

*A José M^o Cortell, nuestro mecenas
In Memoriam*

El futuro del pasado

POR
CARMELO LISÓN TOLOSANA*

Este ensayo expresa ecuaciones personales e intuiciones morales que manan de mi trabajo de campo y de la práctica antropológica de tres decenas de años. Sigo viendo como centro de gravedad de la antropología la relación entre cultura y sociedad, en el sentido de que mi cometido es investigar la cultura pero en la sociedad y analizar la sociedad pero en la cultura. La antropología es una ciencia del espíritu y por tanto no es ciencia positiva, y en cuanto tal va más allá de la sabiduría reflexiva, esto es, va con la formulación hermenéutica, con la pluralidad de posibilidades y la plétora de perspectivas, con el diálogo y con la experiencia cualitativa. Cuanta mejor antropología practiquemos más peso y proyección tendremos en la sociedad. Si miramos a nuestro pasado podremos justipreciar qué hemos aportado como grupo y con esa base objetiva conformar un plan y configurar una conciencia de lo que hemos sido, de lo que somos y de lo que podemos ser y ofrecer. La antropología más objetiva y rigurosa no tiene que estar divorciada de una fibra de obligación social moral.

This essay expresses personal equations and moral intuitions that spring from my field work and from the anthropological practice of thirty years. I still see the relationship between culture and society as the centre of gravity of anthropology, in the sense that my task is to investigate culture but in society and to analyse society but in culture. Anthropology is a science of the spirit and therefore it is not a positive science, and as such it goes beyond reflexive wisdom; in other words, it goes with hermeneutical formulation, with the plurality of possibilities and plethora of perspectives, with dialogue and with qualitative experience. The better anthropology we practice the greater importance and projection we will have in society. If we look at our past we can value what we have afforded as a group and with that objective base form a plan and shape an awareness of what we have been, of what we are and of what we can be and offer. The more objective and rigorous anthropology does not have to be divorced from a fibre of social moral obligation.

Quizás parezca extraño o pretencioso el título que encabeza estas palabras pero en realidad tiene una elemental y razonable pretensión: reflexionar en voz alta sobre la práctica antropológica en alguna de sus dimensiones en los últimos treinta años y proyectarlas al futuro. Estoy convencido de que si examinamos y ponderamos el presente como horizonte del pasado y del futuro podemos no solo extraer, sino vernos inundados por océanos de estimulación. En este momento de mi andadura antropológica quiero

* Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

responder a la amable invitación de los profesores Buxó y González Alcantud desgranando unas breves apreciaciones personales que me hago a mí mismo sobre algunos temas y sus cuestionamientos que creo pertinentes en este estadio de la disciplina.

No pretenden arrogarse en modo alguno carácter prescriptivo, sino talante descriptivo e interrogante. Se trata de expresar ecuaciones personales e intuiciones morales que provienen de la práctica del quehacer antropológico, para el que no es fácil encontrar ni *le mot juste* ni fácil respuesta, simplemente porque no la hay; pero sí mejores o peores razones para abordar nuestros problemas, porque sí las hay.

I

Sé que no puedo acordonar el mar, ni poner cerraduras al campo. He repetido que toda definición limita y prohíbe, y que no me afilio a ningún *ismo* exclusivo, regla o estilo único. Pero, por otra parte, considero necesario partir de un núcleo específico metodológico que vaya más allá de ideologías y que trate de responder a preguntas perennes, a cuestiones permanentes y circunstanciales de nuestro predicamento humano. Y a estas preguntas respondemos específica y determinantemente, aunque no únicamente, desde la antropología.

Qué es antropología —me refiero a la nuestra— es una cuestión antropológica y por tanto reclama análisis antropológico. Sigo viendo como centro de gravedad del concepto algo que aprendí en Oxford hace muchos años: la relación entre cultura y sociedad en el sentido de que mi cometido es investigar la cultura, pero en la sociedad, y analizar la sociedad, pero en la cultura. En cuanto al primer énfasis, fueron pioneros F. Boas, R. Benedict, M. Herskovits, R. Linton, C. Kluckhohn y C. Lévi-Strauss entre otros, y en cuanto a la segunda acentuación destacan A. R. Radcliffe-Brown, B. Malinowski, E. E. Evans-Pritchard, M. Douglas, E. Leach, M. Gluckman, M. Fortes, G. Lienhardt, etcétera. Obviamente se trata de una diferencia de grado o acento, de énfasis y peralte en vaivén o, mejor dicho, de un objeto formal en simbiosis o relación reversible, pero en ese algoritmo cultural veo mi gestión. Sé que la cultura es inseparable del contexto social, pero pienso también que en ese esquema de conceptos el intensificador es el cultural porque las soluciones de problemas culturales dependen no solo de escrutinio interno al sistema social, sino, en último tramo, de análisis cultural.

Más concretamente, la antropología es una ciencia del espíritu y por tanto no es ciencia positiva como la astronomía o la ingeniería genética, la física o la química, ciencias de laboratorio o de experimentación cuantitativa. En cuanto ciencia del espíritu va más allá de la sabiduría reflexiva, va con la formulación hermenéutica, con la pluralidad de posibilidades y la plétora de perspectivas, con el diálogo y la experiencia cualitativa. El antropólogo contempla el fluir de la vida en relación y oposición, en solidaridad y anta-

gonismo, se interesa por lo culturalmente ajeno, se pone en lugar del Otro para captar la intención y el valor, el ideal moral y la profundidad de pensamiento cualitativo.

Tenemos precedentes: los humanistas de los siglos xv y xvi Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Erasmo, Miguel Ángel, Vives, More, etcétera, hacen emerger lo humano en su pluralidad de manifestaciones, en su belleza y dignidad, un tanto dormida desde la *paideia* griega y la *virtus* romana. En cierto modo y medida crean el *homo humanus*, el punto de vista humano de lo humano en su experiencia de la vida ordinaria en común, en relación, derecho y deber, en libertad, creatividad e imaginación, en ética y moral. El modo humanístico da prioridad a lo humano múltiple pero concreto, a la inseparabilidad de lo dionisíaco y de lo racional, a sus logros y fracasos; el *studium humanitatis* privilegia la razón y la libertad, la autorrealización humana, la floración del pensamiento imaginativo y del arte.

Esta *coupure* epistemológica renacentista viene escenificada por Francisco Sánchez († 1623), contemporáneo de Descartes (1596-1650). Ambos piensan que el método escolástico ha agotado sus posibilidades, los dos parten de la duda metódica¹ y se apoyan en la introspectiva de la razón, pero mientras que Descartes postula que el conocimiento es perfecto y discursivo, Sánchez nos dice que nunca en lo humano se alcanza, sino que, por el contrario, todo es conjetura, opinión y duda, y que la concordancia de doctores es el juicio de certidumbre más seguro. Algo que, nótese, defienden los posmodernistas hoy. Frente a la conocida dualidad cartesiana objeto y sujeto, cuerpo y alma, nuestro filósofo justifica la unidad antropológica humana de cuerpo y alma, y propugna la necesidad de investigar al hombre en su conjunto y en concreto, en sus razas, lenguas, costumbres y creencias, caso por caso. Este estudio nos aportará —dice— un conocimiento de lo humano hipotético e inseguro porque esto es todo lo que permite “la humana fragilidad”.

Juan de Santo Tomás —o Poinso— (1589-1644) es también contemporáneo de Descartes, enseña en la Universidad de Alcalá y publica un *Tractatus de signis* (1631-1635) en el que explicita una briosa formulación novedosa del discurso científico contrastando su paradigma epistemológico sígnico con el paradigma epistemológico racional cartesiano o, más concisamente, opone *the way of signs* al *the way of ideas*. Todas las cosas son o pueden ser signos, dice fray Juan. No solo las palabras o los textos: gestos, colores, olores, sonidos, espacios y vestidos, partes del cuerpo, imágenes, banderas, alimentos, plantas, etcétera, pueden ser vehículos de significado, pueden actuar como símbolos. Pero esto no es todo ni lo más importante: el signo —continúa diciendo— estructura la comprensión de la experiencia y de la conceptualización. El

¹ F. Sánchez escribió *Quod nihil scitur* en 1576. He consultado la publicación que hizo de la obra Menéndez Pelayo en “Biblioteca del Renacimiento”, s. a. Descartes publicó *El discurso del método* en 1649. Sánchez se adelantó.

universo todo es ontológicamente un bosque de signos, esto es, de significados, intenciones y sentidos más que de objetos y cosas. Las cosas valen porque significan, decimos hoy. El dominico trasciende como Sánchez la divisoria cartesiana entre lo real, objetivo y material por un lado, y las ideas y creaciones del espíritu por otro. Para él todo y siempre son relaciones formales sgnicas o pueden serlo.

Giambattista Vico (1668-1744) nos ofrece también en su obra una panorámica anti-cartesiana, esto es, antidualista y antideductiva en el estudio del hombre. Argumenta que la ciencia humana es inseparable de la historia, de la imaginación poética y de la inducción. En su nomenclatura² alcanzamos el *certum*, o sea, la certeza humana en la experiencia de lo particular, en la experiencia personal, experiencia de algo de que somos testigos y hemos vivido. Entendemos —dice— lo que hacemos o causamos, participando en la vida de la comunidad, formulando hipótesis, sopesando, comprobando y dudando. Rechaza de plano el *cogito* cartesiano porque elimina lo verosímil y al eliminarlo empobrece radicalmente lo humano, el mundo real y el universo mental de lo humano hecho con pasión, emoción, tanteos y perplejidad en empatía, dialogando y viviendo en grupo. Lo verosímil es inherente a la lógica cualitativa y a las figuras retóricas, es inseparable de las creencias, ideas, símbolos, ritos y mitos y a esta lógica la denomina *lógica poética*, y valora a esta lógica poética como un modo de conocimiento.

Las cosas —continúa con talante antropológico— nos prescriben cómo verlas, hay que captar y respetar *il sapore proprio delle cose*, porque las cosas, gestos y comportamientos tiran, nos movilizan y coercen: *il sapore proprio* de la etnografía, diríamos hoy. Hay que escuchar lo que nos dicen y significan, porque los hechos, fenómenos y acciones van con pensamientos, deseos, odios, sentimientos, frustraciones y con creaciones, mitos y fantasías, con lo que él llama y define como *impossibile credibile* y con significados, emociones y pasiones. Hay que penetrar —*penetrare* es su expresión— en los universos mentales y emotivos ajenos, ir de lo humano a lo humano, si queremos entenderlos.

Desarrollaron posteriormente esta línea inicial epistemológica, paralela a Descartes, Newton y Galileo, Herder con su *Volkseele*, Schleiermacher con su hermenéutica, Dilthey con su *Verstehen* —que describió antes que Weber—, Husserl con su *Lebenswelt* y Heidegger con su *Zeitgeist*. Y entre nosotros Sanmartín ha destacado la aproximación de Ortega a la antropología.³

Pero no solo la fenomenología alemana ha realzado los encuentros con la inmediata realidad como un modo penetrante de comprensión por familiaridad. Hacia 1884 se entu-

² Donde más incide sobre el tema es en *De antiquissima italarum sapientia* y en *Risposte*, obras que en varias ediciones están publicadas juntas.

³ En *Valores culturales*, Granada, Comares, 1999, pp. 57-89.

siasmó Toulouse-Lautrec (1864-1901) con la idea de pintar la vida como cabaré. Para poder hacerlo en condiciones decidió establecer su casa en Montmartre y seguir de cerca la vida nocturna del barrio con sus estímulos y escenas, sus luces y sombras, en su degradación y ambigüedad, con su melancolía, arte y belleza. Su sensibilidad artística le apremiaba a involucrarse con simpatía e implicarse empáticamente. En su determinación de captar estados anímicos y pintar atmósferas llegó a instalarse temporalmente en una casa de flaca reputación para así observar en directo la naturalidad y trivialidad de la vida ordinaria de las inquilinas. Dijo: “He levantado mi tienda en un prostíbulo”. Hizo esto por la sencilla razón de que el lugar le ofrecía más sugerentes posibilidades para traducir el *input* visual en arte y más constantes oportunidades para vehicular la verdad. En sus propias palabras, para “penetrar en el corazón de las cosas y crear mejor”; “así veo las cosas y así las pinto”. Alerta a lo específico y esencial de sus modelos (La Goule, Aristide Bruant, Jane Avril, Y. Gilbert), transformó sus cuerpos, vestidos y movimientos en refinado arte. Con ellas y en el Moulin Rouge, el Folies Bergère, el Moulin de la Galette y el salón de la *rue des Molins* “me siento en casa”, escribió, expresión lautrea-cana que merece un escrutinio antropológico para una mayor penetración en la interioridad de sus lienzos.⁴ Estamos en buena, variada e internacional compañía.

II

Al estudiar lo humano la antropología sirve a la vida, a toda, a cualquier cultura o grupo humano, *in se ipso*, y lo hace de una manera altruista, poniéndose en lugar del Otro, interesándose y aun entusiasmándose con vidas concretas y modos ajenos, con valores y formas diferentes, con la vida *in genere*, en sí y por sí, cualquiera que sea su *telos* y su contenido. Esta que es mi metaantropología no permite otros fines o valores, no tolera las tergiversaciones de la creencia o del *ismo* ni sufre la tiranía de la ideología. Solo autoriza la actividad empírica in situ y el pensamiento conceptual crítico. Este consiste en inferir rigurosamente lo que permite el fiable dato etnográfico —o histórico— sometido al estándar duro de evidencia independiente. La etnografía primaria directa, la etnografía de las sensaciones inmediatas y la apariencia de las cosas dependen, ciertamente, de nuestra mente, pero no son simplemente mentales porque existen, como sabemos, en relación con nuestra posible experiencia con ellas. La reflexión crítica requiere consistente lógica interna, reclama una línea de razonamiento y una estructura de argumento que hagan posible la probabilidad. El tender a *a*, en la investigación, el querer *b* o promover *z* favorecen la disminución del poder crítico metaantropológico.

Pero, por otra parte, como antropólogos debemos tener conciencia de nuestra situación concreta y decidir qué queremos ahora investigar y cómo hacerlo; las opciones que

⁴ M. ARNOLD, *Toulouse-Lautrec*, Colonia, Taschen, 2000.

se nos presentan son muchas y los temperamentos personales diferentes. La variedad temática y de enfoques enriquece nuestra disciplina pero mi metaantropología me insta primero a privilegiar la formulación y análisis de los problemas culturales en su contexto social, a hacerme preguntas que no las resuelve la ciencia, ni el sentido común, ni la sociología, y a plantearme problemas donde la ciencia termina. Preguntas y problemas que solo pueden ser replicados —y esto solo tentativamente— en términos socio-culturales porque la ciencia simplemente no sabe, no responde. Dicho de otra manera, creo que tenemos que combatir nuestras propias batallas antes que las ajenas.

Segundo, esta actividad exige utilizar los mejores instrumentos o utillaje lógico teniendo *in mente* que, mientras la ideología determina la percepción, la sensación campera y la percepción etnográfica requieren el enfoque teórico pertinente. Lo he mostrado en acción en dos monografías marcadamente diferentes: *Belmonte de los Caballeros* y *La Santa Compañía*. Las refracciones culturales tienen vida propia y dinámica peculiar interna que exigen para su adecuada consideración puntos de vista ventajosos.

Tercero, mi metaantropología me enseña a buscar y explicar lo humano no por leyes abstractas generales subsumidas en otras más universales, porque la deducción está muy lejos de la observación y de la experiencia y porque las causas explican pero no describen. Más concretamente: mi metaantropología, como la de otros, coloca al hombre concreto y circunstancial en el centro de mi investigación, esto es, al hombre en su individualidad, con sus intereses, creencias y pasiones, con su desbordante imaginación y con su precaria racionalidad y siempre en cuanto es producto de la historia cambiante. Las cosas humanas se expresan en acción y se revisten de deseos, pasiones, intenciones y finalidad y van, por tanto, con las razones que presentamos. Argumentamos con razones que aceptamos o rechazamos, alabamos o condenamos. Esas razones vehiculan un sentido moral que enjuicamos, sentido moral que nos obliga a tratar al Otro como sujeto, como responsable e irremplazable, como un fin en sí mismo cuando hacemos trabajo de campo.

Cuarto, esta metaantropología me apremia a dismantelar el dualismo cartesiano y a construir una fenomenología y una hermenéutica de lo experienciado y de lo experienciable, a dejarme seducir por la presentidad de las cosas y la presentación de las personas. Esto es algo esencial y necesario, ineludible en mi metaantropología, que me empuja y arroja al mundo de los hechos, al trabajo de campo, a leer la vida en su fluir cotidiano que a borbotones se agita a nuestra vera. Qué hacen y cómo lo hacen, cómo y de qué viven, cómo se jerarquizan y subordinan son preguntas que siempre guían el inicio de mi hacer campero, porque el conocimiento de las relaciones objetivas es necesario incluso para penetrar en el contenido de nuestra mente.

No tengo dudas de que el trabajo de campo es la razón de ser de nuestra profesión. Es, además, nuestro *locus* epistemológico y nuestra fuente de autoridad, la razón

que nos justifica a la vez que nos responsabiliza en la esfera académica y nos redime ante la sociedad. No bastan, en puridad, ni la etnografía a distancia ni la experiencia de segundo o tercer grado. La falta de datos sensorio-participativos no favorece la inferencia imaginativa, antes espolea la caprichosa fantasía.

La intensa experiencia in situ fomenta la capacidad para absorber el detalle significativo y alcanzar decisiones, porque lo universal deriva su fuerza de lo particular y no dudo que tenemos que transformar lo empíricamente real en trascendentalmente ideal. Tenemos mayor garantía de lograrlo en objetividad y verdad si nos convertimos en etnógrafos para recibir el impacto de presentidad de cosas, hechos, sucesos, comportamientos de instituciones y personas, y experimentar la potencia e inmediatez de sensaciones, reacciones y sentimientos que en nosotros provocan. La experiencia que proviene del trabajo de campo es el mejor modo de conocimiento.

No es perfecto nuestro método, ni mucho menos, nada humano lo es, pero los otros o su ausencia son peores. El argumento más plausible y que mejor lo muestra es el que los lógicos llaman inferencia *to the best explanation*. Toma esta forma: la etnografía es el material justificante fundamental de la inducción antropológica. ¿Quién aporta más y genera mejor etnografía que el concienzudo investigador in situ? Este se halla en situación, en primer lugar, de discriminar los datos reales de los espurios, los importantes de los secundarios y los significativos de los que no lo son. En segundo término, de analizarlos en primera instancia y confirmarlos o rechazarlos con otros datos. Y por último de sopesar si permitirán inferencia y comparación posterior. Cuanta más y mejor información primaria etnográfica poseamos —unidades de información, pormenores sobre actitudes proposicionales y riqueza de *qualia*— en mejor situación estaremos para resolver nuestros propios problemas.

Nuestra investigación campera establece una relación conectiva con el Otro, un involucrarse en contigüidad espacial y permanencia temporal irremplazable. Esta relación en intensidad dialógica conlleva una experiencia interpretativa compartida y convergente o, al menos, una deliberación participativa y cooperadora que no solo nos humana y hermana sino que objetiva en cierto grado nuestra explicación al margen del cálculo econométrico. Entendemos lo humano —la alegría y el odio, la emoción y la pasión, la humillación, la pobreza y el sufrimiento, la esperanza, la tiranía, el amor y el fracaso— porque lo somos. En realidad al encontrarnos con el Otro también nos encontramos con nosotros mismos. Nuestras evaluaciones son, en última instancia, antropocéntricas.

Sé que el *hineinführung* no basta, pero sin él no tenemos carné de identidad. Más aún, esta experiencia *true to life* es la verdad antropológica. Sospecho que la objetividad positiva, aunque se alcanzara, probablemente no coadyuvaría a comprender mejor el caso o la problemática a que me refiero. Esta verdad es el resultado de nuestra inmersión campera, de nuestra experiencia compartida, pero que no coincide enteramente con

el *emic* local ni con el *etic* científico, dimensión esta de la interpretación, tan necesaria como la anterior, pero cuya consideración omito por compartirla con otras disciplinas sociales. Solo el trabajo de campo puede aportar esta dimensión de la verdad. Creo que si los posmodernistas que minusvaloran esta sin par experiencia la hubieran gozado y sufrido pensarían de otra manera. Sus dichos abundan en razón, ignorancia y simpleza.

Pero tampoco soy triunfalista o unilateral: la dedicación entusiasta, con imaginación y sentimiento, con espontáneo abandono *emic* a lo Coleridge y participación continuada no bastan. Hay que revestir esta generosa entrega con un riguroso esfuerzo crítico mental que sospecha, duda, compara y desmitifica. La difícil síntesis de la evanescente impresión campera y su duradera interpretación es nuestra problemática ecuación, nuestra tensión etnográfica, nuestra aporía antropológica.

La relación interpersonal que preside nuestra investigación prescribe considerar al Otro como persona razonable y responsable, con derechos y obligaciones, intereses, intenciones y fines, sopesarlos en toda su intensidad tradicional y espesor institucional, y entablar con ellos un diálogo moral; en otras palabras, una comunicación respetuosa. Esta aconseja un respeto inicial por sus prácticas, modos y formas, y por su cosmovisión actual y futura, a la vez que una hipersensibilidad extrema para captar qué son y qué quieren ser. Igualmente requiere una imparcialidad en la representación de los lugares de emoción y fuentes de moralidad, de la solidaridad comunitaria no menos que de sus divisiones y conflictos interno-externos. Problemas estos, hoy, de suma importancia, envergadura y profundidad humana, que demandan seria y profunda atención y, por tanto, muy prolongada estancia in situ. Este apunte me lleva de la mano a una última y breve apreciación.

III

Nuestra específica experiencia humana de lo humano no es sustituible en antropología. Esa intersubjetividad respeta, no impone, no hace decir lo que los hechos y las personas se niegan a decir. Veo esta reflexión experiencial y pragmática como la crítica de ideologías; inicio la exploración y verificación de la especificidad en la diversidad cultural con distinciones básicas y categorías primarias lógicamente anteriores a cualquier *ismo* o ideología. Esas categorías primarias de pensamiento organizan las estructuras causales del medio en que trabajamos y sistematizan nuestra experiencia, y esas categorías explican a la vez cómo los elementos etnográficos conforman un todo mereológico en nuestro pensamiento.

Partir de una ideología para derivar categorías no va con la antropología porque la razón cultural, en su versión de disciplina del soberano espíritu creador, es antidogmá-

tica y antiideológica. Lo cultural en cuanto estructura cualificadora no solo es mi forma predicativa preferente, sino la condición que satisface nuestra disciplina. Por el contrario, la ideología, más que un argumento, es la subestructura que rige el pensamiento paralizándolo el esfuerzo dubitativo e inquisitivo necesario para alcanzar la razón y la verdad de algo. No sigue ni persigue la evidencia diferente y contraria, simplemente impone una interpretación. Es una *donna* muy *mobile*, caprichosa y tornadiza.

La sumisión que la ideología impone seca la imaginación creativa y conduce a la irracionalidad antropológica. Estructuralismo, marxismo, simbolismo, funcionalismo, feminismo, etcétera, valen como paradigmas segundos, cada uno en su caso concreto y pertinente a lo Vico, y en dimensiones parciales y siempre que tengamos en cuenta que son formas de interpretación sintomática. Pero ni el *ismo* ni mucho menos la ideología sustituyen a la inicial experiencia humana y las categorías primarias. No vamos al campo sin modelos ni esquemas en nuestra aljaba, no tendría sentido —siempre aportamos el retículo desde el que miramos—, pero no aplastamos con ellos la realidad. La robusta etnografía que hemos cosechado sale siempre por sus fueros. No necesito insistir en que mi paradigma cultural es mi mansión conceptual y que voy al campo con un conjunto de *ismos*, pero creo que no todos son siempre válidos. Disponemos de mecanismos de corrección para experimentar y seleccionar el modo o, mejor dicho, los modos —en plural— apropiados a cada caso y problema.

La regimentación teórico-ideológica no conduce al mejor acercamiento a la realidad porque sus mallas dejan escapar lo mejor, lo más significativo y humano. Las autoridades del zar persiguieron a los shamanes, los misioneros trataron de convertirlos y los historiadores marxistas descubrieron en ellos una clase manipuladora y destructora de un pasado prerreligioso en el que todos eran iguales. La ideología beligerante descalificaba, la afiliación sustituye a la demostración y no veo fácil ocupar el puesto del político, del misionero o del médico, pero una excelente monografía antropológica les esclarece problemas. El que parte de una ideología ve otra realidad, mientras que el *ismo* que funciona en el caso y contexto particular guía pero no determina. No creo en ideologías perennes e intemporales; entiendo que he demostrado mi rechazo hacia disecados esquemas clasificatorios y mi apetito de paradigmas siempre a renovar. Tengo por modelos a Goya y Picasso, siempre dispuestos a innovar en temas, estilo y enfoque, y según el material empleado. La ideología es un monólogo con función de exclusión; el dogmatismo paraliza.

Hay una deontología interna profesional, algo así como un código antropológico moral y una ética académica social. El arranque de un milenio es un buen momento para la evaluación sistemática de nosotros mismos en cuanto grupo y en relación con nuestra actividad. La autoevaluación facilita la autocomprensión y la apreciación de

la ética situacional. ¿Qué proyectos y qué compromisos tenemos con nuestra cambiante sociedad? No dudo que nuestro primer mandamiento es hacer la mejor antropología posible, lo que solo podemos hacer si partimos de las estructuras básicas de pensamiento antropológico etnografiadas, y esto es así porque nuestra reflexión teórica postula un contínuum inseparable de la práctica etnográfica. Nuestros más específicos y urgentes problemas —por ejemplo, solidaridad, identidad, violencia, etnicidad, multiculturalismo, comunidad, reciprocidad, agresión, valor y creencia— requieren sin duda, para su comprensión, ejercicio mental abstracto, pero en relación transitiva etnográfica. Esto es conocer *qué* y conocer *cómo*. El antropólogo no impone, expone; va siempre en busca de la verdad.

Pero lo que ahora quiero indicar es algo que nos atañe a todos como grupo o asociación profesional universitaria, como comunidad moral. Queramos o no, y a pesar de discrepancias especulativas internas, formamos un grupo de especialistas en ciencia social con lazos, intereses, derechos y deberes comunes. Cuanto más solidarios seamos y mejor antropología practiquemos más peso y proyección tendremos en la sociedad. Si miramos intropáticamente a nuestro pasado podemos justipreciar qué hemos aportado hasta ahora como grupo y con esa base objetiva conformar un plan y configurar una conciencia de lo que hemos sido, de lo que somos y de lo que podemos ser y ofrecer. La antropología más objetiva y rigurosa no tiene que estar divorciada de una fibra de obligación social moral.

Quiero subrayar que es una característica de toda comunidad académica la crítica interna, y que como grupo necesitamos una permanente reflexión cuestionable para poner al descubierto prejuicios, errores e ideologías de los que no nos damos cuenta, pero sin rudeza y visceralidad destempladas, *sine intentione obliqua*.

Tenemos una docena de revistas especializadas, montamos numerosas reuniones anuales —seminarios, coloquios, jornadas, simposios, conferencias y encuentros—, cauces éstos apropiados y foros pertinentes para la crítica más rigurosa y para vocear nuestro desacuerdo saliendo personalmente a la palestra adecuada, en la que podamos todos *in utramque partem disputare* lo que no es solo nuestro derecho, sino también nuestro deber. De esta forma demostraremos que nuestra disciplina vibra, que tiene recursos y brío. Que ha aprendido del pasado. *Intellectus agens* pero en su pertinente plataforma.

Sé que todo esto es inmensamente más complejo pero basta como ensayo personal que en realidad a mí más que a nadie interesa, porque ha servido para dar cuerpo a mis ideas y expresarlas, que es el mejor modo para adquirir una mínima claridad.

Keswick, Cumbria, agosto de 2002