «observación participante» está en la introducción a *The Argonauts of Western Pacific* (Malinowski, 1932, pp. 2-21). Malinowski corrigió los excesos neopositivistas de Rivers y puso de relieve aspectos como el conocimiento de la lengua local y la implicación intelectual y personal entre el antropólogo y sus observados. Sin conocerlo previamente, o al menos no hay datos al respecto, Malinowski recuperó la propuesta de Ramón Llull y de Gérando. Probablemente, su propuesta no fue ajena a la lectura de las obras psicoanalíticas que Rivers le había señalado y que explica su diálogo entre él y la obra de Freud publicado en 1927 (Malinowski, 1963; (Stocking, 1986, 1995, pp. 233-244). En aquello, creo, puede reconocerse la idea de la transferencia y la contratransferencia que la antropología actual etiqueta como *reflexivity* (Marcus & Fischer, 1986, pp. 7-17).

En cierto modo, el teatro de la mirada etnográfica y el de la psicoanalítica tienen elementos comunes: el terapeuta detrás y el paciente en el diván tienen su correspondencia en la relación semi-distante del antropólogo —Malinowski vestido de

blanco y con salacot— «escuchando» las peroratas de sus informantes en su propia lengua—. En la etnografía y en la clínica positivistas la «participación» de los misioneros y los médicos se limitaba al compromiso personal y profesional con «los otros» cuando existía —pero que no necesariamente incluía siempre— el conocimiento de la lengua, puesto que la *auctoritas* del observador era la principal garantía de veracidad. Se acentuaba, pues, por la tendencia de la etnografía neohipocrática a reducir lo escuchado a un relato que no hacía falta interpretar. Una colección de canciones, por ejemplo, tenía el valor de su colección, pero otro objetivo.

Malinowski rompe con ello, aportando una etnografía interpretativa que contiene rasgos intersubjetivos. Sin ellos no era posible su «etnografía densa», que iba más allá de la pura descripción, aunque encerrara sus obras en la carpintería escénica de la antropología académica, puesto que ésta es la que deriva y permite la comparabilidad de los casos descritos, un rasgo fundamental en la producción etnológica y en la de teoría antropológica. La voluntad comparativa de la antropología profesional estaba presente tanto en las descripciones hipocráticas de las diferencias entre los pueblos de Asia y Europa en la segunda parte de *Aires, Aguas y Lugares* (Hipócrates, 1986, pp. 66-88), como en los escritos de los médicos y los misioneros a que he hecho referencia. Y lo mismo sucede con la obra de Malinowski. Aunque su amplísima etnografía se centre en las Trobriand permanece en el proyecto comparativo global de la antropología profesional.

La conciencia «autoral» de Malinowski le condujo a ironizar sobre su condición de «Joseph Conrad de la Antropología», distanciándose de su maestro Rivers, afirmando que este era el Ridder Haggard —el autor de la novela de aventuras *Las Minas del*

Malinowski rompe con ello, aportando una etnografía interpretativa que contiene rasgos intersubjetivos

El teatro de la mirada etnográfica y el de la psicoanalítica tienen elementos comunes

Rey Salomón— de la Antropología, Malinowski cuidaba la elegancia literaria en sus etnografías y escogía cuidadosamente sus títulos, como en *Argonauts of the Western Pacific* y *Coral Gardens and their magic*. Pocos de sus coetáneos criticaban esas derivas estéticas (Stocking, 1995, pp. 244-268), y *Argonauts* permanece como un modelo de escritura, como lo fuera la descripción de la peste en Tucídides o las historias de Herodoto o de Polibio. El yo de Malinowski, sin embargo, no se reveló hasta la publicación, en 1967, de su *Diary in the strict sense of Term* (Malinowski, 1989). Supuso un modesto escándalo el contraste entre sus libros y las anotaciones del diario. Yo abogo por él, asumiendo que Malinowski, en 1922, no podía escribir, en la muy victoriana academia británica, una confesión como *Tristes Tropiques*. Los corsés académicos no eran únicamente una estrategia para el yo y las emociones subyacentes en el etnógrafo (Stocking, 1989), sino para producir obras «científicas», ajenas a los sufrimientos de los sujetos de observación, en las cuales ni la enfermedad ni la muerte de niños, adultos o ancianos está presente. Se dice que esta ausencia es el producto de otros objetivos científicos. Puedo aceptarlo, pero me cuesta pensar que los pequeños dramas cotidianos que todos los etnógrafos hemos de compartir no se reflejasen jamás. Por esa razón entre la naturalista etnografía densa de Homero y el neorromanticismo del realismo etnográfico de Malinowski hay una continuidad basada en la hegemonía, sobre todo del mirar, y una subalternidad de la escucha. *Tristes tropiques* expone la necesidad no solo de ver, escuchar y describir, sino otra forma de hacer etnografía en que el estar, el vivir y el sentir deben formar parte del relato etnográfico. Cuatro décadas más tarde, denominamos «auto-etnografía» a estos escritos (Reed-Danahay, 1997)^c. Dando la voz personal al autor, se está asumiendo la necesidad de reconocer el valor de la voz de los otros.

Mi yo dividido

Hace cuatro décadas quise ser antropólogo sin saber qué significaba. Estudiante de cuarto de medicina, decidí compaginarla con una carrera de Letras. En octubre de 1969, me enamoré de la antropología.

Tenía diecinueve años. El curso empezaba a las ocho de la mañana. Aula Magna en la Plaza Universidad. Lleno a rebosar. Un señor de edad infinita, calvo, no muy alto, expresivo. Habla cortante. Clase de dos horas. Frío, que obliga a arrebujarse en el abrigo y a esconder los dedos en los guantes mientras se toman notas enfebrecidas. Hablaba y hablaba. El salón ochocentista se desvanecía. Estaba en la pradera y la banda comanche cabalgaba ante mí. Olor a calumet. Manadas de bisontes. El cántico del chamán (Comelles, 2006, pp. 20-21).

No me he repuesto. Ha condicionado mi vida. Residente de psiquiatría, quise doctorarme en antropología. Claudi Esteva (1918-2017), mi maestro, supo que trabajaba en el *Manicomi de la Santa Creu*. Me sugirió que fuese mi campo a partir de los modelos de Caudill (1958), Goffman (1961) o Stanton & Schwartz (1954). «Anoté lo que vea», me dijo, sin más. Con una formación clínica eso no era problema: veíamos, escuchábamos los relatos de los pacientes más que ahora y anotábamos. Esas monografías proponían un estilo de etnografía asequible y supuse que mi condición de clínico me permitiría la distancia suficiente. Me equivoqué. Entre 1974 y la defensa de mi tesis (Comelles, 1979) sucedieron muchas cosas (Comelles, 2006:19-31):

El manicomio es un campo perturbador que requiere un esfuerzo considerable para el investigador. Vagan por él contenidos emocionales, artefactos del inconsciente. Nadie puede esca-

^c Las autoetnografías más difundidas en España, puntos de partida del género son *Sóc fill dels Evuzok* de Lluís Mallart-Guimerà (1993) y *Perder la Piel* de Marta Allué (1996). Para un estado de la cuestión ver Alegre-Agís & Riccò (2017)

par a su influencia. [...] Sin embargo, estos componentes son esenciales [...] por eso la participación del investigador en este campo se hace en condiciones muy difíciles, pero también porque la posición del investigador puede llegar a ser incompatible con la del personal y con el tiempo (que) puede encontrarse en medio de las pulsiones que subyacen en esos establecimientos, confrontado con los ineludibles requisitos de definición o participación personal (Comelles, 1979, I, p. 74).

ocupé de 1973 a 1976 el papel de un psiquiatra que no me permite la distancia necesaria para entender mi papel en su momento. ¿Es esto un esfuerzo para rehabilitar mi imagen (como psiquiatra) contra aquellos (el personal) que despreciaba y distanciarme de esos (los médicos) que estaban, que todavía están, mis amigos? ¿Se trata de minimizar mi propio papel (como psiquiatra), de esconderlo entre la masa (del personal) y presentarme como una marioneta movida por fuerzas ocultas? ¿Obscura en los medios (personal) y un esfuerzo para presentarme como un bufón por fuerzas ocultas? Pero está también, a pesar de la distancia en relación con los hombres, la fascinación que ejerce sobre mí la institución: durante los últimos tres años he aprendido a amar a un edificio que había apenas notado, y que, en el fondo esperaba ver derribado. Se convirtió en el hijo amado, del que tratamos de conocer las debilidades y grandeza, que queremos proteger de quienes desean hacerle daño. A pesar de mi (actual) alejamiento físico, a pesar de la distancia todavía me siento de la casa, convertido de psiquiatra en un columnista que, en las noches de verano, para los recién llegados la historia y la leyenda de un pasado que es también suyo (Comelles, 1979, I, p. 78-79).

El lector reconocerá el lenguaje y las «neuras» de un psiquiatra que vive la tensión entre la mirada clínica y la necesidad de tomar distancia para pasar del caso individual a una realidad social compleja

El lector reconocerá el lenguaje y las «neuras» de un psiquiatra que vive la tensión entre la mirada clínica y la necesidad de tomar distancia para pasar del caso individual a una realidad social compleja. Ni Esteva ni mis colegas antropólogos me advirtieron de tales peligros. Ninguno había trabajado como antropólogo en el mismo manicomio en que ejercía como psiquiatra. Hemos visto como, en las etnografías neohipocráticas, los médicos se limitaban a describir, sin pretender comprender ni interpretar más allá de un determinismo vulgar o de la idea que lo que describían eran «supervivencias» del pasado. Sin embargo, mi iniciación como antropólogo ya suponía manejar teorías y métodos novedosos que permitían ir más allá en la comprensión y la interpretación. Ignasi Terradas (1985) me lo aclararía más tarde. Mientras, me surgían otras preguntas,

Mi papel y la importancia de esta investigación para mí. ¿Es mi papel como psiquiatra que luego me ha permitido la conversión y la recuperación de la investigación? ¿O es la investigación la justificación de una pasantía nada brillante? ¿O es esto un panfleto destinado a arreglar cuentas pendientes con los otros y conmigo mismo? Tengo la conciencia clara de que mi posición no puede generalizarse. Estoy tratando de llegar a ser un antropólogo porque

En esa tesis era actor —y sufría como tal las vicisitudes de mi condición de psiquiatra en un entorno complejo—, y tenía simultáneamente la condición de autor. Mi objeto de estudio era el conflicto del *Manicomi de la Santa Creu* de Barcelona en los años setenta del s.XX (Comelles, 1979). Un *extended case study* como la tesis del también psiquiatra José García González (1979), y la del psicólogo francés Jacques-Olivier Majastre (1972). Los tres éramos actores y autores y sometidos a las rigideces que imponía la

Mi objeto de estudio era el conflicto del *Manicomi de la Santa Creu* de Barcelona en los años setenta del s.XX

escritura de una tesis. La diferencia era que el contexto social, político y cultural de Francia, tras el mayo de 1968, poco tenía que ver con las luchas psiquiátricas del tardofranquismo (Bugallo *et al.*, 1978; González de Chaves, 1980; Novella, 2015).

El academicismo de nuestros tres escritos contrastaba con la libertad de la que gozara la también psiquiatra y poetisa Irène Baloste-Fouletier (1973). Tras vivir los acontecimientos del 1968 en un manicomio, publicó un experimento literario en la colección que dirigían Roger Gentis y Horace Torrubia en la editorial *François Maspéro*. Se basaba en un diario personal que reelaboraba literariamente contraponiéndolo a una crónica contextual de carácter político. El juego de alternancias le permitía convertir las entradas del diario en notas literarias, utilizar elipsis o metáforas sin menoscabar su valor etnográfico e incorporar su propio sentir. La radicalidad de la obra, que hoy llamaríamos auto-etnografía o etnografía radical, la situaba lejos de la escritura académica que yo tardaría aún más de una década en reconocer su valor.

La primera parte de mi tesis siguió por ello el patrón tradicional de cualquier monografía clásica: la descripción de los lugares, algunos apuntes históricos (Comelles, 1980). El problema venía luego. Debía contar un conflicto que duraba una década y que no era posible escribir a partir del «presente etnográfico», un artificio que ignoraba la dimensión histórica de los procesos sociales. El problema era articular la historiografía y la etnografía, pero eso «no se llevaba» aun. Opté por una solución salomónica. La segunda parte de la tesis era una crónica lineal de los acontecimientos, pensada para que el lector tuviese una visión global de ellos, escrita en tercera persona, pero sin los juegos literarios de Irène Baloste-Fouletier. La tercera parte, también en tercera persona, eludía la historia para contar lo mismo mediante una interpretación estructural funcionalista del conflicto entre los esta-

mentos profesionales y la administración —las «dos líneas de autoridad» de la sociología de hospitales (Smith, 1958)—. Con el objeto de reforzar la dimensión «antropológica» recuperé las *local-level politics*, la antropología política anglo-sajona (Swartz, 1972), la contraposición entre *communitas* y *estructura* (Turner, 1969), para analizar los movimientos sociales y la entonces novísima metodología de los *social networks* (Clyde Mitchell, 1969; Lorrain, 1975). Conceptos como *bróker*, «facción», «coalición» o «relaciones patrón cliente» junto a la representación gráfica de las redes sociales me permitían una imagen de «objetividad», construir distancia respecto a mi objeto de estudio y contemplar a los psiquiatras con la distancia del etnógrafo. Si en la segunda parte el psiquiatra se sintió relativamente libre de escribir su crónica con algunos atisbos de subjetividad y emoción, en la tercera la maquinaria analítica le condujo a una escritura académica fría como un témpano de hielo.

Diez años más tarde, ya había leído *Tristes Tropiques*. Vivía un momento conflictivo en mi nueva condición profesional, así que recuperé las preguntas que me hiciera una década antes:

¿Por qué, me preguntaba, alguien que se encierra en un país alejado del que apenas conoce la lengua, solo o sola, durante muchos meses no nos dice nada sobre su experiencia personal? ¿Por qué en una profesión grafómana nadie escribe sobre esto? La respuesta no venía y era cada vez más evidente que no podía ser que no se analizaran la relación entre el observador y los observados, los conflictos que derivaban de ser el único anormal en una sociedad de normales, la tensión que produce ser intruso entre varios cientos de observadores. Me fascina esa situación. ¿Es la necesidad compulsiva de explicarme a mí mismo mi trayectoria profesional, o la

consecuencia de las relaciones dialécticas y conflictivas entre mi profesión de psiquiatra y mi profesión de antropólogo? O ambas a la vez, porque del mismo modo que mi experiencia como psiquiatra fue central para mi formación como antropólogo, mi tarea como antropólogo me ha situado en un diván imaginario. Pero para ello no puedo partir de mi propia experiencia, aunque intuya que todo tenga algo que ver con las características de la tarea antropológica tal y como se ha definido históricamente (Comelles, 1989, pp. 214-215).

Si en la tesis había jugado a sentar al psiquiatra en el diván del antropólogo, ahora me planteaba sentar al antropólogo en el diván del psiquiatra

Si en la tesis había jugado a sentar al psiquiatra en el diván del antropólogo, ahora me planteaba sentar al antropólogo en el diván del psiquiatra:

El psiquiatra no puede menos que preguntarse qué les sucedía a estos [antropólogos] que huían de su mundo para sepultarse en otros, en los que eran los únicos blancos, las únicas anormalidades a la vista y que permanecían solos durante larguísimos periodos de tiempo con la intención confesada de restituirnos unos modelos de sociedad que periclitaban. Confieso que no tengo demasiadas simpatías por los psicoanalistas pero no puedo dejar de pensar que algo hay tras tanta neutralidad empírica y tanto discurso apolíneo y que, si aceptamos que en tal escritura proyectamos nuestras vivencias y nuestras emociones, aun cuando intentemos introducir instrumentos de control y corrección es inevitable pensar que en esa ocultación hay algo más que un simple acto fallido (Comelles, 1989, pp. 217-218).

Intuí, no sé si con plena conciencia, la confrontación entre mis dos yo anteriores. Mi ventaja, ahora, era que ya existía un debate sobre la autoría en Antropología. Contemplar mis identidades a distancia, con ironía,

sin culpabilizaciones, me venía bien para criticar el encorsetamiento de las narrativas antropológicas y reivindicar lo ineludible que suponía discutir el tema de las emociones y la subjetividad del autor cuando este trabaja *at home* y no en Ultramar. Me daba cuenta de que, en mi entorno inmediato, no podía negar la influencia del contexto histórico, social o político en el que se inscribía mi tarea. La distancia, que fuera un marchamo de *auctoritas* en el pasado al trabajar sobre lo próximo, sobre lo inmediato, exigía también poner de relieve las condiciones personales en que se «levantaron los datos» y los sesgos derivados del *background* del etnógrafo. Para probar mis ideas, el desafío consistía en reescribir mi tesis. No fue fácil.

Sentir

En los setenta no tuve interlocutores para mis dudas. Pocas publicaciones hablaban de ello (Vidich, Benesman, & Stein, 1964). No había leído *Tristes Tropiques* y la propuesta de Jeanne Favret-Saada (1979) sobre la imposibilidad de observar y comprender ciertos temas si uno no se dejaba atrapar (*être pris*) estaba lejos de mi caso. En cambio, hubiesen sido muy útiles las reflexiones de Paul Rabinow (1992), publicadas en 1977, sobre su trabajo de campo en Marruecos o las de Dumont (1978), pero las conocí más tarde. Posteriormente, otros autores escribieron obras parecidas (Barley, 1989; Mallart-Guimerà, 1993), aunque ya en un registro distinto al de Lévi-Strauss.

Rabinow y Dumont formaban parte de la red que discutió el problema de la autoría y las ambivalencias en el trabajo de campo. *Works and Lives: the Anthropologist as Author* de Geertz (1989) y la introducción de la obra de Foucault en Norteamérica por Rabinow, fueron el punto de partida de una revisión crítica y del cuestionamiento del realismo etnográfico, de las anteriores et-

nografías neohipocráticas o positivistas (Clifford, 1988; Clifford et al., 1995; Geertz, 1985; Marcus & Fischer, 1986) y el punto de partida de lo que se denominó antropología post-moderna (Reynoso, 1991).

En antropología médica, el camino fue algo distinto. El peso de la investigación aplicada y el trabajo sobre sufrimiento, enfermedad y muerte suponían para los etnógrafos —bastantes de ellos médicos o profesionales sanitarios—, compromisos personales y la necesidad de gestionar sentimientos y emociones con personas afectadas. Además, en el contexto de la reificación del cuerpo por la medicina hegemónica, los antropólogos asumieron la necesidad de recobrar una antropología abierta a la hermenéutica de los sentimientos y sensible no solo al sufrimiento biológico sino también al social. De ahí la necesidad de dar voz a los significados de los relatos de los pacientes. La obra *The Illness narratives* del psiquiatra y antropólogo Arthur Kleinman (1988), dirigida principalmente a los profesionales de la salud pretendía llamar su atención sobre ello. Aunque Laín Entralgo (1950), cuya obra era conocida por Kleinman, había acuñado la idea de «patografía», su postura no era la misma. Laín registra y encaja el relato del paciente desde la distancia y el corsé clínico, mientras que Kleinman avala la significación y el valor hermenéutico del relato del paciente. Dos conceptos coetáneos, el *mindful body* (Scheper-Hughes & Lock, 1987) y el *embodiment* (Csordas, 1994) abrían la etnografía a la inter-subjetividad y a las emociones (Lutz & White, 1986). Su principal precedente eran los conceptos de «presencia» y de «crisis de la presencia» que ponían de relieve la corporeidad como forma de expresión indisociable de la persona (Martino, 1958, 1961).

Pero ¿qué sucede cuando el antropólogo asume la etnografía de su propio padecimiento? A las aportaciones iniciales norteamericanas (DiGiacomo, 1987; Murphy, 1988;

Frank, 1991) se une el libro de Marta Allué (1996) *Perder la Piel*. Todos ellos toman distancias con la autobiografía como género literario y la dimensión etnográfica que quieren darle (Alegre-Agís & Riccò, 2017; Reed-Danahay, 1997), tiene que ver con un compromiso muy explícito de actuar como fuentes de referencia que puedan contribuir a la toma de conciencia y al empoderamiento de los pacientes o a promover buenas prácticas entre los profesionales (Allué, 2013).

Terceto

Ya en pleno debate sobre la escritura etnográfica, un médico y antropólogo australiano Michael Taussig (1991) publicó *Colonialism, Savagism and Wild Men*. Era un experimento de etnografía radical en la que estaba lo visto, lo escuchado, la historia, la economía política, la literatura y el arte, piezas todas ellas, indispensables para transmitir al lector el clima de terror de la sociedad colombiana de su tiempo. El texto incorporaba voces, fotografías, fuentes históricas y literarias, representaciones artísticas en una mezcla de géneros que hacen fascinante su lectura. Taussig inventó algo así como una «antropología total», en el sentido que la historia o el arte lo plantean. El libro fue una revolución en la escritura etnográfica. Algo más tarde, Nancy Scheper-Hughes (1992) en *Death Without Weeping*, sin la radicalidad de Taussig, construyó una obra maestra literaria que buscaba también transmitir la aparente indiferencia de las madres del Nordeste brasileño ante la espantosa mortalidad infantil en la zona. Ambos textos subvertían la estructura y la narrativa de la monografía etnográfica e incorporaban la necesidad de experimentar con géneros literarios y carpinterías formales distintas.

Leí ambos libros a principios de los noventa. Incorporar los elementos de ruptura que con-

Los antropólogos asumieron la necesidad de recobrar una antropología abierta a la hermenéutica de los sentimientos y sensible no solo al sufrimiento biológico sino también al social

Taussig inventó algo así como una «antropología total», en el sentido que la historia o el arte lo plantean. El libro fue una revolución en la escritura etnográfica

tenían en la escritura académica exigía una toma de conciencia, la necesidad de experimentar y, por qué no, la necesidad de desafiar determinados corsés académicos. El desencadenante vino de una tremenda desgracia familiar que me tocó vivir y que me llevó durante meses a visitar diariamente un hospital, como paciente y como acompañante que espera un desenlace muy incierto sobre el que casi nadie, tenía ninguna esperanza:

A mediados de mes se moría. Tenía una infección incontrolada. No la bañaban desde hacía quince días [...] Las enfermeras me decían que cuantos más sedantes daban, más bajaba la temperatura. La bañaron el domingo pensando que si no lo hacían moriría, pero que no podía esperar más. Se la jugaron. La hipotermia posterior fue tremenda, me hablaron de 29 grados y de un pulso de 250. El lunes la temperatura había subido un poco. Le quitaron los sedantes y parecía que la temperatura subía. Aquella semana era la Romería del Rocío. Sus amigos habían ido allí. Luisa llevaba el candelabro de la virgen y se colgó una medalla de la Virgen en el pecho. Anduvo con ella toda la noche. Me trajeron la medalla el jueves a Madrid, y se la di a las enfermeras para que la pusiesen en la habitación. El jueves la volvieron a bañar. Una enfermera me dijo que le había ido de primera. El viernes la temperatura se estaba normalizando y las enfermeras insistían en que estaba mejor, se despertaba. Los médicos hablaban en otro tono. El sábado fuimos a verla. Al entrar y verme se echó a llorar. Nos conoció. El domingo, por primera vez, las enfermeras comentaban entre ellas se sale, se sale. Salió (Comelles, 2002b, p. 342).

Comprendí que ya no me sería posible escribir etnografía sin incorporar mi vivencia y mi sentir

Un milagro puede interpretarse de distintos modos, como un milagro de la ciencia, como un milagro de la fe, como un simple milagro

de la naturaleza. Pero ¿tiene el milagro el mismo significado para Lázaro que para quienes le han recuperado? Si la cita se inscribe en el naturalismo etnográfico, la interpretación de la situación no podía hacerse del mismo modo. Yo era el observador, pero a la vez me sentía aun médico y psiquiatra, era antropólogo, era marido y era paciente. El conflicto entre mis distintas identidades se prolongó durante un par de años. ¿Cómo construir un relato académicamente relevante, sin obviar los sesgos observacionales y transmitiendo la complejidad emocional de la situación: el tratamiento de grandes quemados en una unidad de cuidados intensivos de un hospital de primer nivel? En segundo lugar, la necesidad, como en toda etnografía, de confesar el fracaso de algunos de mis papeles, y la gestión posterior de las secuelas físicas y psíquicas como punto de partida de la nueva identidad de la superviviente. A partir de mi experiencia personal, la etnografía la construí a partir de una relectura del mito —y del fracaso— de Orfeo. Mi propuesta fue construir un relato etnográfico para reformular el final del mito, la pérdida de Eurídice, en un sentido distinto. El itinerario de Eurídice en los infiernos —la unidad de cuidados intensivos—, conducía no a su muerte sino a una redefinición de su propia identidad como persona (Comelles, 2000a). Susan DiGiacomo compuso, un par de años más tarde, una traducción inglesa riquísima en matices literarios (Comelles, 2002) y reforzó mi convicción de que era posible una etnografía que transmitiese al lector no solo datos sino sentimientos y emociones tanto del observador como de los observados y que eso no era incompatible con la escritura académica. Comprendí que ya no me sería posible escribir etnografía sin incorporar mi vivencia y mi sentir. Supe que podría reescribir mi etnografía del manicomio. La releí, reconocí mis dos identidades,

En este libro mi yo clínico y mi yo antropológico, mis dos identidades profesionales, vamos a ser tú y yo. Vamos a

hablar de Jekyll a Hyde, de Hyde a Jekyll. Durante años pensé que tú, como psiquiatra, fuiste mi faceta Hyde que permitía a mí yo Jekyll, no quedar atrapado por lo odioso de uno mismo, triunfando allá donde Jekyll fracasara y redimiéndome de mi pecado de orgullo. Tu y yo. Es hora que hablemos de nuestra relación de pareja y que nos presentemos. Os encuentro, a mi faceta clínica, tu, de nuevo cuando ahora decido escribir este libro para aprovechar lo que tu escribiste. Hasta aquí este prólogo es casi todo tuyo. Lo redactaste para justificar tu tránsito de la Psiquiatría a la Antropología. Incluiste un final inédito que no revelaré hasta el final. Construiste un diálogo contigo mismo para resolver el problema del yo / tu como antropólogo, sin renegar de tu identidad como psiquiatra. Lo recuerdo bien. Yo, psiquiatra, me sentaba en tu diván de terapeuta antropólogo, para explicarme a mí, al psiquiatra, mi nuevo yo como antropólogo. Pero a tu yo antropólogo no le fue posible reescribir tu tesis, aunque lo anunciaste. A mí yo antropológico actual le costaba tomar tu relevo. Le di largas durante dos décadas. Por fin me he armado de valor. Pensé primero que bastaba traducir tu relato escrito en francés y añadir algo de mi mano. Que ingenuo. Cuando empiezo a hacerlo, lejos de casa, en una ciudad lejana, descubro en tu obra un diálogo imposible entre un tú psiquiatra clínico poco antropólogo, y un yo lejano cada vez más antropólogo y menos psiquiatra. Ambos me parecéis otros. (Comelles, 2006:28)

El trabajo de escritura de *Stultifera Navis* que se prolongó de 2001 a 2006, me permitió reflexionar sobre la autoría. Mi yo del presente debía dialogar, en el sentido literal del término, con las dos etnografías que escribieran mis dos viejos yo. Significaba pre-

viamente reconocer el diálogo entre ambas, para entablar uno nuevo desde mi actual identidad. Me pareció fascinante el desafío. Se trataba pues de una autoetnografía a partir de lo que, en su momento, fue también una autoetnografía aun sin que mis dos viejos yo lo supiesen.

Quise que la maqueta de *Stultifera Navis* combinase dos *flash-backs*. Uno remite a la iniciación del autor, y es una metáfora del viaje intelectual que se emprende en cualquier investigación, y el otro remite al viaje al pasado —la historia—, necesaria para comprender el presente y no verse obligado a repetir el pasado. En la historiografía y en la antropología más o menos convencionales el itinerario del autor y el itinerario intelectual que significa la escritura del texto no están representados directamente en el escrito. El *flash back* se conserva en lo literario, como en Proust, pero la memoria histórica de sus actores se sitúa en el documental, o en el libro histórico. en un relato lineal que el lector aborda del principio al final (Comelles, 2006: 340).

El libro empieza con la cita de Lévi-Strauss y es también un viaje iniciático porque la experiencia del etnógrafo siempre es un proceso de iniciación, por eso el escrito empieza y termina con las frases iniciales y finales de *The Treasure Island* de Robert L. Stevenson como detalle meta-referencial. A diferencia de *Tristes Tropiques*, una obra literaria, *Stultifera* era una monografía para una oposición, para un examen de mi vida profesional. ¿Porque no construir la monografía mediante la deconstrucción de su carpintería tradicional? Opté por escoger, para presentar los resultados puramente científicos de un estudio sobre las relaciones entre la ciudad de Barcelona, su clase política y la locura, una combinación entre la estructura de una ópera —la *Tetralogía* de Richard Wag-

ner—, y la de una película —*Lola Montes* (1954) de Max Ophuls. Ambas tenían una vocación «total». Se trataba de evocar, a partir de la gestión de la locura, la historia de la ciudad de Barcelona y a través de la arquitectura narrativa de *Lola Montes*, un espectáculo de circo, situar al autor en la posición del Director de pista que va dando entrada a cada una de las jornadas en que se distribuye la historia. Mi intención era que la escritora envolviese al lector mediante la evocación de sensaciones y emociones, jugando con asociaciones libres, pastiches literarios, letras de canciones, o mediante artificios narrativos recuperados de lo visual, como planos en un guion cinematográfico:

Por la tarde, los administradores se reúnen en Junta en la bellísima sala del ala Oeste, cuyos ventanales miran al Sur, bajo el primoroso techo cerámico. Los canónigos de hábito, los concejales con terno. Despachan, como de costumbre, una veintena de asuntos menores. Antes de despedirse, fuman un último cigarrillo y contemplan de pie, junto a la ventana, la avenida con las torres de la Sagrada Familia al fondo. Un farolero de caminar pausado enciende con su mechero las luces de gas. La calle toma un color macilento. Comentan algo inquietos los acontecimientos del día anterior, la sublevación del Ejército de África. Es el sábado 18 de julio de 1936. En la *Pre-fectura de Governació* de la calle Claris, Escofet, Guarner, Companys y Tarradellas recuentan sus efectivos. García Oliver y Ascaso los suyos. En el cuartel de Artillería de San Andrés, los sediciosos hacen sus últimas previsiones. Los Administradores bajan la escalinata. Bajo el vestíbulo esperan los coches. Una paloma blanca revolotea buscando la salida. Se despiden. Los autos se pierden en la ciudad. Negras tormentas agitan los aires. Nubes oscuras nos impiden ver. Cae la noche.

Del «senti-miento». A modo de epílogo

El psicoterapeuta y antropólogo, Pedro Cantero (2008), escribió una etnografía, de una extremada sensibilidad literaria, sobre las gentes del Andévalo en Andalucía. Su objetivo era expresar los «senti-mientos» y eso solo puede hacerse con exquisitos juegos literarios. Itxaso Martin Zapirain escribió primero una novela sobre el silencio en torno a su abuela internada en el manicomio de Santa Agueda en Guipúzcoa, a la que siguió su tesis (2015) en la que representa el silencio mediante páginas en blanco y utiliza caligramas para expresar las sensaciones vividas durante la realización de la misma. Ilaria Cover (2015) construye su tesis sobre las mujeres internadas en el psiquiátrico de Alejandría en Egipto, a partir de la metáfora de sus respectivos viajes iniciáticos y mediante el relato gráfico contenido en los dibujos con que las pacientes explican sus sensaciones en la institución.

Con Pedro, Itxaso e Ilaria compartimos sentimientos y emociones, creo que comunes, al escribir nuestras etnografías. Somos conscientes de que, por determinadas circunstancias, nos es posible ir más allá de los límites de la etnografía clásica. El *Adieu voyages, adieu sauvages!* de Lévi-Strauss correspondía al desencanto de un imaginario pero que, a finales de los sesenta, podía llevar a un adolescente a convertirse en antropólogo. La elegancia literaria de Malinowski, como la de Joseph Conrad, el realismo etnográfico de Balzac o de Flaubert y el naturalismo etnográfico de Tucídides, Zola o Leopoldo Alas son aun modelos para la escritura etnográfica. Pero son lenguajes que ya no pueden ser ajenos al registro fonográfico, cinematográfico o videográfico. *Die Sinfonie der Grosstadt* (Ruttman, 1927) y *Chelovek s kino apparition* (Vertov, 1929) eran el punto de partida de la etno cinematografía a partir de relatos basados, exclusi-



Vista de la explotación agrícola del Institut de la Santa Creu, Arxiu històric, Jaume Ribera, 1920-1930.

vamente, en el lenguaje visual y en las que la reflexividad era absolutamente explícita en Vertov, con la cámara que filma a otra cámara que también rueda; e implícita en Ele Ruttman encerrado con el montador ante la mesa de edición. Eran dos posibilidades de narrativa de ruptura que el mundo de la antropología académica contemplaba con indiferencia. Aunque Rivers en las *Notes & Queries* de 1913 invocaba la posibilidad de fotografiar o rodar ese material no se consideraba expresivo en sí mismo.

La mirada displicente de la academia sobre el cine en los veinte del siglo pasado ya no es posible hoy. Ahora es inevitable, los límites entre la etnografía, la fonografía, la fotografía o las distintas posibilidades técnicas de las *motion pictures* son tan tenues que nos obligan a subvertir los lenguajes narrativos y los formatos clásicos (Comelles, 2012). A cambio, ganamos en expresividad, tratamos de expresar las emociones de nuestros informantes, de nuestros observados y no rechazamos la posibilidad de incorporar las nuestras propias, por nuestra posición comprometida, y porque la evidencia de nuestro compromiso político, social, artístico, personal se convierte en indispensable para reconstruir en cada caso y en cada circunstancia, los límites del documento.

Epílogo

En todos los temas que he trabajado he encontrado tesoros. No el del capitán Flint en una cueva de una isla desierta, sino en la *observation flottante* del mundo que me rodea, en conversaciones informales, en estanterías donde el libro o el documento viene a tu mano y, abriéndolo, tu cara se ilumina y gritas de gozo. Seguramente esto no tiene nada de extraordinario. Decía Kafka, en su diario, que los países pequeños tendemos a examinar muy a fondo ciertas problemáticas. No le desmentiré. La paradoja es que hoy el mundo entero es local, pequeño. Los *social networks* son hoy lenguaje popular y las *local level politics* hacen referencia a relaciones entre continentes. No añoro el pasado. Lamento que, por mi edad y el paso vertiginoso de mis días, voy a perderme maravillas que ya no podré descubrir. Pero añoro cómo las limitaciones de antaño nos obligaban a ser libres.

*Pour pays tout l'univers, et pour loi ta volonté!
Et surtout, la chose enivrante:
la liberté! la liberté! ».*
(MEILHAC & HALÉVY, *Carmen*, Acto II)

Los límites entre la etnografía, la fonografía, la fotografía o las distintas posibilidades técnicas de las *motion pictures* son tan tenues que nos obligan a subvertir los lenguajes narrativos y los formatos clásicos

Añoro cómo las limitaciones de antaño nos obligaban a ser libres

Bibliografía

- Alegre-Agís, E., & Riccò, I. (2017). Contribuciones literarias, biográficas y auto-etnográficas a la antropología médica en España: El caso catalán. *Salud Colectiva*, 13(2), 279–293. <https://doi.org/10.18294/sc.2017.1203>
- Allué, M. (1996). *Perder la Piel*. Barcelona: Seix-Barral.
- Allué, M. (2013). *El paciente inquieto. Los servicios de atención médica y la ciudadanía*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Almagor, E., & Skinner, J. (2013a). *Ancient Ethnography. New Approaches*. London: Bloomsbury Academic.
- Almagor, E., & Skinner, J. E. (2013b). Introduction. In E. Almagor & J. Skinner (Eds.), *Ancient Ethnography. New approaches* (pp. 1–22). London: Bloomsbury Academic.
- Álvarez Roldán, A. (1992). *La formación del proceso etnográfico de investigación en la tradición británica de Tylor a Malinowski. Notes and Queries*. Tesis de Doctorado. Madrid Universidad Complutense de Madrid.
- Anon. (1756). *Cartas edificantes y curiosas escritas de las Misiones extranjeras de Levante por algunos misioneros de la Compañía de Jesús, traducidas del francés por el Padre... de la misma Compañía. Tomo Cuarto*. Madrid: En la Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición.
- Baloste-Fouletier, I. (1973). *Chronique de l'ordre asilaire*. París: F. Maspero.
- Barley, N. (1989). *El antropólogo inocente: notas desde una choza de barro*. Barcelona: Anagrama.
- British Association for the Advancement of Science. (1874). *Notes and Queries on Anthropology, for the Use of Travellers and Residents in Uncivilised Lands*. Londres.
- Bugallo, M., Corcés, V., Doria, L., García González, J., González de Chaves, M., Lamas, S., ... Sáez-Buenaventura, C. (1978). *Conflictos y lucha psiquiátrica en España*. Madrid: Dédalo ediciones.
- Cantero, P. (2008). *Del senti-miento*. Tesis de Doctorado. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide.
- Casco-Solis, J. (2001). Las topografías medicas: revisión y cronología. *Asclepio*, 53(1), 213–244.
- Caudill, W. A. (1958). *The psychiatric hospital as a small society*. Cambridge, MA: Published for the Commonwealth Fund by Harvard University Press.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Clifford, J., Marcus, G. E., & Fontán del Junco, M. (1995). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. (J. Clifford & G. E. Marcus, Eds.), *A School of American Research advanced seminar* (Vol. 28). University of California Press.
- Clyde Mitchell, J. (1969). *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester: Manchester University Press.
- Comelles, J. M. (1979). *Groupes informels, coalitions et factions dans un hôpital psychiatrique*. 4 vols. (C. Veil, dir.) Thèse de Doctorat de 3ème cycle. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Comelles, J. M. (1980). Ideología asistencial y práctica económica. In *I Congreso Español de Antropología. Actas vol 1* (pp. 337–401). Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Comelles, J. M. (1989). Ve no sé dónde, trae no sé qué. Algunas reflexiones sobre el trabajo de campo en Antropología de la Salud. *Arxius d'Etnografia de Catalunya*, 7, 205–235.
- Comelles, J. M. (1998). From Ethnography to Clinical practice in the Construction of the contemporary State. In C. J. Greenhouse (Ed.), *Democracy and eEthnography: Constructing identities in multicultural liberal States* (pp. 233–253). Albany: State University of New York Press.
- Comelles, J. M. (2000a). Tecnología, cultura y sociabilidad. Los límites culturales del hospital contemporáneo. In E. Perdiguero & J. M. Comelles (Eds.), *Medicina y cultura. Estudios entre la Antropología y la Medicina* (pp. 305–351). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Comelles, J. M. (2000b). The role of local knowledge in medical practice: a trans-historical perspective. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 24(1), 41–75.
- Comelles, J. M. (2002). Antropología i salut. Etnografia, compromís i activisme. *Revista D'etnologia de Catalunya*, (20), 92–105.

- Comelles, J. M. (2002). Medicine, magic and religion in a hospital ward: An anthropologist as patient. *AM Revista della Società Italiana di Antropologia*, 13–14, 259–288.
- Comelles, J. M. (2002). Medicine, magic and Religion in a Hospital Ward. An Anthropologist as patient. *AM Revista della Società Italiana di Antropologia*, 13–14, 259–288.
- Comelles, J. M. (2006). *Stultifera Navis. La locura el poder y la ciudad*. Lleida: Milenio.
- Comelles, J. M. (2012). Rocieros i bojos. De l'etnografia a la cinematografia. In J. Contreras, J. J. Pujadas, & J. Roca (Eds.), *Pels camins de l'etnografia. Un homenatge a Joan Prat* (p. 364–368). Tarragona: Publicacions URV.
- Comelles, J. M. (2016). From Superstition to Folk medicine. The transition from a Religious to a Medical concept. *Medicine Anthropology Theory*, 3(2), 269–305.
- Comelles, J. M., & Martínez-Hernández, A. (1993). *Enfermedad, cultura y sociedad. Un ensayo sobre las relaciones entre la antropología social y la medicina*. Madrid: EUEDEMA.
- Comelles, J. M., & Perdiguer-Gil, E. (2014). El folklore médico en la nueva agenda de la antropología médica y de la historia de la medicina. In E. Perdiguer-Gil & T. Uribe Oyarbide (Eds.), *Antropología médica en la Europa meridional 30 años de debate sobre pluralismo asistencial* (pp. 11–51). Tarragona: Publicacions URV.
- Comelles, J. M., Perdiguer, E., & Martínez-Hernández, A. (2012). Topografías: do folclore à antropologia médica na Espanha. In F. Saillant & S. Genest (Eds.), *Antropología Médica: anco-ragens locais, desafios globais* (pp. 177–200). Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- Copans, J., & Jamin, J. (1978). *Aux origines de l'Anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*. Paris: Le Sycomore.
- Coste, J. (2002). *La littérature des "Erreurs populaires": une ethnographie médicale à l'époque moderne*. Paris: Honoré Champion.
- Cover, I. (2015). *Open Walls. The Experience of Psychiatric Institutionalization through Egyptian Women's Drawings*. (A. Martínez-Hernández & S. M. DiGiacomo, dirs.) Tesis de doctorado. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- Csordas, T. J. (1994). *Embodiment and experience the existential ground of culture and self*. *Cambridge studies in medical anthropology*. Cambridge University Press.
- Dawson, C. (1980). *Mission to Asia*. University of Toronto Press in association with the Medieval Academy of America.
- Delacroix, M. S., & Françoisprimo, J. (1956). *Histoire Universelle des missions Catholiques: Vol 1 Les Missions des origines au XVIe siècle*. Paris-Monaco: Librairie Gründ- Editions de l'Acanthe.
- Delacroix, M. S., & Françoisprimo, J. (1957). *Histoire Universelle des Missions Catholiques, 2. Les missions modernes*. Paris: Librairie Gründ.
- Dench, E. (2013). The scope of Ancient ethnography. In E. Almagor & J. E. Skinner (Eds.), *Ancient Ethnography. New Approaches* (pp. 257–267). London: Bloomsbury Academic.
- Diasio, N. (1999). *La science impure: anthropologie et médecine en France, Grande-Bretagne, Italie, Pays-Bas*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DiGiacomo, S. M. (1987). Biomedicine as a cultural system. An Anthropologist in the Kingdom of the Sick. In H. A. Baer (Ed.), *Encounters with Biomedicine. Case Studies in Medical Anthropology* (pp. 317–346). New York: Gordon and Breach Science Publishers.
- Duchet, M. (1971). *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris: Flammarion.
- Dumont, J. P. (1978). *The headman and I: Ambiguity and ambivalence in the fieldworking experience*. Austin: University of Texas Press.
- Elsner, J., & Rubiés, J. P. (1999). *Voyages and visions: towards a cultural history of travel*. Reaktion Books.
- Engels, F. (1952). *The Condition of the Working-class in England in 1844: With a Pref. Written in 1892. Translated by Florence Kelley Wischnewetzky. Reprinted 1952 with the dedication written by Engels in English in 1845*. Allen and Unwin.
- Favret-Saada, J. (1979). *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- Finke, L. L. (1795). *Versuch einer allgemeinen medicinisch-praktischen Geographie, worin der historische Theil der einheimischen Völker und Staaten Arzeneykunde vorgetragen wird, 3vols*. Leipzig: in der Weidmannschen Buchhandlung.

- Frank, A. W. (1991). *At the will of the body. Reflections on Illness*. New York: Houghton Mifflin Company.
- Galè. (2014). *Tres tractats sobre l'art de la medicina: Exhortació a la medicina; Sobre la millor doctrina; Sobre les escoles: consells als que s'inicien*. Tarragona: Publicacions URV
- Galeno. (1997). *Sobre la localización de las enfermedades. Edición de De locis affectis, con introducción de Luis García Ballester*. Madrid: Editorial Gredos.
- García Ballester, L. (1995). *Artifex factivus sanitatis: health and medical care in medieval Latin Galenism*. In D. G. Bates (Ed.), *Knowledge and the Scholarly Medical Traditions*. (pp. 127–150). Cambridge: Cambridge University Press.
- García González, J. (1979). *Psiquiatría y cambio social. Análisis socio histórico del fracaso de la reforma de la asistencia psiquiátrica en la España de Franco: el caso del Hospital Psiquiátrico de Oviedo (1962-1972)*. Tesis de doctorado. Granada: Universidad de Granada.
- Geertz, C. (1985). *The interpretation of cultures*. Basic Books.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Gérando, J. M. de. (1978). *Considérations sur les diverses methodes a suivre dans l'observation des peuples sauvages*. En Copans, Jean; Jamin, Jean (Comps.),. In J. Copans & J. Jamin (Eds.), *Aux origines de l'Anthropologie Française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII* (pp. 127–170). Paris: Le Sycomore.
- Goffman, E. (1961). *Asylums: Essays in the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Garden City: Doubleday.
- Goffman, E. (1987). *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González de Chaves, M. (1980). *La Transformación de la asistencia psiquiátrica*. Madrid: Mayoría.
- Greenwood, D. J. (1984). *The Taming of Evolution: the Persistence of Non-evolutionary views in the Study of Humans*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hartog, F. (1980). *Le miroir d'Herodote. Essai sur la representation de l'autre*. Paris: Gallimard.
- Hartog, F. (2014). *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard.
- Hayes, E. N., & Hayes, T. (1970). *Claude Lévi-Strauss: the anthropologist as hero*. M.I.T. Press.
- Hervé, G. (1913). *Le premières armes de François Péron*. *Revue Anthropologique*, 23, 6–24.
- Hipócrates. (1986). *Sobre los aires aguas y lugares*. In J. A. López-Férez (Ed.), *Tratados hipocráticos, II* (pp. 39–88). Madrid: Gredos.
- Hipócrates. (1983). *Tratados Hipocráticos, I. Juramento. Ley. Sobre la ciencia médica. Sobre la medicina antigua. Sobre el médico. Sobre la decencia. Afotidsmos. Preceptos. El pronóstico. Sobre la dieta en las enfermedades agudas. Sobre la enfermedad sagrada*. Edición de Carlos Garcia Gual. Madrid: Gredos.
- Hipócrates. (1986). *Tratados Hipocráticos, II: sobre los aires, aguas y lugares. Sobre los Humores. Sobre los flatos. Prediccione I. Predicciones II. Prenociones de Cos*. Edición de J.A López Férez y E. García Novo. Madrid: Gredos.
- Hipócrates. (1989). *Tratados hipocráticos V. Epidemias. Introducción y edición de E. García Novo. Tratados Hipocráticos V: Epidemias*. Madrid: Gredos.
- Homero. (1995). *Odisea*. Barcelona: Planeta Agostini- Gredos.
- Irigoyen Rascón, F. (1974). *Cerocahui, una comunidad en la tarahumara*. México: UNAM.
- Isidoro de Sevilla. (1993). *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Jarry, E. (1956). *La Querelle des rites*. In M. S. Delacroix & J.. Françoisprimo (Eds.), *Histoire Universelle des missions catholiques, Vol 2. Les missions modernes* (pp. 337–353). Paris: Librairie Grund.
- Jin Kim, H. (2013). *The invention of the "Barbarian" in the Sixth-Century BC Ionia*. In E. Almagor & J. E. Skinner (Eds.), *Ancient Ethnography. New approaches* (pp. 25–48). London: Bloomsbury Academic.
- Kleinman, A. (1988). *The illness narratives: Suffering, healing, and the human condition*. New York: Basic Books.
- Kuczynski-Godard, M. (1944). *La Vida en la Amazonía peruana. Observaciones de un médico*. (primera edición: Lima, 1944). (2nd ed., Vol. 15). Lima: Fondo Editorial de la UNMSM Librería Internacional del Perú.

- Laín Entralgo, P., & Entralgo, P. L. (1950). *La historia clínica: historia y teoría del relato patográfico*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Larner, J. (2001). *Marco Polo y el descubrimiento del Mundo* (First Edit). Barcelona: Paidós.
- Larrea, C. (1997). *La cultura de los olores. Una aproximación a la antropología de los sentidos*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Ledesma-Pascual, A. (2011). *Realidad histórica y metáfora política en Tucídides: la descripción de la "peste" en "La Guerra del Peloponeso."* Universidad Complutense de Madrid.
- Leiris, M. (1934). *L'Afrique fantôme. De Dakar a Djibouti*. Paris: Gallimard.
- Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- Llobera, J. R. (1996). *El Dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*. Barcelona: Anagrama.
- López Bárcena, J. J., González de Cossío Ortiz, M. G., & Velasco Martínez, M. (2004). Servicio Social de Medicina en México. Factibilidad del cumplimiento académico en el área rural. *Rev Fac Med UNAM*, 47(5), 181–186.
- Lorrain, F. (1975). *Réseaux sociaux et classifications sociales: essai sur l'algèbre et la géométrie des structures sociales*. Paris: Hermann.
- Lutz, C., & White, G. M. (1986). The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15, 405–436.
- Majastre, J. O. (1972). *L'introduction du changement dans un hôpital psychiatrique public, Maspéro, Paris 1972.* Paris: Maspéro.
- Malinowski, B. (1932). *Argonauts of Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London- New York: George Routledge & Sons, E. P. Dutton & CO.
- Malinowski, B. (1963). *Estudios de psicología primitiva. El complejo de Edipo*. Buenos Aires: Paidós.
- Malinowski, B. (1989). *Diario de Campo en Melanesia*. Madrid: Júcar Universidad.
- Mallart-Guimerà, L. (1993). *Sóc fill dels Evuzok. La vida d'un antropòleg al Camerun*. Barcelona: La Campana.
- Marcus, G. E., & Fischer, M. J. (1986). *Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marsé, J. (1976). *Si te dicen que caí*. Barcelona: Seix Barral.
- Martín Zapirain, I. (2012). *Ni, Vera*. Donosti: Elkarlanean
- Martín Zapirain, I. (2015). *Eromena, Azpimemoria eta isiltasuna (K) Idtzen*. (M. L. Esteban, dir.) Tesis de doctorado. Donosti:UPV/EHU.
- Martínez-Hernández, A., Orobítz, G., & Comelles, Josep M. (2000). Antropología y psiquiatría. Una genealogía sobre la cultura, el saber y la alteridad. In E. González & J. M. Comelles (Eds.), *Psiquiatría transcultural* (pp. 117–243). Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Martino, E. de. (1958). Crisi della presenza e reintegrazione religiosa. *Nuovi Argomenti*, (30), 17–38.
- Martino, E. de. (1961). *La terra del Rimorso*. Milano: Il Saggiatore.
- Maynard, K., & Cahnmann-Taylor, M. (2010). Anthropology at the edge of words: Where poetry and ethnography meet. *Anthropology and Humanism*, 35(1), 2–19.
- Menendez, E. L. (1977). Nuevos» objetos de estudio en la Antropología Social. In *Actas de la XV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. Tomo III* (pp. 75–82). México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Miller, G. (1962). "Airs, Waters, and Places" in History. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 17(1), 129–140.
- Momigliano, A. (2000). *La Sabiduría de Los Bárbaros: Los Límites de la Helenización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Murphy, R. (1987). *The body silent*. New York: WW Norton.
- Novella, E. (2015). La educación para la salud mental y la crisis de la psiquiatría franquista. In *XXVI Escuela de Salud Pública de Menorca, Mahón, Septiembre de 2015*. Maó.
- Oliu Pages, L. (1880). *Estudio topográfico-médico de San Feliu de Guíxols Leopoldo Oliu Pagès. 1880*. Museu d'Historia de Sant Feliu de Guixols (Manuscrito).
- Pares y Franqués, J. (1998). Catástrofe morboso de las minas mercuriales de la Villa de Alma-

- dén del Azogue (1778). Edición de Alfredo Menéndez Navarro. (A. Menéndez-Navarro, Ed.). Cuenca: Universidad Castilla-La Mancha.
- Parets, M. (1989). *Dietari d'un any de pesta. Edicio i estudi de James S. Amelang i Xavier Torres*. Vic: Eumo.
 - Pels, P. (1997). The Anthropology of Colonialism. Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology*, 26(1), 163–183.
 - Perdiguero, E., & Comelles, J. M. (2014). Medicina popular, compromiso profesional y educación sanitaria en España. *Scripta Ethnologica*, XXXVI, 7–40.
 - Peron, F. (1978). Observations sur l'anthropologie ou l'histoire naturelle de l'homme. In J. Copans & J. Jamin (Eds.), *Aux origines de l'Anthropologie Française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*. (pp. 23–70). Paris: Le Sycomore.
 - Péron, F. (1807). *Voyage de découverte aux Terres Australes*. Paris: De l'imprimerie Impériale.
 - Pinel, P. (1803). *Nosografía filosófica o Aplicación del método analítico á la medicina. Traducido por Luis Guarnerio y Allavena*. Madrid: Imprenta Real.
 - Pitirè, G. (1896). *Medicina popolare siciliana*. Torino: C. Clausen.
 - Pitt-Rivers, J. (1971). *Tres ensayos de Antropología estructural: Contexto y modelo; La ley de la hospitalidad; Derecho de asilo y hospitalidad sexual en el*. Barcelona: Anagrama.
 - Polibio. (1981a). *Historias. Libros I-IV*. Madrid: Editorial Gredos.
 - Polibio. (1981b). *Historias. Libros V-XV*. Madrid: Editorial Gredos.
 - Prats, L. (1996). *La Catalunya rancia. Les condicions de vida materials de les classes populars a la Catalunya de la Restauració segons les topografies mèdiques*. Barcelona: Alta-fula.
 - Rabinow, P. (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Jucar Universidad.
 - Reed-Danahay, D. (1997). *Auto/ethnography: Rewriting the Self and the Social*. London: Bloomsbury Academic.
 - Reynoso, C. (ed. (1991). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México D.F.: Gedisa.
 - Rivers, W. H. R. (1920). *Instinct and the Unconscious: A Contribution to a Biological Theory of the Psycho-neuroses*. Cambridge at the University Press press.
 - Rosen, G., Finke, L., & Rosen, G. (1946). Leonhard Ludwig Finke, On the Different Kinds of Geographies, and Chiefly on Medical Topographies, and How to Compose Them. Translated from the German with an Introduction, *Bulletin of the History of Medicine*, 20 (1946) p.527. *Bulletin of the History of Medicine*, 20(1), 527–538.
 - Rubel, A. J. (1990). Compulsory Medical Service and Primary Health Care: A Mexican Case Study. In J. Coreil & J. Mull (Eds.), *Anthropology and primary health care* (pp. 137–153). Boulder, Co.: Westview Press.
 - Rubiés, J. (2005). The Concept of cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation : between Idolatry and Civilization. *Archivum Historicum Societati Iesu*, 74, 237–280.
 - Rubies, J.-P. (1995). Christianity and civilization. in Sixteenth Century Ethnological Discourse. In H. Bugge & J.-P. Rubies (Eds.), *Shifting Cultures: Interaction and Discourse in the Expansion of Europe* (pp. 35–60). Münster: Lit Verlag. Periplus Parerga, Band 4.
 - Rubies, J.-P. (2011). The Concept of Gentile Civilization in Missionary Discourse and its European Reception. In A. M. and I. Ž. Charlotte de Castelnaud, Marie-Lucie Copete (Ed.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVIe-XVIIIe siècles* (pp. 311–350). Madrid: Casa de Velázquez.
 - Rubiés, J.-P. (2006). Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry. *Journal of the History of Ideas*, 67(4), 571–596
 - Sahagún, F. B. de. (1992). *Historia General de las Cosas de Nueva España escrita por...* México: Editorial Porrúa.
 - Scheper- Hughes, N. (1992). *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
 - Scheper-Hughes, N., & Lock, M. M. (1987). The Mindful Body: A prolegomenon to future work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1(1), 6–41. Retrieved from <http://www.jstor.org/pss/648769>
 - Skinner, J. E. (2012). *The Invention of Greek Ethnography The Invention of Greek Ethnography : From Homer to Herodotus*. Oxford University Press.

- Slobodin, R. (1978). *W. H. R. Rivers, Pioneer, Anthropologist, Psychiatrist of the Ghost Road*. Guernsey, Channel Islands: The Guernsey Press Company Limited.
- Smith, H. L. (1958). Two lines of authority: The hospital's dilemma. In E. Garty Jaco (Ed.), *Patients, physicians, and illness* (Garty Jac, pp. 468–77). New York: The Free Press.
- Stanton, A. H., & Schwartz, M. S. (1954). *The mental hospital: a study of institutional participation in psychiatric illness and treatment*. Basic Books. Retrieved from <https://books.google.com/books?id=mr1rAAAAMAAJ&pgis=1>
- Stocking, G. W. (1968). *Race, culture, and evolution: essays in the history of anthropology: with a new preface*. Chicago: University of Chicago press.
- Stocking, G. W. (1983). The Ethnographer's Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In G. W. Stocking (Ed.), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork* (pp. 70–120). Madison: The University of Wisconsin Press.
- Stocking, G. W. (1986). Anthropology and the Science of the Irrational. Malinoswski's Encounter with Freudian Psychoanalysis. In G. W. Stocking (Ed.), *Malinoeski, Rivers, Benedict and Others. essays on Culture and Personality* (pp. 13–49). Madison: The University of Wisconsin Press.
- Stocking, G. W. (1989). The ethnographic sensibility of the 1920s and the dualism of the anthropological tradition. In G. W. Stocking (Ed.), *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility* (pp. 208–276). Madison: The University of Wisconsin Press.
- Stocking, G. W. (1991). *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Stocking, G. W. (1995). *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*. London: The Athlone Press.
- Stocking, G. W. (1996). *Volkgeist as method and ethic. Essays on Boasian ethnography and the German anthropological tradition*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Sugranyes de Franch, R. (1956). Raymond Lulle, ses idées missionnaires. In M. S. Delacroix & J. Françoisprimo (Eds.), *Histoire Universelle des Missions Catholiques, vol1 Les missions des origines au XVI siècle*. (pp. 207–222). Paris- Monaco: Librairie Grund- Editions de l'Acante.
- Swartz, M. (1972). *Local-level Politics: Social and Cultural Perspectives*. Aldine.
- Taussig, M. T. (1991). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. University of Chicago Press.
- Terradas, I. (1985). La història de les estructures i la història de al vida. In Moll, Isabel (ed.) *Vida quotidiana dins la perspectiva històrica* (pp. 3–30). Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Balearics.
- Tomas de Aquino. (1955). *Suma Teològica, tomo IX*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Tucídes. (1994). *Historia de la Guerra del Peloponeso. Edición de Francisco Romero Ruiz*. Madrid: Cátedra.
- Turner, V. W. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine.
- Urteaga, L. (1980). Miseria, miasmas y microbios. Las topografías médicas y el estudio del medio ambiente en el siglo XIX. *Geo Crítica*, 5(29), 1-40.
- Vermeulen, H. (2008). *Early History of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment. Anthropological Discourse in Europe and Asia, 1710-1808*. Leiden.
- Vidich, A. J., Bnesman, J., & Stein, M. R. (1964). *Reflections on Community Studies*. New York: John Wiley & Sons Canada, Limited.
- Whitman, J. (1984). From Philology to Anthropology in Mid-Nineteenth-Century Germany. In C. Stock (Ed.), *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology* (pp. 214–229). Madison: The University of Wisconsin Press.