

# *Antropología y antropólogos ante el milenio\**

POR

CARMELO LISÓN TOLOSANA\*\*

Permítanme, colegas, señoras y señores, comenzar esta intervención agradeciendo sinceramente al Comité organizador el haberme invitado a tomar parte prominente en este Congreso y felicitarle también por la calidad y prestigio de los antropólogos que han sido convocados a esta inmortal ciudad y prestigiosa Universidad que repetidamente ha sido el marco de reuniones antropológicas de reconocido valor académico. Estamos, además, en la tierra de G. F. Vagad y Gracián, antropólogos *manquéés*<sup>1</sup>; de Adriano de las Cortes, no sólo empático observador de la estructura social sino que supo penetrar, además, en el interior del universo creencial de la China meridional a principios del siglo XVII<sup>2</sup>; de Félix de Azara<sup>3</sup>, meticuloso etnógrafo dieciochesco de los charrúas, bohanes, minuanes, guaraníes, payaguás, etc., pueblos a lo largo de los ríos de La Plata, Uruguay, llanuras del Paraná, las Pampas y el Chaco; de Goya, etnógrafo en lienzo de tipos, juegos, costumbres y romerías madrileñas; de Sender, que escribió una novela antropológica, y sobre todo del pionero Costa<sup>4</sup>, observador y narrador sin precedentes del habla local, de la literatura popular, de la costumbre y del derecho, antropólogo *avant la lettre*. Honra a los organizadores y a las instituciones patrocinadoras traer a debate antropológico, bajo la figura y obra de Costa, temas actuales, candentes, radicalmente humanos.

La reflexión seria, objetiva, profunda es la única plataforma posible para comenzar a entrever con un mínimo de claridad, aquí y ahora, en nuestras circunstancias concretas y para poder afrontar académicamente ineludibles, inaplazables, agonizantes problemas contemporáneos. Y prometedoras creaciones culturales humanas, también. La Antropología y el antropólogo tienen algo que decir, con voz propia, sobre nuestra humana condición actual.

Pero no sólo nos incita a antropologizar la oportunidad que nos presta el Congreso: nos encontramos en la encrucijada de dos siglos, a menos cinco del milenio, momento emblemático que nos apremia a re-examinar nuestra colectiva razón de ser y formular aspiraciones de futuro. Desde luego que no sé contestar a las superlativas e inquietantes preguntas de la esfinge; mi pretensión es mucho más reducida y modesta pues se va a limitar a dar mi personal opinión, en modo más exploratorio y vacilante que proposicional, sobre unos pocos temas disciplinares que a muchos de nosotros nos preocupan. La transición de una a otra centuria invita a cada uno a dar la suya.

I

La Antropología, como toda “ciencia” y más todavía como “ciencia” del espíritu, está inscrita en el momento histórico en el que se desarrolla. Esto quiere decir, entre otras cosas, que su ontología es, bajo cierto aspecto, emergente, que la Antropología –como se ha repetido– es lo que los antropólogos hacen, y lo que hacen puede cambiar con el tiempo en orientación, temática y forma. Ahora bien, nuestro mantra es, sin duda alguna, la cultura, según nos enseñaron nuestros clásicos –la conciencia antropológica del pasado–. Tenemos un panteón realmente envidiable, disponemos de una rica herencia común, de una más que centenaria tradición académicamente venerable. Nuestros clásicos afirman cada día que pasa su inmortalidad; su contemporaneidad es referencia obligada porque las preguntas para las que buscaron respuestas siguen abiertas y nos requieren también hoy a nosotros; cuestiones perennes, sin respuesta final ni concluyente pero que, en su certero planteamiento, cubrieron de luminosidad algunas importantes esferas. No podemos sino acusar el impacto de nuestros modelos porque para hacer algo diferente tenemos que conocer nuestro pasado. Podemos, además, encontrar nuevo significado en sus textos, activar algunas de sus formas canónicas e insuflar nueva vida en las páginas ya consagradas. Pero, por otra parte, tampoco hemos de sentirnos prisioneros de nuestra particular genealogía antropológica porque estaríamos condenados entonces a repetir modos quizá trasnochados y enfoques e ideas estériles. A veces no aceptamos su particular focalización y perspectiva concreta porque nuestras circunstancias, arranque teórico acumulativo y el mundo de los estudiados no son los mismos. Desde nuestra diferente morada podemos y estamos llamados a ofrecer alternativas sugerentes y briosas tentativas. En todo caso, entre mis postulados antropológicos figura siempre como inicial tarea exorcizar tanto los *idola fori* como la *ignoratio elenchi*.

Antropología es también la que se pretende hacer. Y nada más obvio que lo que se pretende hacer es investigar la cultura en su contexto social. La cultura es, por tradición, nuestro *ens realissimum* porque todo hecho, suceso o comportamiento que analizamos es, a la vez, simultánea y ontológicamente, realidad, significado y valor. Nuestro centro de gravedad disciplinar nos lleva a ver los acontecimientos en los registros de sentido y evaluación, formulación ésta esencial a nuestra *empiria* e inherente a nuestra factualidad. La sociedad no tiene cultura, *es* cultura porque la cultura es una propiedad constitutiva de toda organización, institución y sociedad. En y desde nuestra disciplina no hay hecho sin sentido ni realidad desvalorizada. Podemos, desde luego, seleccionar contenidos substantivos, privilegiar enfoques teóricos e interpretar consecuentemente, pero siempre y en última instancia, si profundizamos, descubriremos al fondo la virtualidad cultural que todo lo penetra y satura.

Este objetivo primario y formal de nuestra disciplina, según yo la entiendo, tiene un modo de existencia que requiere para su investigación un acercamiento teórico específico, una lógica distintiva e irreducible: la lógica de la cualidad. Ésta es congruente no con una sistematización digital presidida por el número y regida por la cantidad medida con precisión, en la que predominan los elementos separados, discretos y el rol deductivo, sino que va con una formulación analógica, asociativa, de relaciones y correspondencias –reales unas veces e imaginadas otras– y proporciones con fundamento *in re*. La reflexión científica no sólo se desarrolla con el lenguaje estadístico y digital (diferencial, preciso, discontinuo, abstracto, “objetivo”) sino que germina y vibra también en la metáfora, en el signo, el emblema y el símbolo, en la emoción, en la imprecisión y en la ambigüedad porque no sólo hay realidad genética, natural y física sino, además y fundamentalmente en nuestro caso, volubles comportamientos subjetivos, opciones morales, éticas colectivas, intencionalidad, evaluación, creatividad y belleza que no explican en plenitud ni el materialismo ni el canon digital. Nuestra senda –no separable, nótese, de la rigurosidad y de la objetividad– es, sencillamente, otra porque caminamos por los laberintos imprecisos de las ideas con sus connotaciones, de los deseos, de las emociones y frustraciones, porque dibujamos mapas de ideologías, creencias y mitos que desbordan digitales fronteras y porque las respuestas a nuestras preguntas vienen mediadas por palabras plurívocas y gestos heterónomos, por ritos, iconos y símbolos que requieren una *maniera* focalizadora semántica, narrativa y representacional y, por tanto, un razonamiento amplio, abierto, tan imaginativo como práctico y una explicación tan subjetiva como estrictamente contextual. Mi Antropología está, pues, alejada del modo digital, unívoco, de la discontinuidad, del cero y de la exclusión.

Cierto, muy cierto que en nuestra disciplina ocupan destacado espacio inicial las condiciones ecológico-materiales de la existencia de fenómenos, la presión institucional, la fuerza de la estructura y la sistemática interpretación mereológica, pero también conviene recordar que esto no es todo ni mucho menos, que el camino específicamente cultural está todavía por recorrer porque el rol de estos paradigmas en la precisión y definición determinante del objeto, de su contenido y modalidades es siempre ambiguo. Aunque básica siempre, no nos detenemos en la realidad física de objetos y comportamientos y en su estructuración, sino que moramos, principalmente, en aquellas propiedades constituyentes que el objeto no puede *per se* tener pero que antropológicamente lo conforman: la Virgen del Pilar no es un mero bloque de mármol. Narcotizamos éste para establecer nuestra mansión investigadora en la reflexión sobre las propiedades representacionales, cualidades expresivas y funciones simbólicas. ¿Qué quieren decir? ¿Qué mensajes envían? ¿Qué cuenta como representación de qué? ¿Cómo representamos? Este enfoque implica que nuestras realidades físicas son, esencial-

mente, elaboraciones del espíritu, construcciones mentales, significado y valor, en una palabra.

Pero esto con ser mucho no es todo: en nuestra singular *manera* las substancias, acciones, instituciones, etc. son *eo ipso* tropos, isotopías, paradojas, *nomoi*, intencionalidad y valor. Éste es el universo de la metáfora y de la analogía, de la cualificación, de la sinécdoque y de la plurivalencia, del más o menos, expresado de otra manera. En su interior fermentan sistemas profilosóficos, artísticos y parajurídicos, mundos religioso-míticos y sorprendentes configuraciones místicas premédicas<sup>5</sup>. Estos impresionantes conjuntos sinérgicos no vienen determinados por premisas y lógica escolástica, apriorística, ni definidos por reguladores rígidos ni condiciones necesarias; son forzosamente configuraciones ambiguas, imprecisas y contingentes, con sus raíces en la inquietante e indefinible humana condición, que florecen en la insondable penumbra del sentimiento y de la irracionalidad y crecen en el reino de la imaginación, de la fantasía y de la creatividad; son fascinantes *jeux d'esprit* goyescos. Pero no olvidemos que las penetraciones más brillantes y profundas en la esfera humana provienen no de la pura deducción lógica sino de certeras visiones metafórico-analógicas. Nuestra tendencia científica nos lleva a la apertura máxima, no a lo determinado y científicamente cerrado.

Más todavía: enfocamos preferentemente nuestro microscopio antropológico –también por razones retórico-comparativas– sobre lo que los griegos calificaban de *topoi*, esto es, lo que está fuera de lugar, lo extraordinario, crítico y absurdo, lo que los latinos nombraron, subrayando otra importante dimensión, *mirabilia*. Me refiero concretamente al fascinante universo de las creencias en su muy amplio espectro, del ritual en su semántica, del texto mítico, de la narración legendaria y del polisémico simbolismo, siempre sintagmáticamente circunscrito. El perspectivismo antropológico nos hace ver lo que otros con otras lentes no pueden ver, nombrar lo recóndito y no mencionado, penetrar, según la mayor o menor habilidad personal, en ámbitos secretos y arcanos. Allí cargamos nuestra aljaba de significados internos y de sentido direccional que iluminan múltiples aspectos del resto de fabulaciones e ideología cultural. Pero nótese una vez más que al llegar aquí hemos entrado de lleno en, y habitamos, el espacio propio de la lógica de la cultura.

Nuestro sendero científico –nuestro *sonderweg*– nos lleva a continuación a otra agenda conceptual y temática de excepcional importancia: todas las culturas, incluida la nuestra, abren el libro de la vida e imaginan modos de experimentarla y formas de descubrir su sentido, es decir, el significado final del proyecto humano. Confrontados por inescrutables dilemas y aporías experienciales, van mucho más allá de la mostrenca realidad y se hacen preguntas quiméricas, preguntas para las que todas las culturas tienden a dar alguna respuesta, pero pre-

guntas de imposible definición precisa, preguntas que no tienen universal respuesta. Son las llamadas *seinsfrage*, aquellas que versan sobre significados y fines últimos, sobre el Bien y el Mal, sobre el poder y la jerarquía; preguntas que cuestionan el traumatizante dolor, la injusticia y la muerte; preguntas que buscan fundamentar la moral personal, la ética ciudadana y el valor social. Preguntas todas ellas imprecisas, loco-tempo-sensibles, ambiguas porque todas se refieren a nociones semánticamente indeterminadas. Pero imprescindibles en nuestra investigación final. Sólo desde el interior de cada cultura y *modo antropológico* se escuchan las preguntas que ésta propone y que, por tanto, requieren interpretación; sólo desde esa doble plataforma alcanzaremos a columbrar las categorías locales constitutivas del sentido y significado de la vida. Empresa, no lo dudo, sumamente difícil y compleja porque no podemos prescindir de nuestro Yo ni saltar nuestra sombra, pero tampoco podemos dejar de acometerla si partimos de una suficiente y seleccionada etnografía.

Pero fijémonos de nuevo en el aspecto subjetivo de esa empresa. Las figuras de la lógica formal se disuelven ante la fuerza emotiva del deseo y la energía de la crueldad; la humillación y la injusticia, el *bonheur de vivre* y la terribilidad del morir no pueden quedar reducidos a una simple formulación lingüística. Pues bien, para aproximarnos a las formas primarias del humano predicamento, esto es, al significado intrínseco de la experiencia vivida y a los internos estados mentales que comportan necesitamos un traje teórico a la medida que los revele –al menos parcialmente– a través de configuraciones objetivas aunque sean momentáneas, transitorias y fluidas. Pero, además, para captar esa humana interioridad ajena nos servimos de nuestra propia experiencia vital, tratamos de ponernos en circunstancias empáticas favorables para re-vivir y re-pensar emociones, vivencias y sensaciones un tanto extremas o sorprendentes que entrevemos en el Otro. De esta manera tenemos una opción extra, pues además de pensar sobre ellas desde fuera, externamente, escrutando sus manifestaciones, en lo relativo a problemas de intencionalidad, valor, emotividad y sentido podemos acomodar nuestro sistema sensorial y volitivo, reactivarlo internamente y re-crear por evocación introspectiva aquellos estados mentales ajenos.

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

pologizado es el *meeting point* del espectro de humanas existencias significativas, de sus posibilidades, dimensiones y alternativas, a las que nos acercamos no sólo comparativamente sino también por experiencia de vida, por reflexión interna, porque los objetos, realidades, instituciones y comportamientos son, además, mentales, elaboraciones del espíritu, construcciones metafísicas. En esta particular dimensión subjetiva del conocimiento vamos de interioridad en interioridad, del espíritu al espíritu. Pero –nótese– cuanto más profundizamos menos abarcamos, cuanto más sabemos antropológicamente menos entendemos científicamente, cuanto más conocemos menos explicamos<sup>6</sup>. La ciencia es un conocimiento cerebral, por estudio; la sabiduría, es decir, la razón práctica, nos viene del trabajo de campo –del que a continuación voy a hablar–, de la personal experiencia y del conocimiento intersubjetivo. Obviamente, no se trata, ni mucho menos, de una rígida disyunción epistemológica sino de realzar analíticamente la dimensión cognitiva más congruente con nuestra humanística disciplina.

Si tenemos en cuenta todo lo dicho podremos apreciar mejor cómo y por qué el *modo subjuntivo*<sup>7</sup> más que el *topos* de la clásica logicidad va con el enfoque antropológico. Tradicionalmente conocido como *modus in rebus*, realza el carácter de los fenómenos en su dimensión de posibilidad-probabilidad, ambigüedad y duda; éste es el modo que expresa deseos, estados mentales, valores, creencias y significados; tiene como inherentes los *topoi* de la referencia, de la discursividad, de la semánticidad y de la intertextualidad y como puntos de referencia la Historia, la Geografía, el Arte, la Sociología y la Literatura. En él encuentran su *locus* el eco, la alusión y lo indeterminado y con él florecen la imaginación, la creatividad y la múltiple correlación analógica. Es un modo distintivo de suposición, cálculo aproximado y pensamiento regido por la lógica de la cualidad cultural y de la *erfahrung*, que busca no tanto el *verum* o lo lógicamente demostrado cuanto el *certum*, esto es, la certeza fundamentada en la experiencia personal inmediata y directa. Estamos de nuevo en el trabajo de campo, pero antes de abordarlo permítanme subrayar un corolario que se desprende de este modo antropológico.

En el modo subjuntivo ni la interpretación ni su validez epistémica alcanzan un suelo inmutable, nunca serán únicas, definitivas o finales, lo que no merma, desde luego, la profundidad de un perspicaz conocimiento humano sencillamente insubstituible. Con este telón de fondo resulta un tanto sorprendente que sean celebradas como innovadoras algunas de las tesis provenientes del postmodernismo. No necesitamos, en realidad, a Michel Foucault o a Derrida para temperar el carácter “científico” en las ciencias humanas; en ellas y en otras todo viene teóricamente indeterminado no sólo –en nuestro caso– por la incompleta evidencia etnográfica que actualmente poseemos sino incluso en el hipotético caso de que tuviéramos toda la información posible. Lo sabían bien y con anterioridad E. Cassirer, E. E. Evans-Pritchard, C. Lévi-Strauss, V. Turner, E. Leach, C. Geertz,

etc., que cultivaron con esmero un analítico *esprit de finesse*. No tengo duda de que el marxismo de los años sesenta, el estructuralismo de la década de los setenta y el feminismo, la narratividad, la crítica literaria y el postmodernismo en general han contribuido –aunque en grado diferente– al enriquecimiento teórico de nuestra disciplina con algunas perspectivas de futuro. Pero esta epidemiología ha fomentado a la vez el relativismo aberrante y el nihilismo pirrónico hasta tal extremo que han hecho dudar a algunos remisos en la investigación campera del valor epistemológico de nuestra disciplina. Estas lentes distorsionantes, estos prejuicios del tiempo e histeria del momento me han hecho reflexionar sobre mis años de trabajo de campo y sobre mis monografías antropológicas. ¿He perdido el tiempo en mi larga peregrinación por aldeas gallegas? ¿He escrito novelas? Sigo pensando frente a esta especie de terrorismo intelectual que el tradicional modo de recoger etnografía tiene un valor intrínseco que debe continuar guiando nuestros esfuerzos sin despreciar, obviamente, recientes aportaciones pertinentes. Ciertamente que no sabemos encuadrar los hechos humanos, los de ayer y los de hoy, en el marco de soluciones definitivas; las posibilidades de acción y pensamiento son y fueron siempre extraordinariamente numerosas aunque las causas de los fenómenos socio-culturales no son tales como para que no se puedan repetir de manera similar o análoga. La certeza nos seguirá eludiendo porque los problemas morales graves no se zanján ni sólo con argumento racional ni con consenso porque la explicación científica no interpreta antropológicamente; hay verdades más amplias y profundas que las de la ciencia.

Pero no porque no podamos conocer todo dejamos de conocer algo o no conocemos nada. Los documentos históricos y textos etnográficos de que disponemos no hablan, son leídos y por tanto pluriinterpretados, pero también tienen limitadas connotaciones porque el vocabulario pone fronteras: si leemos el eslogan “también Aragón tiene sed” no pensamos en las vacas locas inglesas. Un texto o un documento puede no tener límites teóricos significativos pero todos sabemos que en la práctica aguanta mejor una interpretación que otras; el texto antropológico y el documento histórico son diálogos abiertos a múltiples lecturas pero no a una semiosis ilimitada o interpretación libre no condicionada. No es legítimo sobrepasar la estructura del texto y su intencionalidad congruentes; un texto puede significar unas cosas y no otras. Ni la Antropología es literatura ni la Historia un simple cronicón. No hay lectura figurativa de los sitios de Zaragoza que borre enteramente la literal.

Los hechos sucedieron, desde luego, pero no son fácilmente definibles desde el presente por lo que el pasado aun inmediato es susceptible de varias lecturas, pero lecturas que vienen acotadas y canalizadas por otros textos, por una realidad empírica y por una cultura objetiva. No inventamos los hechos en el presente etnográfico ni falsificamos los documentos del Barroco; hay evidencia clara,

objetivada de la existencia de brujas, exorcistas y *evanxeliadoras* en Galicia, de la muerte del justicia de Aragón, de que ahora estamos aquí en este auditorio celebrando a la Antropología española. No hay un único modo sacramental de leer textos e interpretarlos pero disponemos de cánones, métodos y técnicas –unas mejores que otros y unos las manejarán mejor que otros– para contextualizar esos textos y aquellas personas y sucesos en dominios categoriales más amplios. No hay verdad total, fija y absoluta, pero hay verdades parciales, contingentes porque hay un pasado que fue real; no podemos ignorar la invasión árabe de la península ni la existencia antaño de la Torre Nueva en esta ciudad. No hay conocimiento pleno o exhaustivo, hecho que nimba a la interpretación con un halo de incitante aventura y consiguiente riesgo, pero sí podemos dar una interpretación que haga difícil otra.

El largo invierno del relativismo absoluto ha pasado; la deconstrucción intransigente nació tarada, es algo *passé*; el gran templo del postmodernismo fundamenta alguna de sus premisas extremas en arena movediza; no siendo barco, navega a veces por mares desconocidos y sin brújula. En cuanto sistema monolítico de estéril virtualidad logocéntrica, nos presenta no hombres sino cuerpos, describe al hombre deshombreado. Cierito que es necesario contar con el efecto de fuerzas y estructuras impersonales, pero no al extremo de anularnos como agentes humanos. Sus presunciones iniciales y estilo metodolátrico son parte del problema, no su solución. El deconstruccionismo sin límites se disuelve en aire, es un *flatus vocis*. Cierito también que todas las ideas, estilos y teorías –las nuestras incluidas– tienen que someterse a crítica y que ese *ismo* francés ha contribuido positivamente a remover las tranquilas aguas de la epistemología; falta hacía.

Pero con las cautelas que nos ha enseñado a justipreciar entramos de lleno y con imaginación en el presente y en el pasado pero sin imponerla. Encontramos en nuestro trabajo de campo una factualidad, en los textos y documentos un cierto empirismo, una coherencia o inconsistencia que detenidamente analizamos y en ambos casos vemos detrás a hombres y mujeres del presente o del pasado, de nuestra especie, no marcianos. Estoy convencido de que partiendo de nuestra plataforma epistemológico-campera tradicional –siempre enriquecida con nuevas aportaciones– podemos enfrentarnos a la arrogancia y tiranía nihilista de ciertas modas intelectuales y, más importante, al análisis específicamente histórico-antropológico de los problemas de ayer y de hoy de nuestras tierras y pueblos.

## II

Quedaría incompleto todo lo argumentado hasta ahora si no viniera a continuación fundamentado en algo que constituye nuestro carnet de identidad: en el

trabajo de campo. Defraudamos a nuestra disciplina y a nuestros lectores si en nuestras monografías no aportamos la fragancia del encuentro personal con lo ajeno y desconocido. No se trata de hacer ahora una romántica apología de la investigación campera; siempre es difícil y a veces frustrante y penosa. Es, sin duda, un *agon*, un esfuerzo, una prueba en la que entra y permanece el antropólogo en inferioridad de condiciones, pues sus vecinos e informantes saben más que él. Quizá sea ésta una de las razones por las que algunos antropólogos sin experiencia real o semaneros menosprecian nuestras credenciales, precisamente lo que mejor y más específicamente podemos aportar a las otras ciencias humanas. Realzan sus conocidas y claras insuficiencias —las hemos vivido los que hemos pasado años conviviendo con informantes— y las critican desde las teorías deconstruccionistas a la moda olvidándose de que *theoria* significó originalmente ver, mirar a, salir fuera para mirar al mundo y contemplarlo especulativamente, ser espectador, en una palabra. No ha llegado, desde luego, nuestro privativo método a un punto de plena madurez pero ¿qué método humanista lo ha alcanzado? No obstante esas impacencias deconstruccionistas, hay un conjunto de rasgos que hacen de la prolongada investigación *in situ* no sólo algo imprescindible en forma directa o derivada —en su vertiente histórica, por ejemplo— sino pieza angular y constituyente de nuestra razón de ser.

El antropólogo comienza su fascinante aventura peregrinando a otra tierra, grupo o categoría y en ella establece su morada —al menos por un año continuado— para permanecer en la alteridad con el objeto de captar, desde dentro, la especificidad local que haga posible la comparación; allí trata de convertirse en incansable observador e insaciable preguntador. Privilegia el encuentro directo con la gente en el medio en que ésta nace, vive y muere; va provisto de un modo de ver, oír y pensar en el que entran como factores teoría, intuición y empatía por un lado y participación activa por otro. Observa y escucha pero no en neutro sino en colaboración activa siempre que las circunstancias se lo permitan, en entrega, en donación personal. Al ser inmigrante necesita establecer una substantiva reciprocidad que le permita cruzar fronteras, convivir, actuar en primera persona, estar donde suceden las cosas, oír no sólo la música sino también el eco, alcanzar un estado de transitividad relacional. Por mediación de esta especie de *ur-experiencia* iniciática experimenta la dificultad de la empresa, se enfrenta al —a primera vista— caos, a la opacidad y dureza del medio y de las cosas y ante la resistencia de la compleja y laberíntica realidad asesta golpes en el vacío, duda y se agobia en frustración. Necesita un toque de queda.

Mientras tanto ha aprendido a distribuir sus estados de alerta y a ubicar los momentos de acción significante; cada vez maneja con mayor soltura el vocabulario local y escapa de la tiranía de su propia voz teórica. Su mirada va siendo más precisa y penetrante y comienza a definir los hechos desde heterogéneas pers-

pectivas que le van acercando a estructuras de sentido. Se convierte paulatinamente en hombre de muchas partes y comienza a vivir el modo antropológico experimental, semema éste característico de nuestra metodología. Desde luego que el etnógrafo no llega al campo con un ojo inocente o con un oído neutro; su *sensorium* perceptual viene ya antropologizado: vemos una mujer echando agua sobre la cabeza de otra en una encrucijada, no un ritual, pero al mismo tiempo entendemos esa evidencia sensorial, la vemos *cómo*, captamos su direccionalidad significativa. El etnógrafo cognoscente percibe la escena, de la que recibe concreta información, pero en un estado perceptual interpenetrado por teoría, y por inclinación y creencias personales. De esta forma la evidencia experimental –sensorial e introspectiva– adquiere rango de evidencia etnográfica primera, esto es, de experiencia fundante y constituyente de posteriores inferencias interpretativas. Esta formulación realista de la insubstituibilidad de la etnografía en cuanto fundamento inicial de nuestra disciplina exige y presupone un largo e imaginativo trabajo de campo.

Éste consiste en parte, como es sabido, en convivir con, en formar parte de un grupo explotando al máximo la evidencia realista que le proporcionan sus sentidos. El etnógrafo se esfuerza en percatarse de lo que sucede a su alrededor, en percibir ese mundo nativo no automáticamente según teoría, sino en novedad, en su propia sensación primera. Para ello interanima todos sus sentidos: su cuerpo entero para empezar, su vista, su oído, su gusto y hasta su olfato; en su aproximación intensa, máxima a las personas y fenómenos aprende gradualmente a ponerse en lugar del Otro, a sentir, gozar y sufrir vicariamente, a hacerse, hasta cierto punto, otro. Desde esta insubstituible plataforma va adquiriendo la necesaria capacidad de contar con y entreponerse a la presencia de los hechos y personas, de dejar a las cosas y sucesos en su ser, como son, de mirarlos como requieren ser mirados y observados. Con frecuencia éstos le aconsejan desantropologizar parcialmente su espíritu y dejar entrar a bocanadas la energía en ebullición de la vida. Esta inmersión experiencial en el Otro, este modo distintivo de contacto no sólo *in vivo* sino *in actu* también, nos coloca en el *situs* de la comprensión existencial antropológica, en esa forma de conocimiento que va con la evidencia inmediata de algo, esto es, un conocimiento adquirido por percepción propia, en primera persona, un conocimiento, además, presentáneo de hechos, cosas y personas trajeadas, desde luego, teóricamente en cuanto objetos de pensamiento, un valioso conocimiento práctico, acumulado e introspectivo en una palabra. El investigador adquiere así una plétora de información, una etnografía plena, demostrable, a veces repetible, rica en especificidad y detalles reveladores que se imponen por su obstinada tiranía y terca presencia.

Son las diferencias culturales las que hacen a los pueblos y personas interesantes y atractivos; el etnógrafo experimenta el valor particular de las palabras

locales, de los giros, símiles, modismos, esquemas e imágenes, discriminaciones y categorías que se imponen a las nuestras si no coinciden. Recoge el vocabulario gestual nativo, oye sus voces, escucha los ecos, aprende la gramática de significados y el cálculo de valores caracterizadores sin dejarse enredar por las mallas de los diferentes *ismos*, que son nuestros problemas y no los de ellos. Comienza su tarea enfocando el microscopio al detalle –dimensión sensorial– pertinente –dimensión conceptual– en su carácter ostensivo y demostrativo, haciéndose eco de la conocida recomendación de William Carlos Williams: *make a start, out of particulars*. Hofmannstal, por su parte, decía que la profundidad está escondida en la superficie de las cosas y Flaubert, que *le bon Dieu est dans le détail*, algo que experimenta el etnógrafo juntamente con escritores, pintores y poetas. No es menos expresivo y sugerente el concepto de *focalità* de Italo Calvino, su modo *icastico* –fidelidad a la realidad– y su invitación a *l'osservazione del molteplice, del formicolante, del pulviscolare* –densas expresiones– para captar la fuerza cognoscitiva de la inmediatez a través de sutiles sensaciones oculares, presenciales y auditivas<sup>8</sup>.

Este realismo escrupuloso que aspira a registrar hasta los más pequeños detalles significativos no es todo en la práctica etnográfica. De radical importancia es la convivencia en el sentido de participación activa en las formas y menesteres de la vida, la plena comunicación interindividual. La relación ordinaria y diaria con mujeres y hombres, niños y mayores en cuanto individuos concretos, intransferibles, en sus autobiografías personales y en su mundo y horizonte vital reduce distancias, aproxima roles y posiciones, nos proporciona interioridad, nos otorga penetración. Al tratarlos como sujetos, con carácter propio, no como objetos, al tomarlos como fines en sí mismos y no como medios preservan su autonomía en la interacción. Les invitamos a hablar, a que expresen sus propias ideas, su punto de vista en sus propias palabras; tratamos de no interferir, de no violentar el diálogo. Como saben más que nosotros y lo expresan mejor se crecen, nos enseñan; establecen, por tanto, una relación plural, simétrica a veces, equilibrada y transitiva, en movimiento jerárquico ondulante también, alternante siempre pero siempre en reciprocidad. Al hacerles capaces de respuestas genuinas co-responden, reciprocamente no como vehículos de nuestras ideas o *ismos* sino como sujetos autónomos en su especificidad, reconstruyendo y valorando su significado y su conocimiento. En el diálogo antropológico nos esforzamos por incorporar al Otro sin cambiarlo, repetimos lo que nos dice *expressis verbis* para no dejarnos seducir por el eco de nuestra propia teórica voz; en el diálogo antropológico *alter*-namos, estamos abiertos al Otro y contamos con él, le hacemos un *alter-ego*, un *nosotros*, ellos nos son. La coexperiencia dialogante, esto es, la sucesión de preguntas y respuestas crea una comunidad participante, una unidad orgánica a lo Bakhtin<sup>9</sup> que a su vez lleva consigo la posibilidad de una genuina visión este-reoscópica del Otro y una comunicación de almas independientes. Sólo desde

este *actus exercitus* participativo estaremos en disposición de articular el saber local –*Wissen*– con su elaboración antropológica –*Wissenschaft*–, de unir, en cierta medida, el sujeto con el objeto. Nos redimimos por nuestra convivencia.

Con este privilegiado trasfondo intersubjetivo que dispara el *flash* de nuestra imaginación me resulta tremendamente difícil de entender y enormemente decepcionante que se oigan voces internas que minusvaloren esta posición epistémica canónica en Antropología precisamente cuando aprecian su diversa potencialidad historiadores y filósofos y que complementa cada vez con mayor intensidad y fertilidad, según los sociólogos, el método estadístico preponderante en su disciplina. ¿Qué hay, en principio, más identificador que una larga exposición personal al Otro? ¿Qué técnica aventaja al esfuerzo en reflexión compartida en un estimulante contexto familiar de comunicación que a la vez actúa como inmediato corrector en la difícil, mutua comprensión? Nuestra empatía panteística –celebramos el bautismo, la boda y la fiesta, sufrimos con la depresión del vecino, participamos en el velatorio y en el entierro, etc.– nos presenta ritmos locales de razón, sentimiento y pasión, desvela niveles ocultos de significado y capas de intencionalidad y valor y nos sorprende mostrándonos, en cierto registro, la epifanía de las cosas. No es lo mismo ni mucho menos tomar parte en el asalto a Belchite –1936– que leer la descripción correspondiente. Lo primero viene caracterizado por la terrible experiencia personal en cuanto a movimientos corporales, avances y retrocesos, olor a pólvora, disparos de cañones, el correr de la sangre y la presencia de la muerte; lo segundo consiste en adquirir un conocimiento lejano, mediato y libresco acomodado en un sillón. El primero aporta mucho mayor grado de evidencia sensitivo-objetiva y por tanto de justificación epistémica.

Ésta es la razón del valor otorgado al detalle específico sensorialmente percibido, conceptualmente aprehendido y expresado en proposiciones fácticas. Las manifestaciones de la singularidad tienen una virtualidad epistémica que puede escapar a la ciencia; la sensibilidad etnográfica se despliega en la riqueza de lo concreto, en su semanticidad y valor no fácilmente conmensurables. En el escenario etnográfico actúan la inmediatez de la presencia, el sentimiento y la intuición en sinergia con axiomas teóricos e ideas analíticas operacionales, o sea, un distintivo modo de comprensión que recuerda al hombre de ingenio con su “valentía de entender” de Gracián, culto y discreto, nueva imagen del hombre barroco que complementa al cortesano hombre de cartesiana razón porque conoce intuitivamente lo que hay que hacer en cada particular situación. “Bien es verdad [estoy citando al aragonés] que el varón sabio ha de ir deteniéndose, y más donde no conoce; entra con recato sondando los fondos, especialmente si presente profundidad”<sup>10</sup>.

Más concretamente: la experiencia perceptual etnográfica (sensorial e introspectiva) tiene como rocoso fundamento la interacción social, la cual, sujeta a reciprocidad, impone sumisión a normas y exige el conocimiento de valores. Este saber por experiencia o, más explícitamente, esta estructura discursiva unitaria es un modo objetivo de conocimiento como hicieron notar bajo otra perspectiva pensadores tan diferentes como Gracián, Baudelaire, Bergson y Virginia Woolf entre muchos otros. La experiencia etnográfica justifica el conocimiento empírico porque éste no es sino la reflexión inseparable de la etnografía y ésta de aquél, o, de otra manera, la conjunción indisoluble entre vivencia y razón. En registro antropológico podríamos decir que en este caso la experiencia es interpretación y la interpretación, experiencia.

Ahora bien, el realismo etnográfico no se detiene aquí: las monografías antropológicas, esos impresionantes cuadros al fresco, esa narrativa privilegiada en inmediatez y viveza, pueden trascender tanto la minuciosidad del detalle como la subjetividad del etnógrafo. Darwin trató de explicar la mayestática historia de la naturaleza por la acumulación de pequeñas cosas; el zaragozano Vagad afabula con hechos de armas, apariciones locales y leyendas la identidad aragonesa; Costa trenzó los hilos de la costumbre local de tal manera que le permitieron remontarse a la naturaleza de la ley y Goya expresó, basado en sucesos parciales y discretos, graves problemas de creencias, agresividad e irracionalidad. El antropólogo, a su vez, reconstruye su experiencia con vistas a alcanzar un significado mereológico total porque en la apariencia sensorial ve el significado en ramificación y adivina el sistemático valor; su material tiene una perspectiva transcultural. La bien fundada riqueza etnográfica de que dispone le permite deslizarse del objeto a la intención, pasar del fragmento a la generalidad. El detalle posee un significado conectivo, expansivo, es un universal concreto lévy-straussiano; la intensidad de lo real alcanza la estructura extensiva de la generalización. La experiencia etnográfica está en la base, es la primera y última evidencia de ese tránsito.

La semilla etnográfica se abre en flor antropológica: la totalidad en su manifestación particular y la inmediatez de lo sensible en su significado general conforman una unidad orgánica que engloba fases, procesos, contenidos y figuras que nos permiten ir del realismo directo del presente al impreciso más allá y abarcar los numerosos modos culturales en su extensión y profundidad. La razón etnográfica es, sin duda, la primera estación del antropólogo pero su escenario es universal; su actuación en el gran teatro del mundo vendrá mejor cualificada si parte de aquélla. Sin el anclaje en la experiencia etnográfica que le proporciona un caso análogo concreto, uno se siente manco, un tanto naufrago en una inmensidad; pero cuando analiza un problema similar o cercano a uno experimentado se siente en casa. Nuestro *savoir faire* está fundamentado en la vivencia etnográfica de particulares formas de pensamiento y organización social distantes y extrañas que

podemos parcialmente trasladar a la investigación de períodos históricos idos, mitos modernos y creencias actuales; nuestra prolongada experiencia cualitativa, altamente perceptiva y sensible, es paradigma válido para la penetración en virtualmente todo problema contemporáneo. Y esto sin olvidar que la empírica experiencia posee un potencial justificador de nuestro discurso e inferencias. La epistemología cultural viene validada, en principio, por su anclaje etnográfico.

No es discutible –creo– la *auctoritas*, bien ganada y probada, que nos ha conferido nuestra particular metodología. La co-presencia participante, además de darnos un *sense of fact*, nos enseña a dirigir la mirada no tanto o sólo a la acción cuanto a la idea implícita, más al valor que al objeto. Nos equivocamos desde luego y con frecuencia a pesar de nuestra personal experiencia, el método que obviamente he descrito en sus *desiderata* es, sin duda, susceptible de rectificación y progresivo refinamiento, pero ni sus carencias constitutivas ni los errores cometidos son suficientes para poner en fuga teórica a nuestra empresa con sus redes etnográficas y abandonar el barco que ondeando nuestra divisa nos lleva a navegar por los mares interiores de la alteridad. Hay que continuar con la tarea que ha probado ser segura y eficaz a pesar de sus limitaciones, apostar por nuestra condición de testigos-testimonio y aprovechar la substantiva lección del deconstruccionismo y convertirlo en construccionismo mostrando cómo en nuestra etnografía hay un significado objetivo y concreto que se puede descifrar.

### III

Hace veintitrés años, cuando comenzaba a despegar la Antropología social en España, sugerí en una conferencia pronunciada en Sevilla algunas ideas para potenciar la disciplina en el análisis e interpretación de nuestra realidad socio-cultural<sup>11</sup>. Partiendo de la comparación que años antes había establecido entre *pueblo* y *polis*<sup>12</sup> pensaba entonces y sigo pensando ahora que los *loci* de la etnografía hispana son multilocales y lábiles; no hay indicadores geográficos privilegiados como pueblo, comarca, ciudad y región por ejemplo y desde un punto de vista abstracto, a pesar de su innegable e indiscutible valor inicial y cumulativo. Éstos son, en realidad, puntos de encuentro en los que convergen y divergen pasado, presente y futuro, plataformas de concentración de fuerzas interno-externas, nudos fluctuantes, dialécticas de conexión. Ya en 1958 la corporación municipal de La Puebla de Alfindén miraba a Bruselas; los indicadores de impulso centrífugo hacia nuevos espacios son hoy más potentes y mayores.

Esta complejidad de lo local me llevó entonces y me lleva a pensar ahora que el concepto de comunidad, y por implicación el de sociedad, deberían ser re-pensados, pues los *loci* de cambiantes dimensiones y múltiples estrategias vienen

mejor caracterizados por una organización mucho más ramificada y extensiva que la que sugiere el concepto de sociedad con sus límites y fronteras. Mi Antropología requiere parámetros en estrella, multirrelacionales, policéntricos, históricos, porque así son nuestros pueblos y ciudades, sencillamente porque la gente vive en pluralidad. El antropólogo tiene que peregrinar entre lo local y lo global pasando por lo intermedio, entre el presente, el pasado y el futuro, si quiere captar el acelerado flujo cultural de finales de siglo.

Es difícil alcanzar la fantástica velocidad de la producción cultural de nuestros días; la continua emergencia de nuevas formas, su propagación vertiginosa y su rápida evanescencia son formulaciones e índices de la vida postmoderna y demandas problemáticas a las que hay que prestar antropológica atención. Ante la riqueza sin precedentes de fenómenos nuevos voy a circunscribirme en las líneas que siguen a puntuar brevemente algunas áreas de investigación relacional para la renovación de la disciplina en nuestros días. Me circunscribo a España porque nuestra Antropología ha privilegiado casi exclusivamente lo hispano; esta “auto-comprensión” nos caracteriza en el ámbito antropológico europeo-occidental porque ninguna otra nación, creo, ha encauzado en tal grado y medida el volumen de sus investigaciones a analizar la anatomía propia y radiografiar su especificidad. Visión desde dentro que, de alguna manera, nos ha llevado a nativizar, en cierto sentido, la disciplina, a hispanizarla, y a convertirnos en “auto-antropólogos”.

Nuestra sociedad ha cambiado sobremanera en todos sus vectores desde hace unos treinta años, cuando comenzó nuestra andadura antropológica hispana. Estamos hoy ante otro clima mental y moral y por tanto ante una nueva época que prescribe ajustarse, teórica y metodológicamente, a otros perfiles de lo humano. Frases, eslóganes, lemas, credos, modas, realidades y seudorealidades apuntan con sus certeras saetas significantes a un nuevo repertorio de motivos y temas a investigar. ¿Podemos, por ejemplo, dejar de apuntar en nuestra agenda investigadora problemas ciudadanos tales como los planteados por la droga, el sida, los sin techo, los grupos de riesgo, la prostitución, las discotecas –no existían en mi juventud– y áreas de vicio? No faltan orientaciones antropológicas para esta urgente empresa. Imperioso es, también, aplicar la lente antropológica para analizar las matrices sociales de la inseguridad colectiva y personal, de la alienación, de la frustración y del suicidio. Atención merecen, sin duda –la han merecido ya, como alguno de los anteriores *items*–, la juventud, la educación en todos sus niveles, la civilización de la carretera, el desempleo, la cultura del trabajo, las diferencias sexuales objetivamente sopesadas y la tercera edad en sus múltiples dimensiones. Valdría la pena investigar la burocracia, las redes de todo tipo en los ministerios, la seguridad social en su complejidad *emic-etic* y, en todos sus niveles, los sindicatos, hospitales, empresas, la televisión, los museos, etc. como sistemas socio-culturales de organización jerárquico-valorativa con inherencia al

aislamiento unos y como productores de ideología, de derechos y de tensión otros. ¿Cuáles son los *loci* que fomentan la responsabilidad y el deber ciudadanos? Impresionante escenario –poco explorado– para el antropólogo es aquel en el que se dramatizan los movimientos sociales reivindicativos, huelgas, protestas, las luchas internas partidistas, el liderazgo, la cultura de la frase como propaganda partidaria, la narratología y retórica para la captación de votos, las elecciones *in vivo*, los gobiernos autonómicos, los usos, ritos y símbolos del poder y de la autoridad, las fluctuantes estrategias de fusión y fisión, etc., utilizando y refinando paradigmas y conceptos de Abner Cohen, E. Leach, V. Turner y E. E. Evans-Pritchard, entre otros.

Con todo este elenco no he hecho nada más que comenzar el listado de temas que podrían ser iluminados, que deberían ser iluminados, desde y por nuestra disciplina. La Antropología de la salud y de la enfermedad, de la medicina alternativa, de los condicionamientos culturales, de los desórdenes psíquicos, la etnografía de la dieta y de la cocina local están atrayendo ya a la juventud antropológica, como también los problemas del medio ambiente, del agua y del turismo rural. Para los más experimentados sugiero adentrarse en la esfera semántico-valorativa y enfrentarse a la dimensión socio-cultural de conceptos y praxis tales como racionalidad, moralidad *de re* y *de dicto*, ética, libertad, democracia, funciones negativas de la misma, minorías, justicia, las posibles dimensiones injustas de la justicia y de la igualdad, solidaridad-agresividad, violencia, xenofobia, etc., valores cardinales de nuestra sociedad, sumamente complejos todos y polivalentes, de los que hablamos mucho más de lo que sobre ellos culturalmente sabemos.

En otro ámbito tan tradicional como local convendría profundizar más en algo tan expresivo y ceremonial como la variedad de fiestas, con calendario y carácter muy diferente, toros y vaquillas en su ritualización, áreas de hermandades, cofradías y romerías, comparándolas por región, tradición y ecología, tipos hispanos tanto clásicos como actuales (el conquistador, el pícaro, el guerrillero, el misionero y el torero, por ejemplo) porque en cada uno de estos campos podemos aportar nuestra específica y necesaria visión cultural, lo mismo que en la historia de España, en la literatura y en el arte patrios. Novela, drama, poesía y épica, poetas desconocidos y pintores locales incluidos son producciones del espíritu que no deben escapar a la consideración antropológica siempre que despojemos a todo este conjunto de creatividad hispana del velo de la supuesta familiaridad que lo cubre y le devolvamos la extrañeza de nuestra mirada antropológica. A nuestra vera, puesto que lo estamos viviendo, se desarrolla el inusitado *tempo* del cambio en relaciones, significados, jerarquías, creencias y valores: la pérdida de funciones de la familia, el matrimonio a prueba, la cohabitación, la tasa de divorcio y de separación, la disminución de la natalidad, la minusvaloración de la virginidad

y del honor, etc. ponen bien a las claras que las transformaciones ocurridas en los últimos decenios han afectado también, en grado considerable, a los pilares de la sociedad tradicional.

El campo es pues inmenso para un antropólogo que comienza su itinerario profesional en los albores del siglo XXI. Pero además de los enumerados quiero señalar una privilegiada esfera que presenta la doble vertiente de ser específicamente antropológica y tremendamente actual: me refiero al nacionalismo, esa dimensión de la humana identidad tan antigua como nuestra historia. Partimos en su estudio de ventajas iniciales para dar razón de su naturaleza y dimensiones puesto que vienen conformadas por raíz geográfico-mística, lealtad primordial y afectiva, ideología, creencia, sentimiento, lengua con frecuencia, signos, emblemas, banderas, significados, valores, ritos y símbolos. Todo muy nuestro, como lo son también otros de sus elementos: nostalgia romántica del pasado, lectura *ad hoc* de la historia local no raramente fabricada y en la que siempre tiene cabida *un sens autre* y, en determinadas circunstancias, posibles caracteres con marcado perfil discriminatorio, antagonico, exclusivo, visceral y xenofóbico. Centro de *poiesis* y de supermimesis que impone realidad, ofrece diacríticos flancos específicos que investigar en cuanto comunidad moral en la que vibran derechos y deberes en conflicto y en cuanto comunidad con discurso político-étnico que necesariamente lleva consigo aristas conflictivas y tensión entre derechos individuales y pretensión nacionalista exclusiva. Hogar de experiencias sumamente gratificantes, todavía no ha diseñado, en algunas áreas y segmentos de nuestro país, códigos que armonicen lo general y lo local, lo propio y lo ajeno, la multiculturalidad.

Tampoco disponemos de paradigmas que conjuguen la macroeconomía con el minisignificado, ni de modelos de modernidad para la próxima centuria, que probablemente evolucionará de la edad de las naciones a la edad de las cosmópolis y que hace perentorias señas a la tercera generación de antropólogos que tendrá que enfrentarse a ella y entrar en un territorio intelectual enigmático y nuevo aunque partiendo de la riqueza interpretativa, legado de nuestra disciplina. Tengo la convicción de que esta tercera generación hará honor a su preparación y conocimiento antropológico, a su juventud y a la próxima centuria asumiendo el reto con dignidad y sabiduría. Parte no sólo de un intrínseco interés, como demuestran las comunicaciones presentadas en este Congreso abordando los más actuales problemas, sino también de un *corpus* antropológico hispano, meritorio y digno, anclado en una etnografía que rezuma *auctoritas* campera. Unas pocas cifras aproximadas darán razón de mi presente optimismo: en los veinte primeros años de nuestra historia, concretamente hasta 1985, habían sido publicados casi 800 artículos de carácter antropológico y —en cómputo aproximado— unos 150 libros. Habían tenido lugar, además, en esas fechas cerca de 30 reuniones (congresos, jornadas, coloquios, *symposia*) de carácter interna-

cional, nacional o sectorial, se había fundado media docena de revistas especializadas y se había institucionalizado la Antropología —en mayor o menor grado— en virtualmente todas las Universidades del país. ¿Cuándo se ha hecho y escrito tanto, sobre tantos aspectos, por tan poco número y en tan corto espacio de tiempo? Si a este impresionante conjunto sumamos lo producido desde aquella fecha creo que ustedes estarán de acuerdo conmigo al afirmar que entre todos hemos dibujado, con brillantes colores, un extenso y prominente espacio propio en el mapa de la Antropología europea (aunque no sea reconocido como tal).

He tratado de componer un mosaico de temas taraceado con puntos de referencia que me parecen interesantes para abordar los modos de vida y la *episteme* subyacente del hombre del siglo XXI. En este cuadro de conjunto no he pretendido, ni mucho menos, establecer el estatuto de la Antropología o del antropólogo. La exposición que estoy terminando viene caracterizada por la duda, por el sí y por el no simultáneos, por su conjunción, por la ambigüedad propia de todo lo cultural, por la tensión campera yo/otro, por la dialéctica esencia/existencia, mundo/vida. No veo —y ésta es mi personal opinión— otra mejor fórmula para representar la vida de las cosas y el mundo de las personas. Mi credo antropológico parte y descansa en unos pocos axiomas que resumo telegráficamente en los siguientes puntos: 1.º) La investigación tiene que partir siempre de la matriz ecológico-material que inicialmente condiciona los fenómenos que vamos a estudiar. 2.º) No podemos perder de vista ni la dureza de la estructura y sus efectos ni la fuerza de la institución y sus consecuencias ni la objetiva realidad *per se* de la cultura. 3.º) Carácter fundante y constituyente de nuestra profesión es el trabajo de campo, la etnográfica relación yo/otro, los procesos de transitividad y reciprocidad que lleva consigo y que hacen posible la obtención de datos significantes y la penetración *emic*. 4.º) La práctica etnográfica intensa y consistente, es decir, la inmersión en la riqueza y variedad de la vida, puede devengar una *fronesis* o elevado horizonte vital desde el que mejor poder discernir otras estructuras de determinación e interpretar novedosas configuraciones del espíritu en diferentes ecologías y temporalidades. 5.º) La centralidad del hecho y de la mente, de la etnografía y del *logos* en nuestra disciplina, las creaciones culturales metafísicas ajenas y las nuestras hacen de la interpretación hermenéutico-histórica la culminación de la Antropología. Sensibilidad para el detalle puntillista iluminador, penetrante imaginación para a través de los *qualia* alcanzar la *quidditas* escondida pero reveladora, creo que son ingredientes que deben afluir a las páginas de nuestras narrativas monográficas para la consolidación de la Antropología y para sacarla de los muros de la Universidad y exponerla en su potencialidad al público. No entiendo la Antropología sin el vuelo imaginativo de la interpretación o sólo en el aislamiento de las aulas<sup>13</sup>.

Me hubiera gustado, simple y sencillamente, haber provocado la imaginación de los jóvenes que me escuchan porque ellos, ustedes, se van a encontrar, ya en el primer minuto de la centuria que llama a la puerta, con la antorcha de la disciplina en sus manos. Estoy seguro de que, con los clásicos debajo del brazo y con al menos una seria experiencia en su haber, se afanarán en reconstruir, innovar e imaginar como la tradición antropológica requiere, como la sociedad espera de ustedes, de todos nosotros. Estoy seguro de ello.

#### NOTAS

- \* Conferencia inaugural pronunciada en el VII Congreso de Antropología Social, celebrado en Zaragoza en septiembre de 1996.
- \*\* Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas.
- <sup>1</sup> Léase del primero su *Coronica de Aragón*, Zaragoza, 1499. Sobre la persona y la obra he escrito en mi *Antropología social: reflexiones incidentales*, CIS, 1986, págs. 80-128. *El Criticón*, del segundo, abunda en caracterizaciones intuitivas del supuesto *ethos* de pueblos, ciudades, regiones y naciones.
- <sup>2</sup> *Viaje de la China*, Alianza, 1991, con prólogo de B. Moncó.
- <sup>3</sup> Su obra es extensa y varia. En cuanto a la parte etnográfica, son asequibles su *Descripción del Paraguay*, edic. de A. Galera, Alianza, 1990, y *Viaje por la América meridional*, Austral, 1969, especialmente las págs. 186-326.
- <sup>4</sup> *Poesía popular española. Mitología y literatura celto-hispanas*, Madrid, 1881; su *Discurso* en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1901; *Derecho consuetudinario del Alto Aragón, Teoría del hecho jurídico individual y social, Estudios jurídicos y políticos*, en Biblioteca Costa, vol. XIV, Madrid, 1884.
- <sup>5</sup> *Proto* y *pre* son simples modos de diferenciación sin carga negativa.
- <sup>6</sup> Ésta es una de las razones debido a la cual el antropólogo no es el mejor de los expertos para aconsejar en la acción política; está abrumado por la indecisión ante todo el espectro de posibilidades y alternativas.
- <sup>7</sup> A él se refiere Víctor Turner en *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, 1986, *passim*; no es, pues, mía la expresión.

- 8 Págs. 65-69 de *Lezione americane*, Mondadori, 1993.
- 9 M. M. Bakhtin, *The Dialogical Imagination*, University of Texas Press, 1981.
- 10 *El Discreto*, cap. II, pág. 82, *Obras completas*, Aguilar, 1960. Este *detenerse* gracia-nesco merece una línea más. Todo lo que estoy diciendo presupone un trabajo de campo bien preparado, prolongado e intenso. Requiere también, en caso de duda etno-gráfica, comprobación *in situ*. Concretamente en mi caso comencé la preparación de mi investigación gallega en el verano de 1963 en Zaragoza poniéndome en contacto con gallegos residentes en la ciudad. A principios de ese otoño conseguí un manajo de cartas de presentación en el Centro Gallego de Madrid; al mismo tiempo entrevisté largamente en esta capital con M. Kenny a gallegos procedentes de Cuba, que venían en oleadas, interesándome por las relaciones mantenidas con sus lugares de origen. Con estos informes, cartas, mapas y direcciones recorrí durante 32 días varias comar-cas gallegas en las cuatro provincias anotando los nombres de aldeas que me parecían más adecuadas para mi estancia posterior. Poco después mi investigación se prolongó por dos años. En el otoño de 1967 volví a Galicia para comprobar datos en los lugares pertinentes y ensanchar el abanico geográfico; entre 1968 y 1970 me desplacé nueve veces más, permaneciendo en cada viaje nueve días de promedio. Sobre los continuos viajes a la región a partir de entonces pueden dar fe las estadísticas trianuales que apa-recen en mi obra sobre el corpiño.
- 11 *Panorama programático de la Antropología social en España*, conferencia publicada en *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*, Akal, 1974, cap. I.
- 12 *Belmonte de los Caballeros*, primera edición, OUP, 1966.
- 13 He realizado en mi exposición el conocimiento por experiencia e interacción; nada, prácticamente, he dicho de algo tan importante como el conocimiento por textualidad y representación, en parte por haber focalizado el tema en el primero y también por-que el segundo requiere para su plenitud fundamentarse en la práctica social, en la experiencia contextualizada.