

*Sobre Antropología y antropólogos españoles**

POR
C. LISÓN TOLOSANA

Es un honor para mí, señoras y señores, haber sido invitado a pronunciar la primera *Conferencia Robert Hertz* en el marco de esta asociación antropológica que a tan ilustres predecesores cuenta en su haber; me abruma ciertamente el espíritu del lugar y la presencia invisible del genio. Y también su pervivencia actual en este auditorio con figuras que tan poderosamente han marcado la antropología social dondequiera que se enseñe. Me ha animado, por otra parte, a aceptar el honor, primero la benevolencia de ustedes y después la ocasión que se me ofrece de poder agradecer ritualmente, y precisamente en este recinto, el favor y ayuda generosamente prestados por un grupo de distinguidos antropólogos franceses cuando hace ya años intenté iniciar la difícil andadura antropológica en Madrid. Quiero recordar con nostalgia y con emoción la agradable presencia, alocuciones, sugerencias y apoyo moral que en la Casa de Velázquez —escenario al que mucho debe la Antropología hispana— recibí de los profesores Cuisenier, Chiva, Izard, Wachtel, Ravis-Giordani, Heritier, etc. A ellos y a todos los que posteriormente nos han visitado y enseñado, a los que han elegido España como área de estudio y a los que, como la profesora Fribourg, nos hicieron parte y centro de programas Erasmus, quiero simplemente decirles, gracias, muchísimas gracias. Mi deseo es no sólo continuar sino estrechar aún más los lazos con ustedes incrementando los intercambios y encuentros de forma que podamos nosotros fertilizar nuestro discurso con las aportaciones e innovaciones antropológicas francesas y ustedes conocer lo que se está logrando en España cuya Antropología comienza a hacerse un sitio propio en el conjunto académico internacional. A este fin van dirigidas las palabras que inicio a continuación.

I

Aunque siempre hay un cierto grado de selección imprecisa tomo en esta conferencia como punto razonable de despegue de la Antropología social en España la

* Conferencia pronunciada el 7 de mayo de 1993 en París en *L'Association pour la recherche en anthropologie sociale*.

fecha de 1965. En este año C. Esteva inauguró en Madrid la *Escuela de Estudios Antropológicos* en el ámbito y bajo la financiación del *Instituto de Cultura Hispánica*. En este Centro y por primera vez, se imparten, entre otras disciplinas afines, una *Introducción a la Antropología social*, una *Antropología social de la Península Ibérica*, *Métodos y Técnicas de Investigación Antropológica* y *Trabajo de Campo*; esta última división del programa llevaba como complemento necesario unas «prácticas de campo» que se realizaron en escenarios rurales. Dada la naturaleza de la Institución patrocinadora el fin del Centro era «preparar especialistas en Antropología Física y Cultural» orientados «hacia los países de Hispanoamérica»; las aulas estaban abiertas a alumnos (siempre que fueran licenciados) y profesores españoles e hispanoamericanos. Esta Escuela fue la cantera inicial de antropólogos hispanos pues varios de sus primeros alumnos ocupan hoy puestos docentes en diferentes Universidades o dirigen Museos. La semilla así plantada no sólo dio fruto sino que se multiplicó de manera sorprendente; veinte años más tarde, en 1985 y por dar un ejemplo, habían sido publicados 774 artículos de carácter antropológico y 152 libros (introducciones, *readings*, Actas de Congresos y monografías) según un cómputo indicativo aproximado.¹ Además habían tenido lugar en esas mismas fechas 28 reuniones, al menos, (Congresos, Jornadas, Coloquios y *Symposia*) de carácter internacional, nacional o sectorial, se habían fundado media docena de revistas especializadas y se enseñaba Antropología social en forma institucionalizada, mayor o menor, en virtualmente todas Universidades del país.

Hoy, 28 años más tarde, enseñan Antropología más de 200 profesores de todos los grados, se publica una docena de Revistas netamente antropológico-etnográficas y coexisten ocho asociaciones profesionales, todas ellas, significativamente, de marcada adscripción geográfica, no temática como es el caso en la Antropología inglesa. Esta razón geográfica, coherente y favorecida por la estructura política autonómica, aparece en otra dimensión importante de la disciplina: virtualmente todos los que lo han hecho, han realizado trabajo de campo endogámico al menos una vez, esto es, en el área de donde proceden o están afincados. A esto se debe la preponderancia de estudios sobre identidad regional. No obstante esta voluminosa apropiación ecológico-local, ha comenzado ya a respirarse aires nuevos debido a una nueva sensibilidad temática que proviene de la juventud antropológica. Además se han desbordado también las fronteras nativas pues en la actualidad se están iniciando ensayos de trabajo de campo en la antigua Guinea española, en el Norte de África, en California, en Mozambique, en Perú, Méjico, Ecuador, Argentina, Portugal y Chicago.

Cierto que ha habido algo de amateur, de arrivismo y de silvestre, confuso y ajeno en tan rápida floración académica pero la decisión y profesionalidad de unos cuantos más las favorables condiciones externas político-estructurales y autonómicas dieron como resultado no sólo la institucionalización académica de la disciplina sino su paulatina consolidación científica. Como sobre los orígenes, condiciones estructurales, tendencias (más fantaseadas que reales), enfoques, teoría, status actual y objetivos alcanzados² por la disciplina se ha escrito en extensión evaluativa y con alegría misionera, he enfocado, para esta conferencia, el haber de la Antro-

pología hispana o el *state of the art* actual pero en relación al futuro, desde una dimensión más personal y concreta, desde los mismos actores, porque el individuo, no tengo duda, cuenta en la historia. Este convencimiento forma parte tanto de mi experiencia antropológica como de mi visión de la disciplina: historia, contexto múltiple y fuerza estructural son coordenadas insoslayables ciertamente y ejercen, en determinados momentos, su dureza imperativa y agobiante pero el individuo se tensa ante la circunstancia externa de su vivir, crea recursos, subjetiva la objetividad y con el brío de su personalidad impone su estilo, marchamo, modo y manera peculiares de ver y sopesar y colorea a veces con brochazos fuertemente indiosincráticos lo que escribe. He seleccionado la persona y obra de seis antropólogos españoles por razones distintas, como se verá, pero en todos ellos voy a resaltar aquello que me parece lo más característico, específico e individual de cada uno, su ideología, sensibilidad y sutileza, la apropiación personal de la teoría y praxis antropológicas, el revelador discurso íntimo y propio. Desde esta variación personal y geográfica, estimo, se podrá intentar otear mejor el posible horizonte futuro de la Antropología social hispana, pues cabe esperar que serán, en definitiva, los que dramatizan hoy la Antropología los que en principio marquen positiva o negativamente las líneas de desarrollo del futuro.

Comienzo por Ana Rivas, de formación madrileño-francesa, miembro de lo que podría llamarse la tercera generación de antropólogos, y que tiene, por tanto, poco pasado pero mucho futuro. Esta profesora en la Universidad Complutense de Madrid tiene en su haber un prolongado, callado y ubérrimo trabajo de campo: semana a semana y mes a mes ha investigado en Aragón y Cantabria por un período de 7 años. Repito: 7 años de convivencia diaria con aragoneses y santanderinos. Sus dos monografías³ testimonian la potencia y riqueza reveladora del detalle etnográfico que afluye en cada página y el omnipresente marco teórico que ha regido la investigación. Su objetivo inicial fue —repite el *pattern*— el análisis de los procesos de formación de la múltiple identidad colectiva, objetivada en la organización social y manifestada en las representaciones culturales. La elección de Aragón y Cantabria fue motivada por razones y fines comparativos: estas dos regiones presentan fuertes contrastes en cuanto a su constitución como unidades político-culturales. En la primera el modo de identidad regional fue resultado de un consenso social fundamentado en el pasado absolutamente específico y único desde una perspectiva monárquica y jurídico-institucional; en la segunda aflora un conflicto de identidades parciales fuertemente arraigadas en la ecología local que cuestiona la fabricación política de la identidad cántabra global. Rivas nos hace ver cómo y cuándo operan diferentes definiciones sociales de diferentes identidades colectivas: una proviene del discurso político de carácter nacionalista (generado en parte por nuestra Constitución) que intenta transmitir un mensaje de adscripción al ente nación y otra, segmentada, pero mucho más sentida y vivida, autóctona y propia que se opone al programa político, enraizada en unidades societarias como el *valle* o el *país* (en el sentido de *pays* francés) y que provoca una cierta inhibición e indiferencia hacia ideologías y sentimientos de ámbito regional.

Ambas monografías superabundan en etnografía concreta y precisa que pone de relieve la base primaria de la selección de marcadores de diferenciación, la mul-

tipicidad de estrategias y manipulación de las mismas y los procesos, siempre en activo, de significación y simbolización que establecen límites y fronteras. Termina su visión antropológica del problema subrayando los procesos de legitimación, institucionalización y reproducción de los plurales nosotros/ellos a través de significativos y tradicionales rituales colectivos. Sólo un extenso y meticuloso trabajo de campo puede aportar bases tan sólidas para la inferencia; sólo la comparación realza el sentido del contraste y de la especificidad y sólo el modo teórico subyacente puede aglutinar estas dos monografías, a primera vista diferentes, en un todo o *continuum* inseparable.

Pero no es esto, en realidad, lo que quiero hacer notar sobre Ana Rivas. Hay algo en ella que me parece más personal y más prometedor para el futuro de la disciplina. El setenario de años durante el que convivió en tiempos, espacios y problemas con zaragozanos y santanderinos le hizo observar y experimentar algo que no había aprendido en los libros: la intensidad y profundidad de los cambios a nivel de comportamiento, instituciones y valores en la sociedad española. Le preocupó la desarticulación de las redes tradicionales de sociabilidad pero a la vez le fascinó la innovación y la creatividad de nuevas formas y formulaciones de la convivencia, el destejer y nuevo tejer de la fábrica social, lo que le incitó a afrontar el problema del cambio social o, más abstractamente, la dialéctica entre la tradición y la modernidad. Y esta es su tarea investigadora actual. Reflexión personal que reviste características peculiares y que voy a reseñar. Parte en su análisis de la situación actual de consideraciones globales, macro-antropológicas, concretamente de la dialéctica de fuerzas antitéticas: de la expansión de una ciencia tecnológica y culturas universales por un lado, y la irrupción simultánea y contradictoria a primera vista, de nacionalismos e identidades, de prácticas tradicionales como artes de adivinación, medicinas alternativas y preocupaciones místico-ecológicas etc. etc. por otro. Estas oscilaciones de pensamiento invitan al antropólogo —nos intima— a aceptar el reto y revelar el *rationale* cultural que subyace a esas manifestaciones consideradas como un continuo proceso de reinterpretación y de posicionamiento ante los problemas actuales. Rivas lo cree descubrir en la sacralización de la problemática experiencia diaria que proviene de la oposición de dos tendencias: el discurso social dominante relativista que rechaza todo valor absoluto que condicione la libertad y la tendencia a absolutizar objetos, agencias y entidades que hasta ahora habían permanecido al margen de la esfera de lo sagrado. Libertad, igualdad, justicia, razón, nación, ciencia y técnica se revisten de una cualidad sagrada desvinculada de un anclaje anterior sobrehumano y trascendente pero definida ahora como immanente a valores y virtudes cívicas. La política y el Estado —categorías supremas— administran ahora los bienes simbólicos de la sociedad.

Pero precisamente cuando esto sucede a escala mundial descubre Ana Rivas en su trabajo de campo el rechazo *local*, humildemente lugareño y popular, pero agrio y fatalista que ha recogido en frases rudas y duras, extremas en pasión, reveladoras de suprema intensidad humana. Ante esta problemática actual la pregunta que se formula y sobre la que investiga en la actualidad, podría resumirse así: ¿la ritología y simbología políticas, la sacralización y legitimización que conllevan, están produciendo no sólo efectos de alienación y consecuencias enajenantes sino también

fenómenos de despolitización? Problema actual, apremiante y de futuro, radicalmente antropológico.

Paso a continuación, y en contraste, a Aurora González que después de un fugaz paso por el Camerún acumuló dudas sobre el rango comúnmente atribuido al trabajo de campo en nuestra disciplina. Su vocación personal inicial le llevó primero a las Ciencias exactas para, después de un breve contacto con la Filosofía, desembarcar en la Antropología, cautivada por la variabilidad de las culturas humanas. Al acercarse a ellas desde una dimensión conceptual y comparativa volvió a aflorar su previo interés por las matemáticas y por la lógica que, desde entonces, han presidido y privilegiado su quehacer antropológico. Su Antropología es neta, exclusivamente teórica⁴ lo que la singulariza en nuestra geografía académica en la cual, aunque no son raros los apuntes, ensayos o notas teóricas, no hay producción similar en volumen, altura y persistencia.⁵ A González Echevarría le fascinó desde su iniciación antropológica el tema de la brujería pero no encontró herramientas conceptuales suficientes para abordar el tema desde una vertiente comparativa dada la complejidad y posiciones teóricas diferentes desde las que se investigaba y describía. ¿Podía realmente explicar la Antropología? Este interrogativo punto de partida le llevó a seleccionar entre los objetivos de la Antropología uno muy concreto que ha hecho suyo: explicar la diversidad humana desde una perspectiva intercultural, contribuyendo así al desarrollo de una ciencia social pero de alcance global.

Su personal idea de Ciencia deriva de Kuhn y Feyerabend y, en conjunto, la filosofía subyacente a su Antropología, proviene del racionalismo crítico popperiano aunque critica su consecuente y concomitante metodología; prefiere, frente a aquella, los análisis de Lakatos en cuanto a la formación de conceptos teóricos en los programas de investigación. Aboga, además, por aquella concepción estructural de las teorías que posibilita y explica el modo y forma en que los procesos discursivos tratan de dar cuenta de aspectos problemáticos de la realidad en el momento de su formulación. Estas reflexiones metateóricas han sido acertadamente aplicadas por ella no sólo, como ya he indicado, al tema brujeil, sino también, y como resultado de las publicaciones de R. Needham y F. Hérítier, al del parentesco. ¿Tiene éste futuro teórico? En realidad lo que pretende González es algo más y más radical: servirse del parentesco para explorar el modo de articular la teoría antropológica con la teoría de la ciencia. Lo encuentra, primero, en el hecho de que tanto las teorías científicas como las terminologías de parentesco son modos de conceptualización susceptibles de tratamiento etnosemántico; y en segundo lugar, en la posibilidad de elaborar un método que diferencie la formulación de teorías científicas de la construcción de vocabularios terminológicos. En definitiva se trata de mostrar cómo la ciencia de la cultura puede proporcionar modelos para la comparación de metodologías científicas y a la vez para la comparación de teorías. En la actualidad y como futuro inmediato, está empeñada en la investigación sobre la supuesta universalidad de las concepciones del parentesco y su vinculación con las conceptualizaciones de la persona, tema este último que la aproxima aunque desde una vertiente original, a las preocupaciones actuales de la Antropología en España.

Teoría pero con investigación se combinan en la múltiple actividad académica de I. Moreno en Sevilla. Realizó trabajo de campo en un pueblo sevillano en el que investigó los niveles de articulación entre la forma de propiedad de la tierra, la estratificación y la división dual eran hermandades religioso-ceremoniales. Tema de pronunciado carácter local en el que se subrayan las condiciones materiales de los fenómenos culturales.⁶ En 1974 retoma el modelo explicativo para ahondar en la estructura, significado y funciones de hermandades y cofradías andaluzas⁷ y comienza, además, a interesarse por la historia del folklore andaluz y la situación, que ve como colonizada, de la Antropología hispana. Y por último y después de una breve estancia en El Ecuador, aborda también desde su personal visión, algunos problemas tanto epistemológicos como éticos de la Antropología, la posible superación de la aparente aporía universalismo/particularismo etc. base de su ensayo *Cultura y modos de producción*.

Pero no es sólo esto lo que realmente quiero realzar; tiene I. Moreno en su haber tanto la organización como la dirección de un Departamento, verdadero y excepcional motor de investigación regional antropológica, y no menos básico e importante, la posibilidad de canalización de fondos, como Presidente de la Comisión Asesora de Etnología (de la Consejería de Cultura en la Administración Autónoma) para la investigación antropológica. Ha puesto en marcha un equipo de investigación que dirige y coordina, que ha desarrollado, o está en proceso de desarrollo de variados proyectos de investigación. Uno de ellos gira en torno al problema de la identidad en sus múltiples variaciones: asociacionismo e identidad cultural, reproducción de identidades en contextos festivos, etnicidad andaluza y corrientes regionalistas y nacionalistas etc. Otro eje investigador gira en torno al campesinado, a las transformaciones socio-culturales del mundo rural andaluz y a la emigración andaluza, a través del cual se intenta enhebrar estrategias económicas domésticas, relaciones intrafamiliares, reestructuración del poder local, asociacionismo y simbolización. En 1992 ha vuelto a reaparecer el anterior interés por las formulaciones de la identidad y manifestaciones simbólico-ceremoniales andaluzas; ahora la investigación se centra en la conformación y transformación de las formas de identidad generadas por las culturas del trabajo y del género, tanto a nivel étnico como a nivel de frontera local (con Portugal, en el campo de Gibraltar y con los magrebíes, concretamente).⁸

Además y ensanchando el marco de actividades del Departamento, se ha establecido un programa de cooperación con el grupo francés GRAPPE para iniciar el estudio de la cultural política en ámbitos andaluces y franceses en un proyecto de carácter comparativo. El Departamento ha comenzado también la colaboración con el *Grupo Interdisciplinario Jebala* de las Universidades de Rabat y Tetuán y mantiene relaciones y programas Erasmus con grupos de investigación portugueses, italianos y belgas y contactos con Méjico (I. N. A. H.) y Ecuador (FLACSO). Algunas de las investigaciones señaladas han producido ya numerosas tesis doctorales e interesantes artículos y monografías. Con todo este telón de fondo puede esperarse un desarrollo realmente prometedor de la Antropología en Andalucía.

Otra trayectoria antropológica es la seguida por María J. Buxó estrechamente relacionada por su formación e interés con la Antropología norteamericana. Su

americanismo viene además marcado por su trabajo de campo realizado en áreas tan distantes y diferentes como Chinchero (Perú), Albuquerque y Las Vegas en Nuevo Méjico y en Quetzaltenango (Guatemala).⁹ Su personal experiencia del bilingüismo en Cataluña —es catalana— le hizo interesarse por este problema, pero no como era común hacia 1970, desde la Psicología y la Política, sino desde su naturaleza y dimensión cultural. ¿Cuándo y en función de qué se elige y usa una u otra lengua para comunicarse? Partiendo de la vinculación tricategorial lengua, cognición y cultura investigó esa elección-uso de la lengua entre kechuas y catalanes subrayando la variante movilidad social. Su personal experiencia como mujer favoreció el trabajo de campo con mujeres tanto kechuas como Kichés y ladinas que llevó a cabo en dos ámbitos diferenciados pero comparables y congruentes. Señaló, en el primero, el papel de la mujer en la cultura y su comportamiento lingüístico en situaciones de aculturación y cambio social; en el segundo, y como continuación, profundizó en la contribución específica de la mujer al proceso de modernización.¹⁰

Otro foco de atención ha sido el de la descripción semántica de la cultura chicana pero desde una perspectiva original. En sus análisis ha subrayado el cambio ocurrido en la construcción de esa identidad exiliada: mientras que en la década de los 70 la reivindicación étnica venía ligada al movimiento de clases, a partir de los 80 la elaboración de esa etnicidad viene vehiculada por un movimiento de revitalización en el que la producción cultural escrita desempeña un papel importante. A la constatación de esta dinámica debe su interés por la escritura de la mujer.¹¹ Finalmente, la lógica interna de estos temas le ha llevado a incorporar a la citada trilogía el desarrollo alcanzado por las denominadas Tecnologías Inteligentes; dicho de otra manera, M. J. Buxó está interesada hoy en el impacto de la Informática en la comunicación. Para poder tratar etnográficamente el tema ha diseñado un proyecto de investigación que se está implementando en la Carnegie Mellon University, Pittsburgh, desde 1990. Aunque ya han aparecido breves comunicaciones, el proyecto sigue su curso en la actualidad. Investigaciones como ésta, la cooperación teórico-técnica con otros Centros de prestigio reconocido y el esfuerzo por revitalizar técnica y métodos me hacen ver con optimismo el futuro de nuestra Antropología. Su misma actualidad la proyecta al futuro.

El *currículum* de J. A. Fernández de Rota rompe esquemas debido a su pluralidad; además de institucionalizar la enseñanza en Coruña¹² ha logrado combinar en un potente y sabroso cóctel antropológico su preparación filosófica con su entusiasta y variado trabajo de campo efectuado en Bruselas y en el Bierzo, en la ruralía gallega, en la vieja ciudad de Betanzos y en Estados Unidos donde actualmente estudia la tribu antropológica americana y su *output* etnográfico-teórico. Emigración, identidad fronteriza, campesinado tradicional y tiempo y espacio simbólico-rituales han sido los temas privilegiados por Fernández de Rota en su andadura campera que inició en 1977.

Dos coordenadas cosmológicas, espacio y tiempo, parecen haberle seducido. Con primor y finura de detalle arquitectónico-etnográfico evoca los usos de cada ámbito doméstico gallego, el cual a pesar de su ordinariez rural resulta estar poblado de significados íntimos y valores culturales, elevados, como señala Hertz, a la

categoría de lo sagrado. El espacio concentra además y ontologiza toda una variedad de tiempos: el espacio inferior de la casa con su devenir profano y cotidiano se diferencia del espacio superior e interior de arriba presidido por imágenes de santos y fotografías de antepasados donde se estanca un tiempo sin tiempo constituido por momentos intemporales donde se ama, se sufre y se muere.

A determinados espacios, argumenta Fernández de Rota, corresponden diversos niveles de temporalidad; la escala de tiempos que describe es sugerente: el tiempo estructural de las actividades sociales; el tiempo de la evocación de los tiempos pasados o de las memorias y amnesias colectivas, esto es, el de la historia efectiva cuya ontología rastrea con espíritu de historiador¹³ y el tiempo existencial o de coexistencia y diálogo. Este juego de tiempos es el que le permite atisbar, desde distintas situaciones hermenéuticas, la historia como pasado, como presente y como futuro.

La inherencia del tiempo al espacio rural y el espacio y el tiempo hechos historia le han servido de plataforma para lanzarse a la investigación del espacio y tiempo ciudadanos transformados en identidad. En los variados ámbitos urbanos ve el plano dinámico y funcional, realza la vertiente semiótica del diseño y de la construcción. Partiendo de la óptica histórico-artística de la arquitectura global observa el cuerpo humano en el espacio, su forma de poblar y dar significado, el entramado simbólico-mental subyacente lo cual impone una geometría dinámica sobre un plano en continuas y profundas transformaciones. Y aquí es, concretamente en la dialéctica de plurales espacios, donde el análisis en virtuoso de Fernández de Rota, alcanza la cara cultural permanente escondida detrás de la máscara cambiante. Aunque el callejeo, las celebraciones y fiestas obviamente cambian con el paso del tiempo en forma y contenido, permanecen, nos dice, algunos de sus anclajes mnemónicos como la iglesia, la imagen del patrono y el espacio de la verbena. Esto hace que lo que realmente permanece en y de la fiesta sea no el suceso efímero y contingente sino su recuerdo histórico, su transmisión intergeneracional; cada año se recrea la tradicional celebración desde el interior de un ámbito espacio-mental como una continuidad temporal. Si el ser de la fiesta consiste en volver a ser, el territorio urbano, que a pesar de su apariencia duradera no cesa de cambiar, es visto como permanente pero sólo desde una profunda contemplación, en la medida en que sus habitantes, generación tras generación y proyecto tras proyecto, se esfuerzan en que la ciudad vuelva a ser y presentarse ritual y simbólicamente de forma análoga. El ámbito ciudadano más que espacio físico es recuerdo e interpretación, proyecto e historia recurrente, o mejor, todo junto: fantasía, materia y lógica.¹⁴

Sólo se puede llegar a esta penetración a través de una personal ósmosis del investigador con la ciudad elegida, ósmosis que requiere además prolongada observación directa y continuo diálogo con sus habitantes por tratarse de una compleja forma de vida; sólo se alcanza esta síntesis implicando todos los medios expresivos, superando las polaridades estructura y acción, signo y símbolo y yendo más allá de las determinaciones ecológico-sociales y de poder que fingen un momento estático y cuasi-código superficiales. Por medio de la semiótica a lo Benveniste intenta Fernández de Rota abrirse paso hacia el significado dinámico, esto es, el no atado a la fría lógica de las proposiciones, el significado que brota de la acción. Todo en el

mundo de la cultura está penetrando de vigor simbólico, nos dice; acercarse a él desde una formulación hermenéutica ha sido y sigue siendo su tarea.

En realidad, y aunque continúa con su investigación en Galicia, su dinamismo le ha llevado a desarrollar otro proyecto atrayente y ambicioso: captar el *momentum* de la Antropología norteamericana, empeño que le ha conducido a visitar ya una veintena de Departamentos en USA. Parte de su esquema inicial de que la Antropología se aleja cada vez más de síntesis universales, de que es cada vez más crítica con su modo de hacer empiria y de que cada vez se abre más al compromiso de la imaginación moral proveniente de la convivencia y el diálogo. Pretende experimentar la potencia de la disputa teórica en acción, sorprender las síntesis informales en las que se expresan las simpatías y disensiones, propias del pensar y sentir en común, captar, en una palabra, la Antropología de rebotica más que la de escaparate. Mucho puede revelar este estudio sobre el modo llamado científico, sobre la manera de cómo se hace ciencia. El convertir al colega antropólogo en objeto de estudio puede revelar algo de la vida cotidiana antropológica, del modo de la reflexión en un ambiente doméstico; el integrar a la Antropología y al antropólogo en el humano vivir es una espléndida profesión de fe en la Etnografía.

Para captar algo de la originalidad de la obra antropológica de R. Sanmartín hay que quebrar todo un conjunto de etiquetas, ismos y dualidades; es imperativo partir tanto de una concepción holista de la cultura como de una concepción holista de la persona. Sin esta doble premisa única es difícil concertar trabajo de campo recio con vuelo poético inusual, rigor científico y valor pictórico, traducción simbólica y simulación por computador, extremos todos que se armonizan en su producción antropológica.¹⁵ Sitúa a la Antropología entre las Humanidades y dentro de éstas en su perfil artístico; insiste, no obstante, que a nuestra disciplina se llega desde una plural y radical inmersión en la múltiple etnografía convivida; sólo *desde* la experiencia propia se puede observar y escuchar las voces del Otro. La investigación de campo tiene que ser, nos dice, estereoscópica y estereoacústica, manteniendo la tensión entre lo propio y lo ajeno. Nos servimos del Otro para iluminar lo propio, pero esa alteridad ha sido seleccionada desde nuestra atenta escucha; se origina en el contraste, en la confrontación, más que en la comparación. Ese inacabado ir y venir, a lo Evans-Pritchard, permite ahondar en ambos campos, transformarlos y ser transformado, discriminar con más finura y sutileza. Esta dinámica pendular altera el horizonte de preguntas, objetiva y subjetiva a la vez, nos obliga a reactualizar, a repensar, nos fuerza a imaginar.

Puesto que hay que uncir las ideas a la exigente y dinámica etnografía ¿de qué categorías culturales parte para fundamentar la selección de espacios, temas y método? Una ojeada a su monografía sobre una comunidad de pescadores en la Albufera y otra a su visión del discurso político nacionalista valenciano¹⁶ —su tierra natal—, nos permitirán inferir el núcleo de su concepción de la Antropología. La ve como empresa ciertamente colectiva pero como fundamentalmente comprensiva, traductora y comparativa, como quehacer radicalmente interpretativo y creador, inserta en la Historia y en el lenguaje. Su cometido es analizar los problemas humanos, pero vistos siempre de nuevo, con otros ojos y desde otra perspectiva, diagnosticándolos en función del cambiante horizonte de cada tiempo pasado y de cada presente momento con su distintivo punto de vista. De esta manera el antro-

pólogo a la vez que los investiga los califica y construye, convirtiendo de paso a su disciplina en algo cada vez más sutil, dinámico, fértil y complejo, imposible, por tanto, de englobar en un único adjetivo. La aceleración e intensidad de plurales y plurivalentes cambios, los constantes movimientos de población y el ocaso de la norma tradicional han multiplicado la diversidad interna de estilos de vida de forma que lo realmente exótico y desconocido, lo verdaderamente necesitado de diagnóstico es, en más de un sentido, nuestra propia cultura.

¿La conocemos realmente? Si la traducción cultural es una categoría imprescindible en nuestra disciplina, al analizar dimensiones culturales ajenas ¿a qué las traducimos realmente? ¿A qué creencias, mitos, rituales, a qué concepciones de persona, sujeto, identidad, a qué estados emotivos, pasiones y cánones de inferencia traducimos qué? Quizá valdría la pena, nos sugiere Sanmartín con su ejemplo, ejercitarnos primero, o al menos a la vez, en contrastar un rito político del siglo XX con un cuadro del XVII o una poesía mística del siglo XV con un rito festivo, procaz y caricaturesco del siglo XX, todo en el interior de nuestra dinámica cultura. No basta el contraste con el y lo primitivo. Nuestra situación urbana y nuestra densa tradición cultural invitan a reformular tanto las unidades de observación como las categorías analíticas, nos fuerzan, si queremos ser rigurosos, a una reflexión intracrítica de nuestra disciplina desde nuestra modernidad. Certera visión renovadora, necesaria en nuestra Antropología.

Semanticidad, interpretación e imaginación creativa son conceptos que vertebran y hacen significar a la etnografía campera de Sanmartín; pero en su talante innovador se esfuerza además en etnografiar textos, pinturas, espacios y tiempos, en antropologizar a la literatura y a la arquitectura, algo a que le empuja su propia concepción de la disciplina. Progresivamente ha centrado su atención y lente antropológicas en el arte, en la literatura y en la música. Pero esta aventura personal en la que pone toda su experiencia, sentimiento y pasión es para él no sólo un quehacer etnográfico sino un reto teórico y metodológico. No hace en sus análisis ni tradicional historia del arte ni moderna crítica estética; investiga *modo anthropologico* los procesos de creación y uso de las obras de arte, la relación entre arte y ética y en definitiva, la suprema conjunción de heteróclitos registros de experiencia porque a través de esas exteriorizaciones objetivas de algo tan radicalmente humano como la creatividad y el placer pretende explorar el campo de la imaginación, las dimensiones expresivas del hombre. Si hay logros específicamente humanos, toda expresión artística lo es por excelencia; al acercarse a los procesos creadores de significado Sanmartín bordea el misterio. Pero quiero resaltar una vez más su anclaje en la etnografía y el rigor científico de su producción antropológica al tratar sobre la supremacía del espíritu: hace ya tiempo que se ejercita en matemáticas y geometría para ver si es posible servirse de la teoría de fractales y de las catástrofes para traducir a términos matematizables la estructura de los tropos semánticos que están a la base de los procesos creadores de sentido.

La de Sanmartín es *a solo perfomance* de suma originalidad en la Antropología hispana; prueba además que el quehacer antropológico, realizado con imaginación y pasión, es compatible con el científico y con el artístico. Más aún, demuestra que ese poderoso síndrome lleva a mayor penetración y a mayor profundidad en el

análisis de algunos aspectos de la compleja vida humana. Sus personales expediciones a las fronteras de la Antropología, aunque no suficientemente conocidas, han causado ya impacto entre nativos y extranjeros.

He presentado un restringido elenco pero significativo de personales enfoques, temas, instituciones y publicaciones que configuran a grandes rasgos la Antropología hispana; he seleccionado nombres y tendencias que, en conjunto y aproximadamente, encuadran a gran parte de nuestra producción antropológica; he apuntado a la vez tanto la razón geográfica como la personal y autonómico-política que ha canalizado el desarrollo de la disciplina; he aludido también al influjo de modelos anglosajones y franceses. Curiosamente todos los seleccionados y a pesar de su idiosincrática personalidad antropológica (razón por la que les he dedicado mi atención) reproducen en grado mayor o menor, los *patterns* generales en el conjunto hispano. En el panorama resultante no sólo he reseñado el legado académico-intelectual sino que he pretendido, además, indicar la renovación interna y algunas de las tendencias que —parece— cristalizarán en el futuro. Pero hay algo que comienza a aflorar con fuerza entre los jóvenes investigadores, a saber, una cierta revisión y ruptura con los temas y contenidos ya tradicionales. Su sensibilidad antropológica les inclina a favorecer en su intención de estudio problemas actuales como, por ejemplo, la salud, el sida, la droga, el racismo, la violencia y la Antropología del medio ambiente, del turismo, de la tercera edad y el futuro de la ruralía, temas que, sin duda, pueden ser fértilmente visualizados desde una perspectiva antropológica. La Antropología catalana lleva la iniciativa en esta opción.¹⁷

Esta apertura a nuestra sociedad coincide con un momento de consolidación institucional único de la disciplina. A partir del año próximo se concederán grados en la especialidad de Antropología en varias Universidades que a su vez activarán aspectos diferentes tanto teóricos como de investigación, con lo que la Antropología hispana podrá ofrecer un amplio espectro de discurso propio y color local. Por mi parte y para terminar quiero señalar algo que me parece esencial en nuestra profesión y que encuentro deficiente en algunas producciones antropológicas nuestras; el momento es apropiado y demanda una reflexión sobre la política de la investigación y sobre la política de la Antropología.

Esta no es ni Sociología, ni Religión, ni Economía, ni Filosofía, ni Historia, ni Psicología ni Psiquiatría; la Antropología no es un mixto cajón de *bricoleur* ni una confusión o amalgama de teorías y metodologías. La Antropología tiene y ofrece modo, perfil y visión distintivos, especificidad y diferencia características. En el conjunto de las ciencias sociales podemos hablar con voz propia y actuar como vehículos de mensajes que otros, por la naturaleza de su disciplina, no pueden captar. Nuestro modo discursivo y nuestra praxis metodológica nos encauzan irremediablemente a la penetración intensiva en los problemas, nos sensibilizan para escrutar la diferencia significativa e iluminar la especificidad local, lo que quiere decir que la Antropología —al menos mi Antropología— medra en la variedad y en la irregularidad; que se crece en la ambigüedad y en la polivalencia, en la transformación y en la contradicción. Lo que a su vez nos apremia a ahondar en las formas de pensamiento y representación, en la complejidad de la conciencia y en la retórica de la lengua. Hace ya 84 años que Hertz nos previno de las falacias de la

similaridad en una frase tan sencilla como lapidaria: «Quelle ressemblance plus parfaite que celle de nos deux mains! Et pourtant, quelle inégalité plus criante!».¹⁸ Podemos decir mucho más y mejor de la institución normativa, de la asociación reglada y de la rígida estructura condicionante si las anudamos a los actores, si las engastamos al individuo en su creatividad y particularidad, con sus sentimientos y pasiones, porque el hombre es así, porque la vida humana sencillamente es así.¹⁹ Hay que trascender la empiria, transformar el dato etnográfico sensorial para alcanzar, desde la lógica cultural, la síntesis intelectual humanizada, fundamentada en nuestra exclusiva y personal experiencia campera.

Ahora bien, esta nuestra antropológica aportación «virginal» y «pura» tiene que ser a su vez «contaminada» por la Filosofía y la Historia, «infectada» por la Política, la Lógica científica y la Literatura, «impurificada» (conceptos todos tan acariciados por Robert Hertz), por la Ecología, la Semántica, la Economía y el Arte etc. de forma que podamos ofrecer a nuestra sociedad lo que nosotros estamos en mejores condiciones de aportar: la fusión del $\mu\tilde{\nu}\theta\acute{o}s$, de la $\delta\acute{o}\xi\tilde{\alpha}$ y del $\lambda\acute{o}\gamma\acute{o}s$, un acercamiento a lo humano anarco-racionalista. Es el antropólogo el que por experiencia y oficio está llamado a engarzar los múltiples, caóticos, constrictivos y dionisiacos retazos de lo humano en *patterns* significativos. No creo en la fácil determinación referencial pero menos en la iconoclasta indeterminación radical. Pienso que la investigación antropológica es un modo serio y convincente de razonar en coherencia, consistencia y factualidad. El relativismo en sus extremos es un nihilismo académico y un suicidio moral.

Les he hablado de la Antropología española, pero nada más lejos de mi pensar que puede crecer en aislamiento. La comunidad académica no tiene fronteras. Guiado por este convencimiento hace ya años que organizo en Madrid o en Zaragoza jornadas antropológicas quebrando límites tanto teóricos como nacionales. Otro punto de encuentro con la misma pretensión es el Centro de Investigaciones Etnológicas en Granada²⁰ y un tercero es el Pazo de Mariñán en Coruña.²¹ En todos ellos han participado antropólogos franceses; a la vez que les agradezco lo que nos han enseñando ruego a todos que acepten nuestras invitaciones y sigan fertilizando con la sabiduría de la madurez esta jovenzana planta española.²²

NOTAS

¹ No tiene la pretensión de ser exhaustivo; he intentado al confeccionar esta literatura etnográfico-antropológica ceñirme a las fechas indicadas (1965-1985), descartando artículos y obras de marcado sabor folclórico o sociología rural. No he tenido en cuenta para este cómputo lo publicado sobre España por antropólogos extranjeros. La fuente de que me he servido es *Trenta anys de literatura antropológica sobre Espanya*, excelente bibliografía coordinada por Joan Prat i Carós que se ha distinguido por su interés en documentar la historia de la Antropología en España.

² *Anales de la Fundación Joaquín Costa* n.º 6, 7, 8 y 9; el n.º 3 de *Antropología y Antropología de los Pueblos de España* J. Prat, U. Martínez, J. Contreras y I. Moreno eds. Taurus 1991. Todas estas publicaciones aportan bibliografía adicional. Esta última obra presenta un carácter sesgado y poco imaginativo de la Antropología española. A este volumen hay que añadir una imponente estadística sobre antropólogos recientemente aparecida.

³ *Ritos, símbolos y valores en el análisis de la identidad*, Zaragoza CAI, 1986. *Antropología social de Cantabria*, Universidad de Cantabria, 1991. Intenso y prolongado trabajo de campo caracteriza también a las excelentes monografías de M.^a Isabel Jociles.

⁴ Entre sus publicaciones pueden verse: *Invencción y castigo del brujo en el África Negra. Teorías sobre la brujería*, (Barcelona 1984) *La construcción teórica en Antropología*, Barcelona 1987 y *Etnografía y comparación*, Barcelona, 1990. Quiero indicar que Teresa San Román partiendo de un interés teórico similar lo ha combinado con la intensidad del trabajo de campo orientado, curiosamente, a la Antropología aplicada.

⁵ Una muy notable excepción, aunque fuera de nuestra área, es la de L. Álvarez Munárriz quien con numerosos ensayos y comunicaciones y con su obra: *Antropología teórica*, Murcia, varias ediciones, ha contribuido a realzar la vertiente teórica de nuestra disciplina. Para Álvarez Munárriz la Antropología analiza la naturaleza y el sentido de lo humano desde específicas categorías fundamentales. Concretamente ve a la ciencia como la conjunción de experiencia y teoría, esto es de trabajo de campo e imaginación creadora, que admite diferentes lenguajes y que camina hacia la interdisciplinariedad. Su investigación actual viene encuadrada bajo la rúbrica de Antropología cognitiva; está realizando trabajo de campo en una comunidad murciana sobre creencias y valores en un intento de aproximarse a la estructura del yo ampliando de esta manera concreta su previa investigación en torno a la Inteligencia Artificial.

⁶ *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*, Madrid, 1970.

⁷ *Las Hermandades andaluzas: una aproximación desde la Antropología*, Sevilla, 1974.

⁸ S. Rodríguez Becerra investiga, dentro del mismo Departamento, otros temas, concretamente, religiosidad popular y folklore. El Museo de Artes y Tradiciones Populares de la Universidad Autónoma de Madrid aglutina los estudios sobre etnografía y folklore.

⁹ Terminado este abruptamente a raíz de la ocupación de la Embajada española.

¹⁰ Ha publicado un buen número de artículos sobre bilingüismo, modernización y aculturación en revistas especializadas además de la obra *Antropología de la mujer. Lengua, cognición e ideología cultural*, Barcelona, 1978.

¹¹ De este conjunto de artículos entresaco: «Revitalización y síntesis cultural en la narrativa chicana», «De la construcción antropológica del género a la reflexividad de las escritoras hispanas del Suroeste de Norteamérica» y «La confusión de los discursos».

¹² Universidad de reciente creación; en Santiago, con larga tradición etnográfica, se enseña hace años. Otro centro de enseñanza e investigación es el de la UNED, consolidado debido al esfuerzo de H. Velasco.

¹³ Extraña que disponiendo de un conjunto nada despreciable de documentación histórica local sean pocos —excepciones son I. Terradas y B. Moncó— los antropólogos españoles interesados en historificar sus monografías.

¹⁴ Véase: *Antropología de un viejo paisaje gallego*, CIS, 1984 y *Gallegos ante un espejo. Imaginación antropológica en la Historia*, ediciones de Castro, 1987. Una monografía ciudadana pionera es la de G. Mairal sobre Barbastro.

¹⁵ Sugiero para apreciar esta conjunción la lectura de «Marriage An Inheritance in a Mediterranean Fishing Community», *Man* (N. S.): 1983, 17, 664-85; puede leerse junto a *Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica*, Barcelona, 1993. «Misterio, negación y experiencia ritual» está publicado en J. A. Fernández de Rota (ed.): *Simpósio, rito y Misterio*, La Coruña, 1991, págs. 161-171.

¹⁶ Acaba de escribir: «La metonimia de la Secularización y la Metáfora de la Libertad: Religión y Violencia en Euzkadi» y «Igualdades desiguales. La estructura semántica del discurso político valenciano».

¹⁷ En el País Vasco la Antropología ha encontrado una institucionalización etnográfica ya centenaria: San Sebastián y Bilbao son los promotores de la investigación actual; también lo es La Laguna, orientada principalmente a estudios de ámbito insular.

¹⁸ Así comienza *La prééminance de la main droite. Étude sur la polarité religieuse*.

¹⁹ *Individuo, estructura y creatividad*, Akal, 1992.

²⁰ Dirigido por J. A. González Alcantud.

²¹ Convoca J. A. Fernández de Rota.

²² Agradezco a los profesores M. Azurmendi, F. Giner Abati, Joaquín Rodríguez, Aurora González, J. Cucó, H. Velasco, E. Aguilar, J. Prat y L. Álvarez los datos que me han proporcionado. Y a la profesora J. Fribourg su excelente traducción.