

Antropología e Historia: diálogo intergenérico

CARMELO LISÓN TOLOSANA

El poeta puede contar o cantar las cosas, no como fueron, sino como debían ser; el historiador las ha de escribir, no como debían ser, sino como fueron, sin añadir ni quitar a la verdad cosa alguna... A lo que yo imagino —dijo don Quijote— no hay historia humana en el mundo que no tenga sus altibajos...

CERVANTES

En repetidas ocasiones he rebasado, con cierto temor, las borrosas fronteras de la Antropología social aventurándome en *razzias* por el ancho campo de la Historia; el botín obtenido en esta expansión analítica me confirmaba, cada vez, que era precisamente la profundidad temporal del problema investigado la que me proporcionaba la descripción caracterizadora adecuada y el punto de vista interpretativo estratégico¹. El material etnográfico recogido personalmente en investigación directa me incitaba con frecuencia a historiarlo, naturalmente desde una perspectiva cultural. Pero ¿es interpretativamente rentable hibridar la Antropología con la Historia para obtener un cruce que sea a la vez Antropología e Historia? Es, sin duda, difícil alcanzar un doble enfoque pertinente y en la misma profundidad. La Antropología no es Historia ni la Historia Antropología a pesar de su contigüidad epistemológica, y aunque no hay una única manera de etnografiar ni un solo modo de hacer

¹ Me refiero a *Behnonte de los Caballeros. Anthropology and History in an Aragonese Community*, edición de Princeton University Press, 1983; *Antropología cultural de Galicia*, Akal, varias ediciones; *La España mental*, vol. I, Akal, 1990; *Individuo. estructura y creatividad*, Akal, 1992; *Antropología social: reflexiones incidentales*, CIS, 1986; *Las brujas en la historia de España*, Temas de Hoy, 1992 y *La imagen del rey*, Austral, 1991.

historia, ambas disciplinas presentan algunas diferencias nucleares en cuanto a método y enfoque formal. Hay una cierta tensión entre la etnografía vivida y la etnografía documentada. Lo que no quiere decir que recabe territorio especial para la Antropología: las fronteras son porosas y, más importante, las celebraciones interparroquiales.

Campo tan amplio tiene que venir forzosamente parcelado en las líneas que siguen que no pretenden, en modo alguno, ser ni tratar de Antropología de la historia, ni de Etnohistoria, o de aculturación o difusionismo y ni siquiera de la historia de las formas de la cultura en su estructura dinámica o de historia social, cultural o de costumbres. Mi cometido es mucho más simple y modesto: sugerir cómo empujados y avalados por la prolongada experiencia etnográfica personal, *in situ*, podemos ventajosamente, escudriñar aspectos del pasado con lupa antropológica. ¿Por qué? La respuesta viene enmarcada en este ensayo experimental en el que voy a tratar de ver qué se puede descubrir sobre el tema al hilo de la narración de vivencias etnográficas ya sidas, pero repetibles cada vez que hacemos trabajo de campo.

I

En 1954 me sorprendió un texto breve que por casualidad leí sobre la *santa compañía*. ¿Se trataba —pensé— de una creación cultural gallega o formaba parte esa descripción del significado errante de *estantigua* o *estadea*? Apunté unas breves notas en un fichero, hoy ya antañón, y me olvidé del tema. Mi sorpresa fue mucho mayor cuando en 1963 un lugareño gallego, todavía atemorizado, me contó cómo la noche anterior se había encontrado de golpe con *as da noite*. —¿Con qué?, le pregunté inquiridor. —‘Con la *compaña*’, me contestó. Al pasar por el recodo de “o fradiño” oyó acercarse un rumor como de rezos; prestó atención sobresaltado y vio pasar a su vera a la compañía; aún tuvo que apartarse un poco para dejarles el camino libre. Eran los muertos de la parroquia que acababan de salir, al caer las doce en punto de la noche, del cementerio próximo. El cortejo fúnebre se dirigía con sus débiles luces nocturnas a la casa de un vecino que iba a morir, etc. Inmediatamente me convertí en una máquina de preguntas, algunas de las cuales provocaron, por mi ineptitud y desconocimiento, sonoras carcajadas. Pude, por otra parte, comprobar que los participantes en la conversación creían el testimonio del vidente. La inesperada narración no sólo me hizo vivir la experiencia de la diferencia, sino que, a través de una particularidad excepcionalmente sugerente, me introdujo en un área de imagina-

ción y significado, o en otras palabras, en una particular ontología de lo sobrenatural. Este *efecto-sorpresa* es propio, como todos sabemos, del trabajo de campo antropológico.

Durante dos años anduve, en romeraje etnográfico, por aldeas gallegas esforzándome en recoger material primario para poder elucidar después esta forma de discurso metafísico cultural. Recopilé casi 300 casos concretos y detallados, 97 de los cuales me fueron contados en propia voz, por el mismo visionario en persona. No hace falta subrayar el valor extraordinario de estos visionarios en cuanto agentes de inteligibilidad del problema. Con el paso del tiempo y debido a mi continuo peregrinaje regional llegué a acumular más de 30 denominaciones locales diferentes del fenómeno, riqueza léxica que en su energía reveladora me ha permitido categorizar un conjunto de modalidades diferentes significativas en el interior de un campo semántico-evolutivo, guiado por un concepto regulador. Esta precisión informativa refleja una plural especificidad geográfica, o mejor, una variedad cultural narrativa heterofónica que me indujo a historiar el concepto con método regresivo para verificar si la heterología actual tenía raíces específicas en el pasado. La riqueza del presente me llevó a comprobar primero la existencia de algunos motivos permanentes y tenaces y, segundo, la pobreza histórico-documental, en términos comparativos, en relación al tema.

Y aquí entramos de lleno no sólo en el núcleo de este ensayo, sino en el centro de gravedad de la Antropología social. El trabajo de campo etnográfico asume presencia prolongada y, por tanto, experiencia personal, esto es, sensaciones y vivencias de vario tipo, intensa observación minuciosa, activa participación y anotación objetiva esmerada por parte del investigador. Desde esta etnográfica base, esto es, desde la experiencia vivida en presente, estaremos —asumimos también— en inmejorables condiciones para conjurar históricamente, en plenitud, la gestación y avatares del presente cultural que conocemos en su polisémica realidad; el estar allí cuando las cosas suceden, el presenciar en su complejidad circunstancial y contingencia significadora cómo la historia se hace, nos puede proveer de todo un carcaj de preguntas afiladas desde las que leer el pasado documental. La densidad de la vida ajena vivida personalmente y en su particularidad comunitaria, la múltiple exhibición ante nuestros ojos y oídos de lo específico, problemático, cambiante y conflictivo, los sucesos concretos que presenciamos, los individuos con nombre propio que nos hablan, la evidencia verbal, las posturas, gestos y ritos y demás actos expresivos, el espacio y tiempo convivenciales, etc., se transforman en otros tantos *penetralia* que operan como eficaces retos sensoriales que vehiculan múltiples pensamientos que a su vez requieren un conocimiento de

causa y un perfil histórico para su mejor intelección. Más aún: el péndulo cultural que nos lleva del presente a los pasados puede revelar nuevas dimensiones inesperadas en el proceso comparativo de un fenómeno que cambia parcial o considerablemente de significado en su recorrido plurisecular. Fascina constatar cómo la compañía no es en origen una creación gallega sino un mito germánico que temporalmente se va revistiendo de distinto ropaje ecológico-cultural hasta producir la explosión actual de significado. De esta manera las diferentes narraciones actuales se enriquecen por su historicidad y extensión y se definen en su especificidad actual distintiva; sin aquélla no podemos alcanzar ésta.

Este presentismo o *efecto-presencia* hace que estemos y actuemos en los mismos escenarios y con los mismos actores que protagonizan el drama del humano vivir, lo que nos zambulle bruscamente en la realidad del mundo fáctico y nos acerca a la *Ding-an-sich* en tanto en cuanto es posible, a lo que H. James define como *the right real thing*, al hecho o suceso en su significativa objetividad. A su vez, este *sense of fact* o mejor, *efecto-realidad* en el que vivimos y nos movemos reclama reposar con atención nuestra mirada etnográfica en el modo de existencia de los fenómenos culturales, en su naturaleza intrínseca, contextualización estructural, color local, timbre y clima específicos. Ahora bien, no nos detenemos aquí; ciertamente que los fenómenos socio-culturales se nos presentan en el trabajo de campo primero como realidades que no podemos dejar de reconocer de alguna manera, antes o después, de una u otra forma porque se nos exhiben en su carácter de presencia ostensiva, pero a la vez evidencian y subrayan, en segundo lugar, el aspecto intencional de las cosas, todo aquello que tiene su ser en el representarse (ceremonias, fiestas y ritos en cuanto *Denkformen*), todo un universo mental de naturaleza mítico-mística y de formas simbólicas.

Este último viene hipostatizado, y por tanto reificado en polifónico diálogo *bakhtineano*, esto es, el mantenido con numerosos informantes, conocedores unos, ignorantes otros, discutidores, videntes, habladores que vibran en la palabra activa de la narración en primera persona autorial, formulación realista que al describir la propia experiencia objetiva la subjetividad, hace vivir a los oyentes su tiempo, espacio y submundo y les incita a identificarse con él. Curiosamente, descripción en su formulación etimológica *εκφρασις* significa hacer público algo, dejar salir o escapar secretos. El diálogo en la variedad y riqueza de perspectivas que ofrece es el modo de penetración indispensable del etnógrafo, un instrumento de exploración del que no puede prescindir; el testimonio inmediato, plausible, consistente, contrastante y múltiple es fuente de conocimiento antropológico. En el diálogo con infor-

mantes sondeamos en profundidad, exploramos horizontes, dudamos, bifurcamos nuestros senderos inquiridores y oímos con atención a nuestros interlocutores que pausadamente desgranán su apreciación de situaciones, problemas e instituciones y nos confían sus expectativas, miedos, frustraciones e ideas, las cuales nos dan numerosas pistas para vislumbrar el mundo del trasmundo que escorzan. En las mallas del diálogo aprendemos a oír voces, escuchar ecos y adivinar modulaciones mentales; el inicial diálogo en ignorancia cuando todavía no sabemos formular preguntas pertinentes es nuestra escuela de aprendizaje: nos hace escuchar irónicas voces en paralelo u oposición, voces voceadoras de la diferencia, voces encarnadas en hechos. Incluso la misma situación dialogal es objeto de experiencia aleccionadora: el tono emotivo, neutro o agresivo, los comentarios en *off*, la escena espacial jerarquizada, los turnos elocuentes y silencios expresivos de los informantes conforman un cuadro humano que el etnógrafo no puede menos de observar y analizar desde su participación activa.

La meticulosa participación directa es otra de las situaciones privilegiadas del antropólogo. No basta con oír palabras, es imperioso ver actuaciones y participar en la vida comunitaria en la medida de lo posible. Observar significaba ya en el siglo XV mirar y advertir con atención alguna cosa haciendo sobre ella reflexión². Participar equivalía a tomar y recibir parte, hacer como propio y dar noticia³. El doble régimen de los dos verbos (advertir y reflexionar, apropiarse y comunicar) define con sintética precisión el cometido del antropólogo durante su investigación etnográfica *in situ*. Éste, el escenario del cotidiano vivir, está poblado de significantes privilegiados como por ejemplo el espacio (objetivado en marginal, periférico, intermedio, profano, fundacional, noble, supremo, sagrado, etc.) y el tiempo (en sus reificaciones de duración, sucesión, puntual, estructural, generacional, cíclico, ocupacional, festivo, religioso, simbólico, cósmico, etc.). Nos aproximamos más y entendemos mejor los esfuerzos, trabajos ocupacionales, disonancias, conflictos, penurias y ceremonias, penetramos más intensamente en sus actitudes, creencias y valores escenificados en la acción, nos empapamos realmente del poderoso, preciso y configurante espíritu del lugar y del espesor de las circunstancias cuando aplicamos a situaciones, hombres y mujeres el microscopio antropológico, aquí y ahora, a raíz del suelo, en su medio vital, en su localización exclusiva, en el *situs* de la identidad. En este marco privilegiado convivimos, nos comprometemos, dialo-

² ALONSO DE PALENCIA: *Universal vocabulario*, Sevilla, 1490.

³ *Diccionario de Autoridades*, Madrid, 1726.

gamos, nos equivocamos y nos corrigen, seguimos de cerca biografías individuales y casos personales que nos hablan con más poderosa y más estimulante voz que la que proviene de síntesis analíticas o documentales. Esta experiencia en colaboración, este intercambio continuo y aprendizaje interminable y fluido, esta involucración osmótica permanente no sólo nos presenta la oportunidad de trabar un fértil diálogo con hechos; nos enriquece, además, con el sentido de lo relevante y complejo, con los valores principales de la vida local. A través y por medio del *efecto-observación participante* la comunidad nos revela gradualmente sus virtualidades estructurales y sus significados multivalentes.

Efectivamente: la activa apreciación directa del comportamiento comunitario descubre joyas de detalles y nomenclaturas estimulantes que proveen de generosos dividendos a la mirada antropológica precisamente porque el ojo etnográfico aprehende los comportamientos, normas e instituciones en *patterns* asociativos, en sentidos fijados por contextos, en contingencias condicionales —*contingere* es ligar estrechamente— o dependencias y conexiones explicativas. La percepción de la arquitectura de bloques culturales siguiendo la orientación proveniente de los agentes, hechos, valores y cosas es algo que nos depara la observación participante en el devenir palpitante de la vida; el sentido general del todo proviene de la convivencia prolongada en el interior de una etnografía deféctica, demostrativa. En la fenomenología de la acción percibimos entramados de relaciones jerárquicas, en la conducta interindividual observada adivinamos organización de pormenores en *gestalten* o conjuntos de totalidades parciales porque los detalles que inspeccionamos vienen pegados con goma real-mental para que tengan sentido duradero, y las actuaciones en que participamos forman parte de un club de datos en el interior de una estrategia englobadora. Al estar personalmente envueltos en mallas de relaciones y tramas de intercambios formulamos implícitamente *topoi* con sentido interno, mapas con redes internamente imbricadas y áreas culturales homogéneas. Ejemplificamos, tipificamos, sintonizamos el *item* con el tipo porque como especialmente muestran, entre otros, Goethe, Dostoievski, Cervantes, Goya y Juan de la Cruz, lo universal y absoluto se esconde humildemente en la superficialidad del detalle. El impulso referencial y objetivante que de éste proviene induce a analizar la capacidad final de cada cultura como un todo, es decir, en su racionalidad, eficacia, disonancia, inestabilidad y coherencia internas. Además, este esfuerzo totalizador al que se ve últimamente provocado el etnógrafo-testigo corrobora la apuesta ontológica a la que a su vez se ve apremiado el antropólogo-intérprete: detrás de lo que se ve y oye y más allá

de lo que hace en cuanto participe hay algo escondido, velado, invisible pero esencial y duradero que debe investigar.

El efecto-totalidad que acabo de escorzar se complementa, por lo sugerido, con el efecto-cultura; no es discutible en Antropología la centralidad del hecho cultural. El inicial viaje etnográfico a lo distante y ajeno se ve, en última instancia, coronado por el empeño hermenéutico dirigido a alcanzar la ultimidad concreta de la vida humana, esto es, la poética de cada cultura. Pero nótese que ni el intento ni el modo ni el método ni la finalidad para coronar esta empresa se diluyen en la esfera de la metafísica. Tratamos de apresar con nuestra etnografía ideas reguladoras, inferir principios moderadores o ritmos uniformes a lo Kant, es decir, rasgos generalizables e hipótesis que nos ayuden a explorar universos de significado y moralidad, pero insisto, desde la etnografía-acción, desde la conducta cooperadora y mutuamente dependiente, inmersos, como actores estratégicos e intencionales, en el espacio cotidiano de intercambio relacional, apurando el uso y consumo de normas pautadas, adaptando nuestras expectativas a las expectativas de nuestros vecinos, aprendiendo y practicando la gramática de la interactividad recíproca y la semántica de la intersubjetividad para, desde esta interioridad vivencial, penetrar, hasta donde logremos, en el universo mental, de naturaleza mítica y de formas simbólicas de los estudiados, en su antimundo cultural, en una palabra.

En realidad nada tiene de extraño este cometido final antropológico: intentar dar sentido a la dureza, perplejidades, contradicciones y misterio de la vida, representar los esfuerzos creativos de un grupo por ordenar la precariedad y el caos a través de emblemas, iconos, fórmulas y símbolos, descubrir cómo organizan la fusión canónica de pensamiento, creencia y sentimiento, cuerpo, mente y espíritu, reflexionar sobre cómo articulan lo ambiguo, confuso, irracional y desconocido y cómo regulan la convivencia en sus vidriosos registros de identidad, etnicidad, exclusión, violencia, trabajo y herencia cultural, es labor nuestra tan natural como imperiosa por la simple razón de que todo eso es algo radicalmente humano, algo que, a su manera, hacen todas y cada una de las culturas que estudiamos. Nada fácil es penetrar en ese tras-mundo de categorías extrañas, signos opacos, representaciones laberínticas y símbolos polivalentes; tampoco lo es alcanzar el sentido de valores que nos repugnan, de creencias que nos parecen absurdas y de maravillosas fantasías poético-míticas, pero ahí están escenificando su inherencia a lo que es vivir en cada cultura, y también esperando la varita mágica del etnógrafo-antropólogo para que transforme esos aprioris culturales en las experiencias primeras que conducen a esas conformaciones y trace el camino que lleva de las emo-

ciones y sentimientos comunitarios a esas configuraciones imaginativas. De la doble experiencia —la nuestra de ellos y la propia nativa— extraemos, siempre en *feedback* objetivo-mental, ideas que pasan a símbolos y que, a veces, acaban en mitos; exprimimos el significado general de la minuciosidad particular, exploramos imaginativamente los vectores finales de la vida pero a través de lo específico y concreto etnográfico.

Nuestra privilegiada posición epistemológica proviene de que como etnógrafos tenemos los pies en el *humus* cultural local y como antropólogos erguimos la cabeza sobre el horizonte para poder otear otras culturas y compararlas entre sí. Estamos dentro pero somos de fuera; si penetramos el umbral ajeno es porque venimos caminando desde otra ladera; al estar cierto tiempo dentro adquirimos un peculiar estado interno-externo, un extraño carácter anfibológico pero a la vez mediador. Ahora bien, por mucho que prolonguemos el tiempo interior difícilmente captaremos en plenitud imágenes mentales, creencias, formas analógicas e inferenciales, esencias, gozos y tristuras que no forman parte de nuestro marco vital; en importantes ocasiones nos tendremos que conformar con aproximaciones, resonancias y ecos. Pero podemos hacer de nuestra necesidad virtud.

La distancia con el correspondiente desconocimiento nos fuerza no sólo a oír sino a escuchar voces nativas diferentes, confusas y aun contradictorias y, a veces, a discrepar de todas. Los hechos y comportamientos, asociaciones, rituales e instituciones están ahí, ciertamente, pero no son plenamente definibles sólo desde el presente y desde dentro. Lo humano es, a la vez, único y plural, particular y general, individual y universal, modo específico de ser y estar que sólo podemos interpretar convincentemente si a las anteriores añadimos premisas estructurales, histórico-comparativas y universales; no tiene sentido no ir más allá de lo concreto y vivido, hay que trascenderlo. Aunque nuestro *organon* metodológico no es ni puede ser el de la ciencia exacta, tenemos que servirnos de criterios, categorías, estrategias y mecanismos *externos* para contextualizar desde fuera lo interno haciéndole formar parte de estructuras generales de explicación. El esfuerzo generalizador, la descripción de la relación micro/macro, el endurecimiento de los hechos e ideas en objetividad institucional, la formulación de reglas, valores, acciones y creencias en matrices isomórficas y el análisis de las formas de integración cultural en una palabra, requieren el *efecto-distancia*, esto es, no ser solamente conceptualizados desde premisas vivenciales y participativas, sino desde puntos óptimos categoriales foráneos que permitan comparación y generalización científicas. La narrativa cultural de la alteridad precisa de la *frisson* de la distancia.

II

En la sección anterior vienen reseñadas en forzada síntesis nuestras principales señas de identidad, aquEllas que nos marcan y separan, hasta cierto punto, de otras disciplinas afines; también los puntos fuertes y estrategias que nos acercan a *dimensiones humanas no tan accesibles desde otras perspectivas*; en tercer lugar, las privilegiadas plataformas propias desde las que asaltamos con nuestras preguntas los *qualia* de la humana existencia que es algo más que condicionantes socioeconómicos y avatares políticos. Los grandes aprioris de la vida —identidad, amor, moralidad y muerte— van más y mejor con intensidad, detalle, enigma y significado que con cifras o estadísticas. No hay listado canónico de específicas mansiones antropológicas pero la convergencia de los módulos arriba apuntados integra un conjunto realmente impresionante, no tanto de trajes teóricos cuanto de provocativos *desiderata* instrumentales que procuran respuestas fértiles siempre a tener en cuenta. Son nuestra enseña. Y, sin embargo, las cosas son más complejas, como la cultura. Si reparamos en las expresiones holofrásticas en las que he condensado los argumentos parciales tendremos la sensación de hallarnos frente a un cerrado círculo paradójico que impone prescripciones incompatibles: el efecto-presencia y el efecto-distancia por ejemplo, o el efecto-realidad y el efecto-cultura, o la apreciación de que el cómo observado viene contaminado y aun saturado de porqué, o de que los *data* de la experiencia campera están precodificados, o de que el testimonio del testigo no es siempre fiable o convincente puesto que puede ser una mera opinión injustificada que nos transmite en un diálogo en el que unos interlocutores influyen a otros. *Nullius in verba*, no fiarse de la palabra ha sido desde su origen el *motto* de la *Royal Society*; “la memoria, según la flaqueza humana, tiene mayor parte de la olvidanza, que sobra de la recordación” escribió Diego Enríquez del Castillo en el borrador de la *Crónica de Enrique IV*⁴. Más todavía: cierto que tenemos que investigar bloques culturales inteligibles, no fragmentos discretos que acaban siendo incomprensibles, pero las culturas, cada cultura ha de ser analizada, además de en términos holísticos —la vida es algo más que la suma de sus partes—, como texto y discurso complejo, roto, ambiguo, como laberinto de argumentos y profusión de narrativas no siempre concordantes que dificultan la generalización. ¿Qué quiero decir con todo esto?

Hay algo así como *la falacia del presente etnográfico* que conviene justipreciar no porque quede desautorizado ningún extremo del *οργωνον* antro-

⁴ Lo he leído en A. DEYERMOND: *La literatura perdida de la Edad Media Castellana*, Salamanca, 1995, p. 21.

lógico anteriormente delineado, sino porque la realidad cultural es, como ya lo he ido sugiriendo en los efectos-cultura, totalidad y distancia, narración además de experiencia, texto además de diálogo, inferencia además de realidad y siempre elaboración conceptual imaginativa de forma que exige para su adecuada interpretación un equilibrado y pendular *argumentum in utramque partem*. Efectivamente, la experiencia tiene que ser transformada en conocimiento cultural que se obtiene en virtud de su referencia a esquemas conceptuales jerarquizados. Los objetos y los hechos son, sin duda alguna, observables pero también opacos y resistentes, no hay transparencia inmediata, son problemáticos, están cifrados, apuntan a algo otro; sólo una exploración imaginativa sujeta a reglas cognitivas y hermenéuticas podrá definirlos y explicarlos. Además del intrínseco y misterioso significado de las cosas en sus leyes naturales y estructuras subterráneas, los objetos, acciones, sucesos y hechos vienen sobrecargados de sentidos ocultos, resultado de la necesidad humana de añadir significado, significado que reclama interpretación. Hay que tener en cuenta, además, que los sistemas de ideas y de creencias se rigen también por su propia dinámica intrínseca y dialéctica internas, lo que hace que lleven una cierta vida independiente de contexto. No hay un punto firme o anclaje seguro, una única perspectiva intelectual sino una plural dialéctica discurso/realidad, narración/materia, una permanente tensión entre el hecho y el valor, entre el texto y el contexto, entre el conocimiento y el concededor.

Acabo de referirme a narración y texto, mediaciones ambas de la experiencia y de un presente que es sólo parte de una dimensión temporal que lo hace inteligible. Pues bien, el realismo narrativo es convencional, las palabras son las que hacen la descripción, las que domestican y estructuran la realidad; la hacen *otra*. Al simplemente describir las palabras fabrican ficción y cuando estamos bajo su impacto nos sometemos no tanto a la fuerza de la realidad cuanto al poder de la palabra. El narrador, además, habla sólo en parte en su propio nombre, porque el lenguaje narra y describe por él, organiza, ordena e impone un marco de literaridad más que de realidad. Debido a la morfología de la narración (estructura de materiales, argumento, técnica, contenido, forma, punto de vista, etc.), los hechos descritos van más con la estructura lingüística que con la empírica objetividad. El modo narrativo en cuanto secuencia contingente de sucesos epitomiza ideas, jerarquiza sucesos y valores y, por su forma y convenciones, refleja en su estructura una narración arquetípica. Las narraciones góticas en general y las visionarias gallegas sobre la compañía obedecen a criterios internos de selección y justificación y pertenecen a la común modulación descriptiva comarcal. Los caracteres, como bien saben Juan de la Cruz y Rilke, por ejemplo, llegan a tomar, a veces, el control de la

narración. Este último escribió en una carta refiriéndose a los *Cuadernos de Malte Laurids Brigge*: “Desde la última vez que tuviste noticia de él, Malte se ha transformado en una figura completamente separada de mí y ha adquirido un ser y una individualidad que me interesan tanto más cuanto más se diferencial del autor”⁵.

Las narraciones etnográficas una vez transcritas se convierten en textos con su propia estructura interna y dinamicidad semántica; pertenecen a un *genre* que demanda, por tanto, una lectura consecuente. En cuanto texto éste tiene virtualidades de organización puramente sintagmáticas y aspectos retórico-formales que hacen que lo que creemos hechos o casos reales sean literaridad y que lo verdadero pueda separarse de lo real. Dostoievski lo vio así: “Uno puede expresar incomparablemente más sobre nuestra historia a través de la fidelidad a la verdad poética que a través de una mera fidelidad a la historia”. Tolstoy es de parecida opinión: “La descripción de las figuras significantes de 1812 me forzó a ser gobernado más por documentos históricos que por la verdad [realidad]”⁶. Ambos ofrecen alternativas al tratamiento histórico de un tema; todo material puede ser presentado desde más de un género.

El texto que leemos está compuesto, desde luego, de intención y referencialidad extratextual, pero también de intertextualidad, esto es, de un tipo de discurso en relación temática compleja con otros textos que actúan como fuerzas externas moldeadoras y contextualizadoras que añaden o restan significado. Al naturalizar el texto en contextos aquél se convierte en diferentes textos, lo que amplía el horizonte de expectativas del lector y, por tanto, la atribución de sentido. Así, por ejemplo, la compañía adquiere tanto minusvaloración como plusvalía connotativa y nuevo potencial significativo al enmarcarla en las versiones germánica, medieval, escocesa, alemana, etc., ya que todos estos textos actúan a su vez como códigos con mensajes a interpretar. Lo que a su vez quiere decir, nos repiten los semiólogos, que el texto, debido a su carácter singular, indeterminado e inacabado, requiere la cooperación del lector para que ponga en marcha códigos culturales de interpretación, proceso que en su dinámica hace que el texto signifique diferentemente para diferentes lectores.

La presencia, la experiencia, el diálogo y la participación, la inmediatez en una palabra, tienen valor en sí mismo; desde su específico, insubstituible y ubérrimo modo epistemológico de conocimiento producen un texto, nótese, paradójicamente objetivo y politrópico, con significado empírico, cultural e

⁵ Lo tomo de *London Review of Books*, vol. 17, n.º 16, p. 13.

⁶ *The Times Literary Supplement*, 5 de agosto de 1994, p. 21.

histórico. Y es aquí, a este pluriverso antropológico a donde me había propuesto llegar desde el principio. En la primera sección de este ensayo he valorado positivamente la ventajosa morada epistémica del antropólogo: su permanente situación de alerta o continuado estado experiencial, su peculiar modo temporal de vida que le predispone a comprender fenomenológicamente. Simultáneamente, por no ser nativo tiene forzosamente que traducir porque no entiende automáticamente, se tiene que convertir en *intellectus agens* distanciándose de su *situs* etnográfico. Por último, al dialogar con los informantes obtiene una plétora de narraciones que se convierten en textos que, más tarde, al interpretar, descubre que en su dinamicidad lingüística significan más, de otro modo y menos que lo que observó en un principio —*verbum creans*—. El primer parámetro lo practica, virtualmente en exclusividad, el antropólogo; el segundo y tercero los comparte con el historiador, lo que inclina a pensar que la distancia efectiva entre ambas disciplinas es más bien breve. Más aún, en cuanto al primero, el más distante, podemos hacer de nuestra especificidad antropológica virtud histórica.

N. Ascherson nos recuerda en *Black Sea* que *histor* en Heródoto significó originalmente testigo ocular y que el título de sus *Historias*⁷ lleva la implicación de investigación o entrevistas que traen además las conclusiones personales del investigador⁸; en este sentido Historia y Antropología se superponen. En la actualidad ambas disciplinas estudian al *Otro*, distante en espacio o en tiempo, siempre diferente y difícil de entender. Alteridad, diferencia y distancia, voces extrañas, discursos mentales ajenos que se dan y producen al otro lado de nuestra frontera por lo que es necesario traducirlos —en tanto en cuanto sea posible— ya que en sus extremos diferenciales plantean problemas de conmensurabilidad. Historiador y antropólogo someten a examen microscópico el detalle, la circunstancia, la presencia de la contingencia, lo particular en su complejidad, lo que activa su sensibilidad no sólo para captar la polisemia imperante, sino también para insuflar vida, dar sentido, penetrar en comportamientos, ideas y documentos, alcanzar la intencionalidad y evaluar lo humano; hay que ir más allá una vez que dominamos la minuciosidad etnográfica o documental porque *individuum ineffabile est*. Pasado y presente se convierten en presentables cuando los trajeamos.

Ambos, una vez más, convergen en el modo narrativo de su exposición que implica no formulación rigurosa deductiva sino secuencia contingente de sucesos, modo que se fundamenta en textos y documentos que activan primero,

⁷ Hay una edición en dos volúmenes en Akal, 1994.

⁸ *The Times Literary Supplement*, 28 de julio de 1995, p. 5.

en sus propios términos internos e intrínsecos, no como algo otro, y después como vehículos de mensajes codificados. Los dos necesitan entrar en diálogo constante y asociación directa con los documentos, esto es, narraciones etnográficas en un caso, históricas en otro, manosearlos, leerlos, escucharlos en sus voces, increparlos y exprimirlos. Los dos tienen que hacer hablar a los silencios de los documentos, reconstruirlos, rellenar huecos, tolerar cierta incertidumbre —viviremos siempre con ella—, ser un tanto generosos con los datos. Después de todo, un texto falso puede vehicular verdades importantes. Ambos, también, parten de referencias a esquemas de normas y valores y ambos precisan de un potente foco imaginativo-creativo para alcanzar los significados duraderos, misteriosos y oscuros porque no se rinden de otra manera. El conocimiento del presente, la introspección, el apego al detalle, la experiencia de vida, el *savoir-faire* disciplinar, el hábil manejo de los marcos categoriales apropiados, la visión totalizante imaginativa (a lo Balzac, Valle-Inclán, Gracián o Blasco Ibáñez) de ambas disciplinas pueden decirnos mucho de la humana naturaleza. Aun sin ser ni competir con literatos o novelistas, siempre tendremos que remontar los hechos —insisto una vez más— si queremos decir algo que valga la pena ser dicho. Empobreceríamos el hecho si sólo lo viéramos a través de la focalización propia de los hombres del pasado o desde el punto de vista de los informantes del presente.

La riqueza del presente etnográfico nos provee de pluralidad de detalles significativos, temas relevantes y conexiones estructurales que nos pueden servir como de plataformas para entablar diálogos con textos actuales y papeles históricos y hacerles hablar siempre que tengamos en cuenta nuestra predominante orientación secular, positiva y escéptica que depaupera el *ethos* místico-creencial de otras geografías y momentos culturales diferentes. Es imperativo, a la vez, evitar el anacronismo proyectivo enriquecedor poniendo en las mentes del pasado más, mucho más de lo que pensaron o pudieron pensar o imaginar. La Historia nos provee de un dilatado observatorio en el que podemos analizar si nuestras categorías culturales y mallas relacionales privilegiadas en el presente etnográfico tienen vigencia en otros espacios y tiempos o si deben ser cuestionadas y perfeccionadas para convertirlas en parámetros realmente generalizables. La multivalencia del presente hace plurisignificar al pasado que, a su vez, re-teoriza al presente. El pasado puede, además, adquirir algo así como un carácter de presente perpetuo paradigmático: hay obras, textos, personajes y hechos que trascienden tiempos y culturas, sumas de fuerzas creadoras que se acercan a arquetipos y se condensan en mitos. Concretamente, entre nosotros, los estudios clásicos prolongan indefinidamente el tiempo ido, conjuntan presente y pasado; la herencia cultural es

parte integrante del pensamiento y arte actual. Platón y Píndaro, Dante y Byron, Botticelli y Bach, no son tanto textos u obras geniales cuanto ríos caudalosos de pensamiento y acción en perpetuo diálogo cuestionador con el presente. En realidad y resumen, el *status* ontológico de las dos disciplinas es, desde varias perspectivas, virtualmente equivalente: el historiador lee documentos, y el antropólogo, cuando redacta la monografía, textos; la experiencia personal de la situación etnográfica hay que revivirla porque sestea, como el documento, en la penumbra del pasado. Ambas escuchan las voces de la alteridad pero para mejor entendernos a nosotros mismos.

He dejado a la compañía nocturneando, con su siniestro mensaje, por las corredoiras gallegas. ¿Qué me aporta su investigación directa y, en general, la experiencia de campo para acceder mejor pertrechado al análisis histórico de problemas socio-culturales relevantes? El punto básico de partida es —como ya sabemos— la virtualidad epistemológica del presente vivido en modo participativo. La convivencia física, verbal y social hace que uno se sienta incluido en un modo de vida; la participación mental y psicológica nos envuelve emotivamente y nos ayuda a captar la atmósfera, la tonalidad del presente; la constelación de sensaciones y experiencias fenomenológicas genera todo un catálogo de preguntas que podemos hacer, en principio, al pasado. El modo presentacional del presente, la exégesis oral, instantánea, *in situ*, con los visionarios, las impresiones visuales espaciales y sonoras actúan como poderoso estímulo inicial, nos sensibilizan a imaginar percepciones y relaciones retrospectivas, a procesar los documentos históricos pertinentes desde el diálogo cuestionador propio de la narrativa etnográfica, a deslizarnos desde el panorama etnográfico actual al pasado histórico; nos provocan, en una palabra, a la penetración estratégica en la Historia desde la Antropología. A la vez, y muy importante, la riqueza y densidad que observamos en el presente caótico nos fuerza a pensar cuán ajeno, complejo y diferente puede ser el pasado, cómo lo podemos minusvalorar cuando en lugar de escuchar el lenguaje de los documentos y buscar las diferencias nos apropiamos indebidamente del pasado por la dirección de las preguntas que interesan sólo al presente. Pero una vez más el presente puede venir en nuestra ayuda pues para investigarlo previamente hemos tenido que realizar un doble enorme esfuerzo de olvido de nuestro universo conceptual y de reorientación inquiridora. Desde esta purificadora perspectiva podemos intentar acercarnos a la historia latente, a aquella de la que no nos hablan explícitamente los documentos porque tampoco hablaban los actores, a saber, a convenciones, presunciones y principios morales reguladores.

Este modo interno de visión y apropiación, estas experiencias substantivas en modos de vida, tiempos y espacios interiores, entre informantes, desde

su piel y punto de vista, este vivir a lo nativo —hasta cierto grado— nos hace ver el presente fenomenológicamente, como futuro del pasado, lo que relativiza un tanto nuestro *angst* epistemológico al tratar de establecer puentes y continuidad de principios. Hipotetizamos que la estructura de relaciones sociales estables y el peso institucional en su necesidad intrínseca opera de manera similar no sólo aquí y ahora sino también más allá y en tiempo fenecido. Categorías tales como identidad, solidaridad, exclusión, normas, reciprocidad, derechos-deberes y moralidad, por ejemplo, pueden, en alguna manera, subsanar los silencios documentales. En este sentido mi análisis de la casa-familia-linaje actual conceptualizado como un sistema relacional en permanente tensión interno-externa me ha servido como de principio regulador para organizar un interesante material histórico —el libro de Vasco de Aponte, *Casas y linajes del reino de Galicia*— y dar razón estructural de los avatares en la región en el siglo xv⁹. Podemos extrapolar, con cautela, la trama de redes estructurales del presente a sucesos y momentos de antaño en simetría situacional; “tuvo que ser así, aproximadamente”, podemos pensar.

Pero volvamos a la compañía porque nos incita a imaginar en paralelo o analogía esos otros universos mentales que también encontramos en otros períodos; equipados en y por el presente cruzamos fronteras y viajamos al pasado. Hay gallegos, además de los visionarios, que consideran *as da noite* como algo real, como hecho empírico o suceso objetivo. Pero no todos creen; hay un conjunto rural minoritario que rechaza enfáticamente su realidad y allega pruebas para demostrar su carácter de fantasía y ficción lo que enmarca el *status* realmente plural de la narración y lo que, a su vez, puede iluminar el pasado. Para unos los relatos reclaman verdad objetiva, morada mental esta que puede ayudarnos a entender la mítica germánica y la creencia medieval, algo por tanto, válido en sí mismo. También lo es el minucioso examen de la perspectiva y argumentación de los activos incrédulos. Pero fijémonos en el aleccionador caso intermedio: muchos parecen mantenerse neutros, desapasionados, no toman decidida posición ni a favor ni en contra. No creen pero tampoco descreen, ni afirman ni niegan; viven en un ambiente de creencia. Sus padres o familiares o amigos y vecinos, es decir, personas que ocupan un lugar importante en sus vidas, dicen que ven a la nocturna y lúgubre procesión; otros lugareños que conocen han sido testigos presenciales del comportamiento en terror y errático de los videntes porque los acompañaban en el momento epifánico, y muchos en su entorno creen. Por otra parte, les cautivan las narraciones, se asombran con cierta fascinación ante lo posible preci-

⁹ En *Antropología cultural de Galicia*, op. cit., cap. IX.

samente por desconocido y misterioso, les excita, estimula e inspira independientemente de su factualidad o ficcionalidad. Para ellos no es, como ingenuamente, en nuestra simplicidad disyuntiva, asumimos nosotros, un problema cognitivo. Viven en el limbo de la creencia, participan de una creencia flotante pero ni creen ni dejan de creer; no es ése el problema. La pregunta pertinente a hacer es sencillamente: ¿qué y cómo son, **si son**, las creencias en el interior de una cultura? Al trasladar la complejidad del presente al pasado tenemos que focalizarlo a lo Novalis, preguntándonos qué hay de extraño en lo familiar y de familiar en lo extraño para relativizar o realzar la dualidad.

Desde esta discriminación experimental estamos, creo, en mejores condiciones iniciales para evocar un *totum symbolicum*, esto es, los *patterns* de pensamiento e inducción en el interior de misteriosas áreas de creencias pobladas por la ambigüedad y la irracionalidad. Trasladando *per analogicam attributionem* la lógica de la situación actual al pasado articularemos, en principio, con mejor conocimiento de causa, lo confuso, heterogéneo y equívoco, la pasión y el sentimiento de forma que nos lleven a una consistente evaluación de actitudes e ideas. A ello contribuirán también el conocimiento y examen detenido de los agentes de inteligibilidad (los visionarios, la bruja, la meiga, el arresponsador y el endemoniado) que concretamente en mi caso me han facilitado el análisis de la beata, del misionero y del poseso del siglo XVI por ejemplo, y también cotizarán dividendos los significantes privilegiados o zonas actuales marcadas (la casa, la iglesia, el cementerio, la encrucijada, el camino de difuntos, el límite entre vivos y la separación entre vivos y muertos) en relación a la compañía. Si a todo esto añadimos la apreciación del *corpus* actual en toda su gama de valores metafísicos (sentido de la vida, del individuo, de la necesidad, de la libertad, de la religiosidad, de la muerte, miedos, deseos y dudas), éticos (bondad, maldad, justicia, responsabilidad) y cívicos (vecindad, solidaridad, etnicidad), dispondremos de una saturación semiótica que transferida del modo presentacional a lejanas temporalidades podrá revelar para el presente la energía cultural del pasado.

CODA. No sabemos encuadrar a los hechos humanos, los de ayer y de hoy, en el marco de soluciones definitivas; las posibilidades de acción y pensamiento son y fueron 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 y textos de que disponemos no hablan, son leídos y por tanto pluriinterpretados, pero tampoco tienen ilimitadas connotaciones porque el vocabulario pone fronteras: la compañía no va con el bautismo prenatal debajo de un puente. Un texto o un documento no tiene límites teóricos significativos, pero en la práctica aguanta mejor unas interpretaciones 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 cronicón¹⁹.

Los hechos sucedieron, desde luego, pero no son fácilmente definibles desde el presente, por lo que el pasado es susceptible de varias lecturas, pero lecturas que vienen acotadas y canalizadas por otros textos, por una realidad empírica y por una cultura objetivada. No inventamos los hechos en el presente etnográfico ni falsificamos los documentos medievales; hay evidencia clara, objetiva, de la existencia de visionarios, bruxas y evanxeliadoras en Galicia, de la muerte del Justicia de Aragón y de la guerra civil española. Disponemos de cánones, métodos y técnicas —unas mejores que otras y unos las manejarán mejor que otros— para contextualizar a esas personas y sucesos en dominios categoriales más amplios. No hay verdad total, fija y absoluta en relación al pasado, pero hay verdades parciales, contingentes, porque hay un pasado que fue real; no podemos ignorar la invasión árabe de la península. 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 *passée*; entramos 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 analizamos, y en ambos casos vemos detrás a hombres y mujeres del presente o del pasado, de nuestra especie, no marcianos. Apoyados en esta base empírica y común podemos aventurarnos a ir mucho más allá entablando un diálogo con el pasado para que nos descubra

¹⁹ Hay toda una literatura sobre narrativa útil al antropólogo. Textos clásicos son los de C. BREMOND: *Logic du récit*, Seuil, 1973; y R. WELLEK y A. WARREN: *Theory of Literature*, Harcourt, Brace & World, 1942. Más reciente es el de P. O'Neill: *Fictions of Discourse: Reading of Narrative Theory*, University of Toronto Press, 1994. De todos ellos y de otros me he servido.

la continua presencia y potencia de la cultura, concepto este que, a pesar de nuestra familiaridad con él, es un tanto misterioso por su doble faz y gesto plural. Por una parte nos dice categóricamente que el Otro es realmente Otro y, por tanto, diferente, distinto, ajeno y extraño. Por otra, que ese mismo Otro no es realmente ni en definitiva Otro, sino que después de todo, es miembro de la gran familia humana. Pues bien, estos dos gestos simultáneos nos proponen una doble antropologización de la Historia. Partiendo de la especificidad cultural estamos llamados a investigar todo un conjunto de bloques fundamentales culturales que marcan y diferencian a los distintos grupos humanos o, en nuestro caso hispano, al mismo grupo en períodos distintos de su historia particular.

El otro gesto cultural nos propone la investigación de otra problemática más ambiciosa y general. Todos nos damos cuenta de que vivimos en particularidad, en nuestra familia, barrio, estamento, profesión y ecología, de que no vivimos en Humanidad universal y general. Pero también todos sabemos que vivimos a la vez en multiculturalidad y panhumanismo como nos demuestran la técnica y economía mundiales. ¿Podemos, partiendo de esta realidad global y a través de abstracciones imaginativas, alcanzar características fundamentales comunes a todas las culturas, algún tema básico o denominador común? ¿Podemos aprehender en el simple hecho de ser humano algo así como un sujeto universal? ¿Podemos vislumbrar, como pretendían los antropólogos del siglo pasado, algo común en la idea de naturaleza humana en la que hoy sólo se realza la diferencia cualitativa y el particularismo militante? El conjunto de textos antropológicos y monografías camperas al representar en detalle la proliferación de formas culturales en tiempo y espacio ha puesto de relieve precisamente la filiación tanto histórica como intertextual, las analogías y diferencias de los grandes temas culturales. Debajo de esa gran variedad humana adivinamos unos pocos motivos básicos; los grandes mitos humanos, sabemos desde Bachofen, Frazer, Lévi-Strauss y Needham transparentan variaciones múltiples de unos pocos argumentos, o sea, versiones culturales de primeridades y ultimidades, objetivaciones de arquetipos metahistóricos. La investigación de éstos en su suprahistoria, en comparación intercultural y en profundidad temporal, desde el Paleolítico hasta nuestros días, es un reto antropológico.

Ni la Antropología es Historia en sentido estricto ni la Historia es Antropología, pero precisamente por eso es posible y remunerante analíticamente hacerse en mutualidad, pasar de una a otra, escuchar una y otra voz, movernos de modo a modo, de género a género. El material histórico puede ser presentado a través de más de una perspectiva disciplinar, la etnografía

requiere profundidad temporal. El diálogo intergenérico, concretamente y desde nuestra perspectiva antropológica, la antropohistoria desbordará y potenciará el documento de antaño haciéndole significar en forma multies-
tructurada y sobre todo hibridizada. Quizá la lupa antropológica pueda hacer hablar algún silencio e iluminar alguna zona oscura o área de penumbra de más de un documento.