

AL SERVICIO DEL SISTEMA. EL ESTUDIO DE LA CULTURA IBERICA DESDE DENTRO Y DESDE FUERA

James W. Fernández McClintock¹

I. TEXTOS DE MEDITACION

Sin abandonar la teoría o los teóricos de nuestra disciplina es siempre satisfactorio arrancar de la tierra misma empezando con pepitas de sabiduría local: dichos, refranes, poesía, giros lingüísticos. Luego obrando a base de estos podemos entrar en la interpretación o la teoría cumplimentando, es de esperar, y no abandonando esta sabiduría. Aquí, pues, están mis textos de meditación. Primero un verso del decimonónico Asturiano, el romántico poeta Campoamor, que el maestro nacional de uno de los pueblos que trabajamos no deja de recitarme. Casi como el Himno Provincial, "Asturias Patria Querida", es bien conocido en la España entera y es testimonio a un cierto persistente relativismo Ibérico. El segundo es un refrán pueblerino que vino a mano a los aldeanos en disputas sobre los límites de los "antexanos", la propiedad enfrente de los portales de las casas y que nos recuerde que eso de saltar mundos -temático en este ensayo- es siempre algo relativo. Tercero es un refrán algo sexista que evoca un anterior estado sistemático de endogamia en los pueblos -y que nos recuerde que la endogamia-exogamia es, tal vez, la forma primordial de crear y relacionar sistemas. Cuarto es el pronombre Castellano, nosotros, que no puede menos que llamarnos la atención por la presencia inclusiva de los OTROS en NOS. Y al final dado la ubicuidad y persistencia del singular y sempiterno Quijote en la conciencia nacional no puedo menos que citar al escéptico Sancho!

En este mundo engañoso
No hay verdad ni mentira
Todo depende del color

¹ Ponencia leída en el seminario "Los españoles vistos por los antropólogos". Santander, Universidad Internacional Menéndez y Pelayo. Verano-89.

Del cristal con que se mira! (Campoamor).

"Quien pasa punto pasa mundo!" (Popular)

Si tan buena pera fuera en su tierra se comiera! (Popular)

Nosotros!

Pronombre personal en número plural
de la primera persona en Castellano

¿Qué es que vuestra merced quiere hacer
en este tan remoto lugar? (Sancho en Don Quijote, I. 25).

De estos pepitos sacados de nuestro campo de trabajo quiero construir la casucha de mi argumento privilegiando una noción bastante discutible: la españolidad. En un país tan complejo en zonas ecológicas y culturas regionales como es España será difícil a hablar de la Españolidad sin especificar la comunidad en donde rige tal paquete de valores, juicios y prejuicios, cual me refiero es la comunidad que posiblemente más nos interesa. Es la comunidad en que vivimos los antropólogos: la comunidad de literatos. Aquí, isí!, hay toda una tradición cultural que tiene persistencia pero que es disusada en la investigación antropológica aunque merecedora de ella!

II. TITULO DE ORIENTACION

He seguido con el mismo título de cuando primero prometí una ponencia a nuestra directora, Maria Catedra -cosa rara en estos coloquios. ¿Porque hacer título con un palabra tan trillada? Porque no solamente es una palabra clave en lo que hacemos en las ciencias sociales sino que es fundamental en hablar de la identidad social o cultural. En su libro postumo, *L'Identité de la France* Fernand Braudel emplea la palabra sistema con frecuencia para identificar el "algo", una coordinación y comunicación subyacente más que nada, que proporciona a la France una unidad en la presencia de su gran diversidad (1). ¡Es posible que no podemos hablar de identidad sin hablar de sistema y que la identidad será siempre un sistema de algo!

Pero la palabra es en otro sentido importante a nuestro coloquio. Es una palabra clave en el etnocentrismo y en los juicios que hacemos sobre la identidad extranjera o propia. Un juicio frecuente hecho contra otro país - frecuente en los norteamericanos observando los pueblos de la península Ibérica por ejemplo- trata de "lo poco sistemático en algo o lo demasiado sistemático (burocrático) en algo" que son. "El sistema" va implicado en los juicios globales de otros o de nosotros mismos y las instituciones que controlan (o no controlan) nuestras vidas, y por tanto siempre entra en juego cuando nos dirigimos, como en nuestro coloquio, al trato de un grupo (Españoles - sistematizados poco o mucho) por otro (Antropólogos - sistematizados poco o mucho).

III. TRES PALABRAS DE ENTRADA EN EL ESPACIO MENTAL DONDE OPERA NUESTRO SEMINARIO:

A. Primero Nuestros Términos de Referencia: "Españoles", "Antropólogos", "Vistos por"! ¿Qué tienen que ver con los sistemas de pertenencia?

1. LOS ESPAÑOLES, ¿Dónde están los Españoles en la conversación perpetua, que tanto implica a los antropólogos, sobre las identidades humanas? Sabemos que en España misma durante muchos años ha florecido un argumento entre historiadores a cerca de la singularidad (Sánchez Albornoz) o pluralidad (Américo Castro) de los Españoles. Sabemos que uno de los más sofisticados (y más tempranos) Tratados sobre la complejidad de las identidades Europeas ha sido escrito por un Español (Ingléses, Franceses y Españoles por Salvador de Madariaga - 1925). Sabemos que en los últimos años en la Antropología misma los estudios de los caracteres nacionales y "personalidad modal" -en su día de mucha preocupación- han caído en desuso (o entredicho) y ahora están "vistos" como estereotipos intelectuales (the thinking man's stereotypes)(2). Sabemos que los estudios hechos en España con tendencia de generalizar sobre el caracter de todos los Españoles -sin pormenizar- han sido puestos en entredicho como algo que, dada la diversidad de la península, tiene más que ver con intereses geo-políticos que con proyectos científicos (3). Sabemos que esta diversidad ha sido apreciada por los propios Españoles durante siglos y ha generado toda una serie de "tópicos" en el folklore y sabiduría popular

refiriéndonos al distinto "carácter" de las varias regiones y provincias... y que los Españoles mismos han sido entre los primeros a desestimar la "realidad" de tales juicios tópicos. (Caro Baroja (4)) En breves palabras en la actualidad en la "conversación perpetua" sobre las identidades estamos "de-construyendo" los "lugares comunes" y poniendo en duda la búsqueda para las esencias de los pueblos. Sin embargo reconocemos que con la regionalización de la península y la creación de una Constitución "etnogenética" (5) y a pesar de toda la incertidumbre que hoy en día tenemos sobre lo verídico en los caracteres nacionales o regionales o provinciales vivimos en tiempos donde cada región y cada provincia reclama su "personalidad propia" -algo propio de la periferia que parece haber sido robada en los años autoritarios por el afán en el centro de generalizar sobre "los españoles". **Lo complicado pues del espacio mental que tenemos hoy en día es que para los antropólogos las generalizaciones sobre los caracteres de los pueblos quedan puestos en entredicho mientras que las regiones periféricas buscan precisamente este carácter y esta personalidad, y esta esencia. El sistema y la teoría que contemplamos en la antropología hoy es un sistema que nos revelaría la "organización de diversidad" y no la "replicación de uniformidad" como en estudios de caracteres nacionales o mentalidades o personalidades de los pueblos mientras que es precisamente este sistema de replicación que surge de la política peninsular actual**(6) Allí está la materia prima de nuestra tarea desmitificadora antropológica.

2. LOS ANTROPOLOGOS! ¿Dónde están y quienes son los antropólogos observadores de estos Españoles? En otros tiempos las observaciones de los antropólogos tuvieron estatus, si no de ciencia exacta por lo menos de historia natural. Como las naturalistas, las observaciones antropológicas fueron aceptadas como exactas, imparciales y la base de clasificaciones perdurables de la naturaleza. Para muchos antropólogos, sin embargo, especialmente ellos interesados en lo complejo del significado cultural, es difícil defender hoy este estatus! Desde muchos años ya reconocemos hasta tal punto la etnografía antropológica está "influida" por la posición en varios sistemas -el sistema mundial de centros, semi-periferias, y periferias por ejemplo (Wallerstein)- que el antropólogo ocupa y que conscientemente o inconscientemente (Jameson (7)) quiere defender, recuperar o reclamar. Entendemos que solo

podemos ofrecer una interpretación (entre muchas posibles) de la complejidad que tenemos en frente (Geertz(8)) y que no podemos escuchar a todas las voces del campo si no siempre seleccionamos ciertas voces a registrar y hacer básico a nuestra interpretación. Se llama el "efecto Roshomon" (Heider: 1988 (9)) y la problemática yace en reflexionar y explicar ¿por qué escuchamos a ciertas voces y no a otras? En la antropología actual la postura ésta desde el principio una postura de reflexión o autoconciencia: un norteamericano haciendo trabajo de campo en España tiene que reflexionar sobre la influencia del sistema norte-sur (centro- semi-periferia, periferia) en su interpretación; un angloparlante tiene que reflexionar sobre la influencia de la antigua desavenencia Inglaterra-España (y la leyenda negra que de aquélla brota) en su interpretación; un miembro de la burguesía (casi todos los antropólogos son) tiene que reflexionar sobre el impacto en sus trabajos del sistema de privilegios que goce él en comparación con la gente obrera o rural o su influencia en sus interpretaciones; un musulmán o un judío tiene que reflexionar sobre el posible impacto en su obra del antiguo resentimiento sobre la expulsión de la Península de sus antepasados; un oriundo, Indiano o antiguo emigrante vuelto a la Península tiene que reflexionar sobre el impacto de la jerarquía de valores ciudad/campo en las voces que le llaman la atención; un romántico de persuasión egalitaria tiene que reflexionar sobre las consecuencias en sus interpretaciones en situaciones más clásicas que sus preferencias político-émotivas. **Lo complicado del espacio mental que tienen que consultar los antropólogos que trabajan en España o en otra parte hoy en día es el peso e importe de las reflexiones que casi como la meditación religiosa es obligación tomar antes de y en el acto de entrar en sus estudios y eventuales interpretaciones. La pregunta es: A qué sistema pertenece el antropólogo y qué es el sistema que quiere demostrar en su trabajo!** Hay poca diferencia, tal vez, entre el trabajar en España y el trabajar en otra cultura cualquiera por lo que se refiere a la reflexión interpretativa aunque hay importantes diferencias entre la clase de antropólogos que siguen practicando la antropología como una especie de historia natural y otra clase que lo practica como una especie de hermanéutica la primera operando con clasificaciones premeditadas y la segunda circulando alrededor de la experiencia humana y entre los datos específicos del campo y los conceptos aptos para tratarlos en conjunto.

3. "VISTOS POR": ¿Cómo entendemos al otro y en el acto de entender empleamos cual sentido principalmente? ¿Quién tiene los derechos a emplear qué sentidos hacia el otro? ¿Qué exactamente es el método implicado en la frase tan antropológica "observación-participación"? ¿Quién ve a quién? ¿Quién observa a quién? ¿Quién participa con quién, cómo y a qué fin? Estas son algunas de las preguntas que surgen cuando decimos "vistos por" y cuando pensamos en cómo se gana un pueblo el "visto bueno" del antropólogo. El sentido preferido por la antropología concebida como historia natural/ciencia exacta -disciplinas de observación preferentemente- es "la vista" donde "ver es creer". Para una antropología dedicada al significado en la vida humana y a conocer como podamos la experiencia vivida por el pueblo escogido, la vista no es, ni mucho menos, suficiente. Es más, es un sentido calculado a mantener a distancia al observador del observado. Es el sentido por excelencia empleado por la ciencia a guardar las distancias a sus objetos (10). Nos hacen falta datos más sutiles que no pueden ser cosechados en el ver solamente. Nos hace falta escuchar, tocar, olfatear, saborear. El antropólogo es, como me dijo nuestro amigo maestro del pueblo, un calador de quesos o jamones (11). ¡No basta ver! Hay que partir en lonchas: saborear, olfatear!

En un país donde el "toque de confianza", el abrazo, el "enlace de brazos", el beso tiene tanta importancia podemos bien pedir que nuestro título diga, "Los Españoles Tocados Por los Antropólogos", o tal vez, como me ha sugerido Enrique Luque, cuando se trata de una convivencia afectuosa "Los antropólogos tocados por los españoles! ¿En un país donde tomando la palabra tiene tanta importancia y donde en reuniones grandes y pequeñas la comunicación verbal es especialmente intensa y consumada no debemos escribir nuestro título así, "Los Españoles Escuchados por los Antropólogos?"(12). **Lo complejo de la situación antropológica actual yace en el hecho de que somos herederos de un método basado en la observación de la acción interacción, y transformación de acción a distancia y basado en un sentido, la vista, que también opera a distancia, mientras que sentimos la necesidad de entrar más en la experiencia de otras culturas por medio de sentidos más aproximados a ella. En breves palabras hemos estado al servicio de un sistema de observación que tiende a limitar nuestra participación.**

Hasta este punto he solamente tomado una postura referente al tema de nuestro coloquio que en mucho se parece a posiciones tomadas por otros ponentes o por varias intervenciones. Ahora quiero cambiar de manera algo brusca y dirigirme a mi tema principal: el servicio debido al sistema como organización de "por dentro" y "por fuera". Empezamos con lo que, posiblemente, es lo más formativo **en** (o detrás **de**) las ideas de estar "por dentro" y "por fuera": los sistemas matrimoniales y la endogamia en especial. Es un fenómeno que ha interesado, recordamos, a nuestro co-conferenciante, Julián Pitt Rivers, en su ponencia cuando hizo "enlace" entre el nacionalismo, el concepto de "carácter nacional" y la endogamia burguesa como estrategia clasista de mantener privilegios. En un cierto modo vemos la asociación entre mantener privilegios en casarse y conceptualizarse. Es esta conexión entre casarse y conceptualizarse que quiero explorar.

IV. LA ENDOGAMIA: SISTEMATIZANDO LAS ATRACCIONES INHERENTES EN LA CONDICION HUMANA HACIA LA CO-HERENCIA, SOLIDARIDAD Y REPRODUCCION DE ESTRUCTURA.

**Si tan buena fuera en su tierra
se comiera. Popular**

Una experiencia compleja constantemente presente en la experiencia humana pero distintamente plasmada de cultura en cultura es la atracción sexual en sus varias modalidades: el amor, el cariño, el amparo, la complacencia, la lascivia, la lujuria, la codicia, el celo, etc. Entra en la atracción una compleja mezcla de sentidos en relación sinestética. La experiencia de esta atracción y sus condiciones opuestas es fundamental para quien quiere entender la experiencia humana o en su e-motivación (Freud) o en su estructura (Levi-Straus/Sahlins). Pero realmente que podemos aprender de esta experiencia tomando nuestros datos de observaciones a distancia. ¿Qué estará a la vista en cuanto al amor se refiere? Tomamos aquí como "incidente revelador" de este hecho y punto de referencia de lo que venimos diciendo sobre los sistemas de identidad el "cortejo" y casamiento entre la gente de los pueblos en un valle Asturiano. Se trata de relaciones intra y extra sistemáticas o lo que es lo mismo para el antropólogo relaciones de endogamia o exogamia.

Los impulsos opuestos de casarse fuera o casarse por dentro de categorías sociales son, como sabemos, impulsos experimentados por todo sistema social y cada uno opta, en decidir como se va a plasmar la atracción sexual y reproducirse, por el uno o el otro de las dos tendencias. La endogamia opta por el mantenimiento de bienes reales y simbólicos, los muebles y los inmuebles dentro del sistema. Opta por la solidaridad interna. La exogamia opta por relaciones extra-sistemáticas es decir por la creación de estructuras mas extensas -opta por diluir la solidaridad interna en extenderla por fuera. Opta por la extensidad a expensas de la intensidad. Los datos no son contundentes y hay contraprueba pero se puede deducir que en la evolución cultural en general la tendencia ha sido de la endogamia a la exogamia. Esto, a corto plazo por lo menos, ha sido la tendencia en los pueblos estudiados en la montaña del sur de Asturias (13). Quiero muy brevemente examinar esta tendencia y lo que nos dice sobre el servicio que debemos todos al sistema.

Nuestros datos de campo nos indican una situación de endogamia pueblerina - al más parrochial- en el siglo XIX y principios del XX lentamente cediendo antes de las comunicaciones de la industrialización y modales modernos a una marcada exogamia. En este siglo y medio el recelo causado por la presencia del forastero en plan de cortaje ha sido legendaria manifestado en las peleas a palos entre jóvenes de distintos pueblos en tiempos de fiesta (celebrado, por ejemplo, en la novela decimonónica de Palacio Valdés, La Aldea Perdida, y en el refrán que ponemos como título de la sección.) El forastero o forastera ha sido, más que nada, objeto de desconfianza por la amenaza que representaba en cuanto al sistema local de conservación de bienes. Las razones por casarse fuera de aquel sistema siempre han dado lugar a sospechas... a la idea de otro sistema, personificado tal vez, que quería aprovecharse o desembarazarse a expensas del sistema local. Era de suponer que la pera forastera representara a otro sistema de intereses y que ha salido de su propio sistema por falta suya. Suspiciona parecida acompaña al mozo forastero merodeando en plan de cortejo.

Toda esta serie de actitudes protectoras del sistema local preservadas en el folklore y literatura ha cambiado mocho en las últimas décadas. Una pista de baile instalada en el pueblo en los años sesenta se ha hecho todo un cobijo para mozos y mozas del pueblo (por mozas principalmente) esperando atrapar a un

novio de pueblos forasteros. Se ve, aunque se casa todavía dentro del pueblo, que hay ventajas de salir del sistema local para ligarse con otros sistemas creando así un sistema más grande. Consideremos, pues, en otro contexto algunas ventajas asociadas al cambio del sistema: por ejemplo el destierro. Es otro cambio un poco brusco en el argumento pero hay cierta relación entre la exogamia y el destierro.

V. EL IMPULSO DEL DESTIERRO:

**¿Qué es lo que vuestra merced quiere
hacer en este tan remoto lugar?**

Sancho en Don Quijote. I.25.

Empezamos poniendo en nuestra óptica a dos Españoles desterrados, ilustres en los estudios de las culturas indígena y ajena, que florecían en los dos extremos de la España moderna: Bernardino de Sahagún y Américo Castro. Son Españoles de inspiración antropológica, si no antropólogos honoris causa. El uno nos ha dejado la primera etnografía del mundo moderno -- todavía una fuente indispensable de datos y un monumento de los estudios aztecas, el famoso Codice (14) que justifica la inscripción que la base de su estatua en su pueblo natal: "Fundador de la Antropología en el Mundo Nuevo." El otro, por meditación sobre la cultura expresiva de la península ibérica nos ha dejado una visión de "lo español" de una singular creatividad constituyendo un "point de repere" en el pensamiento histórico ibérico.

Castro era un pensador de ideas dinámicas y cambiables siempre receptivo al contexto -la "morada vital" para emplear un concepto suyo- en lo cual se encontraba. Era un hombre cuya vida de grandes cambios, dice José Luis L. Aranguren, le liberaba en la creación de su "sistema pensativo". (15) Realmente las dos figuras fueron investigadores que han pasado de un sistema de vida a otro, el uno en destierro por misión religiosa y el otro por destierro político. Los dos han sabido responder al desafío de este "salto" de sistemas muy positivamente.

Estas dos figuras son de una relevancia especial en este ensayo porque en él se trata de estudios antropológicos -en particular la etnografía- como un "salto de

sistemas". La metáfora puede parecer escogida pero las carreras de Sahagún y Castro tendrán una cierta resonancia en España que tanta emigración ha soltado al Nuevo Mundo y donde se dice con frecuencia y casi como un refrán (por lo menos en Asturias) que es el destierro el que libera la energía del Hombre Ibérico. En su tierra éste es un Hombre recargado si no reprimido por la tradición, por la sociedad reaccionaria, por la burocracia opresiva ... por el sistema en breve! El propio Castro en The Structure of Spanish History en, sin duda, en resonancia con su propia vida, hace referencia a Pérez de Guzmán en este sentido -- "Castilla no merece sus grandes hombres, los hace y los deshace".

Aunque tales observaciones -sobre el impulso y la libertad para expresarse que el hombre Ibérico puede disfrutar del destierro- bien pueden corresponder más a tiempos opresivos como el Franquismo, la idea del efecto positivo de "saltar el sistema" -la vitalidad que yace en cambiar moradas- tiene mucho más raigambre. Y por cierto es una visión y una esperanza extendida en la humanidad -- es la visión que impulsa no solamente a la emigración (o inmigración) sino también al peregrinaje y, en fin, si aceptamos la idea de Durkheim, al constante intercambio entre el modo sagrado y el modo profano .. una forma de saltar sistemas (16).

En cuanto al salto de sistemas, sin embargo, tenemos que responder a un hecho desalentador: la falta de distribución equilibrada y justa entre los antropólogos que, por un lado salen al "destierro" para estudiar las periferias o semiperiferias del sistema mundial y, por otro lado, los antropólogos de las periferias que vienen a estudiar los países de "core". Es decir, tomando el caso de España, estas prudencias sobre la utilidad del destierro existen a la vez con el poco trabajo reciente fuera de España por parte de los antropólogos Españoles. Es un hecho que ha llamado la atención de observadores nativos y extranjeros (17).

Aunque la pregunta puede ser en sí odiosa será útil a nuestro argumento ponerla ¿Por qué, con el patrimonio de un tan estimable fundador de la antropología moderna como Sahagún y un pensador tan estimulante como el desterrado Castro no ha España animado a sus hombres y mujeres a seguir el ritmo del Gran Franciscano viajando en plan antropológico a los límites del

mundo - en su día un mundo, el suyo, donde nunca ponía el sol- creándose así un archivo de la variedad humana empezado con tanta brillantez por Sahagún. ¿Qué nación ha tenido más oportunidad durante quinientos años para hacerlo? Hay algunas respuestas más que sugestivas -algunas muy obvias- a la pregunta -- 1. la falta en tiempos recientes de Fundaciones fuertes, por ejemplo, no animadas por el lucro que apoyaran al antropólogo; 2. y es bien posible que hay una superficialidad en la observación cuando tomamos en cuenta la riqueza no explorada todavía del archivo histórico Español (18).

Pero yo quiero aprovecharme de la pregunta -sin aceptar ciegamente su veracidad- en explorar cosas más básicas, quizás que las meramente económicas: cosas posiblemente dentro de la cultura -o una tradición cultural- que atañen a la relación hombre-sistema humanos. Se ve que tomó un poco a soslayo el cargo que nos ha dado María Cátedra: los Españoles vistos por los antropólogos. Propongo cambiarlo un poco hablando aquí sobre "los antropólogos españoles vistos por los antropólogos (o por la antropología)".

Naturalmente en hablar de los Españoles o "los antropólogos Españoles" acepto los términos de referencia de nuestro coloquio con todos los problemas ideológicos que conlleva tales abstracciones y que comentamos antes. Tampoco es natural para antropólogo especializado en pueblos o comarcas al más -- y no en conjunto nacionales. Sin embargo en ciertos círculos, en ciertas clases, en ciertos estratos literatos que actúan en el transcurso del tiempo como comunidades podemos, tal vez, hablar de una persistente cultura que puede explicar algo duradero en la historia Española ... o por lo menos creía Castro. Vuelvo, pues, a insistir en la pregunta: ¿Por qué con todas las ventajas de cinco siglos expuestos al mundo y a culturas muy extrañas han seguido los Españoles de este estrato tan poco a Sahagún en hacer estudios de campo en la manera antropológica -- es decir con largas estancias fuera de España así formando ricos archivos de la cultura humana? ¿Habrá una respuesta sistemática? ¿Es que se trata del servicio al sistema?

VI. CENTRO Y PERIFERIA

Nadie duda hoy en día que hay centros y periferias en el estudio de la cultura como en el sistema mundial: por un lado, zonas motores que impulsadas por su

dinámica política-económica extienden su radio de acción y aprovechamiento, político, económico y cultural sobre las demás, y por otro lado zonas semiperiféricas o periféricas que negocian su estatus y ventajas (o desventajas) con los centros. Las zonas céntricas por estar en modo de expansión tienen mucho interés en saber como mejor conectar con -en el caso de Sahagún evangelizar- las zonas de la periferia --conectar interesadamente desde luego. Y ese hecho tiene mucho que ver, como todos sabemos, con quien practica la antropología y quién es el sujeto de la práctica, con quién es el observador y quién el observado, con quien tenga confianza (o suficiente poder, o recursos) en participar con el "otro" y quién no lo tiene. Sería algo elemental hablar de un ciclo de sistemas en el cual entidades político-económicas pasan de la periferia al centro y luego en el transcurso de los tiempos y en su decadencia pasan a estar en la periferia o semi-periferia otra vez. Pero hay algo verídico en la idea y la experiencia de España, Gran Britania, EEUU y Japón (donde en años recientes y de repente la antropología ha asumido mucha importancia) lo demuestra. (En años recientes ha habido muchos comentarios sobre los estudios Mediterráneos -y el Mediterráneo como area cultural- como algo, una periferia tal vez, constituido por un centro poderoso en el interés de ese centro. (19)).

Aunque las relaciones centro-periferia quedan bien analizadas tomando desde un punto de vista político-económico, (20) yo quiero concentrarme sobre la paradoja que para el antropólogo supone la relación centro-periferia. Porque hay una dinámica en esta relación expuesta, por cierto, en relaciones económicas y políticas pero que sobrepasa estas expresiones de la dinámica. La paradoja es la siguiente: ¿no es típico del comportamiento humano luchar para mantenerse en el centro o por lo menos "centrado" en la interacción social? (21) Pero a la vez una vida exclusivamente centrada, centrípeta, puede resultar sofocante y la "tendencia centralista" va, pues, acompañada por el deseo centrífugo de escapar del centro. Esa tendencia se expresa en el peregrinaje -- llamado "el deseo de encontrar un centro en la periferia" (a "center out there")(22). Podemos reconocer un ánimo parecido en el antropólogo, el de escapar su propio sistema, el centro en mayúsculas, yendo a la periferia para hacerla un centro en minúsculas. En todo caso es lo atractivo del centro -allá o acá- lo que domina. En nuestro caso la pregunta es ¿Porque

han los Españoles tan poco seguido a Sahagún en dejar el centro acá por hacerse un centro allá?

VII. "EN TAN REMOTOS LUGARES": REACCION CONTRA LA ESPAÑOLIDAD, UNA LECTURA!

La organización del espacio en lugares "acá" o familiares y lugares "allá" o remotos nos vuelve a la pregunta temática: "¿Por qué los Españoles?." Detrás de esta pregunta lamentablemente acusatoria si no ideológica, sin embargo, es importante que vislumbremos otra: ¿Por qué los antropólogos? o ¿Por qué la antropología? ... o ¿Por qué ha la humanidad generado tan pocos antropólogos? Como venimos diciendo son los "sistemas" y su presión endogámica sobre sus miembros así que los hechos de "centros" y "periferias" los que tienen que entrar en la respuesta. Pero poco satisfechos vamos a quedar con palabras tan secas y abstractas.

Consideremos, pues, una respuesta más sugestiva en asociaciones ... más cultural. Es la respuesta de Américo Castro, o por lo menos del Castro de la segunda fase de su carrera, preocupado por rescatar la Españolidad y volvería a la historia española frente a la tendencia de identificar España en su historia con la historia más general de Europa (23). No es exactamente una respuesta directa a nuestra pregunta pero nos puede servir. La respuesta es: si hacemos estudios serios de Cervantes, y El Quijote en particular, llegamos a aprender algo importante a cerca de los Españoles .. o por lo menos del estrato literato entre ellos. Llegamos a entender su "agonía existencial" contra cuyos efectos estaba, en el Siglo de Oro por lo menos, constantemente luchando ... cuyas consecuencias estaba tratando, como el "ingeniosos hidalgo" mismo, de escapar en una manera u otra.

La agonía tiene su origen en la mezcla de etnias, Ibéricas y Africanas y religiosas, Cristianas, Judías, Moras, que son los componentes de la península Ibérica y en el esfuerzo ideológico, como consecuencia de aquella, de componer, ante esta mezclada diversidad, una unidad en toda pureza que es lo Español. Esta "composición forzosa" se hace de varias maneras -la Inquisición es una de ellas- pero lo importante es saber que detrás de las varias instituciones con fines unificadores existe la conciencia de ser múltiple, la

conciencia (muy aguda en Cervantes) de ser "nuevo Cristiano" y no "viejo Cristiano", y de tales sospechas la necesidad de componer y la **posibilidad** de poder componer una personalidad y un mundo. En Cervantes y El Quijote yace la cosmovisión Española: la visión del "ser" como un "hacerse" (24). El Quijote es un "ser" lleno de poderes picarescos de "hacerse" y de hacer su mundo. La respuesta de Castro a la pregunta que ponemos, pues, ser la siguiente (tiene varios aspectos): el Español como ya contiene en sí una inestable mezcla o un inestable residuo de una mezcla de culturas si no quiere arriesgarse en 1) añadir otra cultura más a esa mezcla y 2) parecer poco identificado con la inestable cultura hispana conseguida bajo condiciones de gran presión social. En el Siglo de Oro tales identificaciones tuvieron máxima importancia y el faltar en poder identificarse aportaba consecuencias amenazantes. La preocupación en Quijote de luchar contra los gigantes de la tierra y llevar, honradamente, alivio a los condenados y afligidos muestra, aunque simbólicamente, el sentido vivo en el y su autor, Cervantes, de la opresión social característica de la época.

Más profunda aun que el reflejo de la constrictión social es la epistemología y ontología en la respuesta Castrense ... que se ven en la capacidad a la vez cómica y trágica del poder quijotesco de hacerse y de hacer su mundo. Este poder y capacidad Castro identifica como una "posibilidad Española" (1960: XXXIV). Cervantinamente todo es como el hombre lo hace ser, a su riesgo y a su ventura" (1960: XIX). La dependencia de la existencia humana en la capacidad humana de hacerse -esa "posibilidad Española"- yace en las distintas perspectivas culturales que van incluídas en la mezclada "cultura Hispánica". Este "perspectivismo" es, pues, antiguo y una "españolidad" perfectamente expuesta en el Quijote que

"se funda en el supuesto de que el objeto de los propósitos y actividades del hombre poseen una realidad cambiante y sin seguro asidero: parece esto, pero puede ser quien sabe que!... el observado y lo observado no coinciden por lo común en un vértice válido para otros observadores...

No es simple casualidad que la idea de ser oscilante en objeto de la experiencia -parece así a unos a otros modo a otros- se

produzca entre españoles después de unos 900 años de
convivencia y vecindad con musulmanes y moriscos" (1960: XI)

Lo malo en la historia ha sido la reacción contra tal visión relativizada de la condición humana, una visión siempre susceptible al "relativismo" del "hacerse particular". Esta reacción produce monstruos, gigantes anquilosados de rígido esqueleto y poca carne o nada. Esto se ve en la justicia burocrática, un sistema que ha olvidado su españolidad. Aquí Castro hace causa común con Joaquín Costa que en su carrera protestaba con frecuencia contra la pérdida de las fuentes de sabiduría indígena en España (25). Para Castro una parte de esta justicia viene del proceso judicial de los moros: un proceso judicial fundado en estimaciones personales, y no en rígidas leyes escritas. "Entre moros no hay traslado a la parte, ni a prueba **estese** como entre nosotros. A Cervantes le encantaba este modo de enjuiciar ... La justicia grata a Cervantes, y como Juan de Mena, y como Unamuno y como los anarquistas españoles" (Ibid: XI). Desgraciadamente la "reacción" a impuesto su rigidez y Castro cita aquí a Costa (Ibid: XIX):

"Como supondrá cualquiera, los casos en que esto sucede son rarísimos, entre la justicia rápida, gratuita, humana, honrada, transparente y a vista del pueblo, y la justicia de birrete, formularia, tenebrosa, ofensiva en sus maneras, expoliadora en sus procedimientos, sin pasión ni calor por la verdad y ensenada en todo género de prevaricación, sólo dementes caídos de otros astros podrían vacilar. (Colectivismo Agrario en España, 1915, pg. 543).

Si lamenta Costa la rigidez de las burocracias tenebrosas también lo lamenta Castro y ve en Cervantes y las ironías del Quijote ya una reacción a tal represión sistemática ... a tal "servicio del sistema". Quijote puede proclamar "y sé quien soy ... me doy cuenta de hasta dónde puede alzarse mi valía personal" (1,5) pero

"El intento de presentar el curso anhelante de la voluntad movida del afán de valía (en una sociedad, según Cervantes, muy maltrecha y averiada), tenía que ser por fuerza ironizada -- a veces tristemente ironizada. La épica se había hecho

imposible ... el heroísmo en línea recta se había hecho imposible para la literatura. Las máximas proezas se refractaban grotescamente al pasar a través del Consejo de Indias" (1960: LVII)

De modo que la imposibilidad del heroísmo no ironizado en el actual mundo combinada con una epistemología y ontología individualista llevó el supuesto héroe a la situación quijotesca -- de hacerse por sus propias ilusiones.. de hacerse en deshacerse, de vivir en desvivirse! No es una base firme para una antropología exteriorizada en "remotos lugares" sino que conduce al "heroísmo irónico" por tierras interiores e imaginativas.

Hacemos ahora un resumen de lo que supone la lectura que da Castro al Cervantino Quijote y el entendimiento de la "Españolidad" que de tal lectura se desprende. Que podemos aprender sobre la tarea existente de una antropología que pretende practicarse en un estrato social con su asociada cultura donde, si tomamos en serio la lectura histórica de Castro, tales condiciones predominan ... un aprendizaje que nos ayude a responder a la pregunta "¿Por qué los Españoles?" y "¿Por qué los antropólogos?"

1. Puesto que tal cultura es una mezcla viva constantemente negociada o el residuo de tal mezcla hay poca necesidad de buscar diversidad fuera de los límites del propio sistema -- porque tiene diversidad propia en abundancia (26). Esta necesidad de "buscar fuera" es más característica de sistemas más seguros en su homogeneidad que el Español. Como hay diversos modos de enfrentarse con la diversidad o integrarse frente a ella dentro del sistema el antropólogo tendrá oportunidad abundante para estudios del "otro" dentro de su propio sistema. Esta convicción de diversidad por dentro se expresa en el síndrome del "Que tiene "x" que no tiene "y", es decir el campanilismo o provincialismo comparativo-despectivo peninsular.

2. Puesto que hay una inseguridad sobre la integración conseguida en el sistema y, por consiguiente presión o represión en el interés de esta integración fugaz, por lo menos, la pretensión a ella, un interés excesivo, típico del antropólogo, en otros sistemas y en otros lugares llama la atención y puede parecer una traición al frágil sistema propio... puede parecer incierto la

adhesión al sistema propio. Muchas veces la más mínima desviación de las normas puede parecer un desafío al sistema: "Quien pasa punto pasa mundo!"

3. La realización que el sistema propio es algo ficticio, creado por negociación interesada o imposición sincrética conduce a la idea de que todos los sistemas son ficticios.. una idea que hace un poco ridículo la esperanza romántica de que uno iba, en salir fuera del propio sistema, encontrar otra realidad o aprender más de la realidad. Tales esperanzas, animadoras en la antropología, pueden caer por falta de estímulos adecuados. ¿En fin, si la realidad es ficticia por qué viajar a remotos lugares a estudiarlo? ¿Qué hacemos de verdad en "remotos lugares": más que descubrir lo que ya tenemos en casa?. Hay una "realidad" y una diversidad más que adecuada "acá".

No puedo resistir en observar que las actitudes deducidas aquí como típicas de la milenaria "españolidad" en mucho se parecen a las actitudes pos-modernas muy de actualidad!

VIII. LA NECESIDAD E IMPOSIBILIDAD DE SALTAR EL SISTEMA:

In a sufficiently powerful
logical system statements
(explaining that system)
can be formulated that can
never be proved or disproved
within the system unless
possibly the system is
inconsistent.

Turing sobre Godel's
Theorem (27).

Lo que nos queda es examinar algunos problemas lógicos que enfrentan a un miembro que quiere ser observador de su propio sistema. En emplear esta metáfora del "salto de sistemas" hacemos referencia no solamente a la experiencia del antropólogo, quien por el hecho de dedicarse a estudios de culturas ajenas forzosamente tiene que, al parecer, saltar de un sistema a otro

sino también queremos hacer referencia a la palabra (compuesta) de Douglas Hofstadter "jootsing" (jumping out of the system), la acción de saltar fuera del sistema (28). Hofstadter está animado aquí por las ideas del matemático Kurt Gödel sobre la última imposibilidad lógica de entender sin contradicción de sí (self-contradiction) un sistema desde dentro de él ... porque los términos empleados dentro del sistema van tan estrechamente ligados al sistema en que se apoya y de que son partes enteros que no tienen poder explicativo no contradictorio.

La paradoja de Gödel tendrá dos implicativos (contradictorios por supuesto): o es imprescindible saltar fuera del sistema para entenderlo o es imposible hacerlo. Son muchos los filósofos y casi todos los antropólogos que se guían por el primer implicativo. Una frase o refrán muy popular entre ellos expresa esta confianza: "no es el pez el que entiende la naturaleza del agua en donde vive sino el pescador". Pero hay otros, posiblemente el propio Gödel y su intérprete Hofstadter, que no tienen tanta confianza. El primero entre ellos -los de la idea de no poder "saltar fuera"- es el filósofo pragmático Richard Rorty (29). De su punto de vista pragmático aunque bien sea cierto que no hay comprensión adecuada de un sistema desde dentro de él no hay, tampoco, posibilidad alguna de saltar fuera de él. Somos todos criaturas de nuestros sistemas de entendimiento enredados en todo momento en solucionar los problemas del sistema. Somos todos signatarios de un particular contrato social (e intelectual) que nos mantiene en un estado de mansedumbre. Una mansedumbre a una historia particular que es nuestra historia y no la historia de otro que no ha firmado nuestro contrato social ni convivido aquella historia.

Del punto de vista pragmático hay dos narrativas fundamentales que el hombre se recuenta. Primero es el narrativo Platónico de una verdad que existe más allá de las andanzas y quehaceres de la vida social humana y que podemos aproximar en "saltar el sistema o de sistema en sistema". El hecho de la existencia más allá de esta verdad es razón suficiente para el salto. La otra narrativa, la pragmática, es la de la comunidad humana y de la solidaridad social ... es la narrativa de cómo se mantiene la comunidad -- y su espíritu de convivencia (esprit de corps) -- en mejores condiciones -- o como se pierde al solucionar o no solucionar eficazmente sus problemas (30). Se sigue de esta narrativa que cualesquier tentativa que pretende saltar del sistema o quedar

con resultados aparentemente extraños y extrasistemáticos pero realmente y mayormente solo útiles para aquello. No podemos escapar de nuestra propia comunidad ajena. Pretender hacerlo es uno de estos sencillos romanticismos que esconde más que revela!

Ahora bien, estas posiciones filosóficas aunque, bien entendido, mantenidas a un nivel demasiado elevado y abstracto para usos antropológicos sin embargo consiguen exponer la paradoja que vivimos cada día en nuestra disciplina: la necesidad de saltar de un sistema a otro y, a la vez, la gran dificultad o imposibilidad de hacerlo. Sin embargo la paradoja no nos deja incapaces de todo. Por ejemplo aunque puede que no podamos escapar a nuestras obligaciones a los problemas del sistema propio que llevamos dentro de nosotros por socialización y contrato social es bien posible que podemos aprender nuevas soluciones para estos problemas en la presencia de otros sistemas, y que, a la vez, podamos enseñar nuevas soluciones a otros sistemas para sus problemas (31). Y, por fin, por esta enseñanza mutua podamos extender los límites de comunidad aunque no entendemos desinteresadamente desde por dentro lo que es vivir en aquel sistema. Es el problema filosófico de "otras culturas". La solución de la enseñanza mutua ha sido, de hecho, la solución puesta en práctica en la historia de la humanidad donde paulatinamente los límites de la comunidad han sido extendidos no tanto por comprensión mutua -ni mucho menos por la simpatía mutua- pero sí por el interés y la utilidad mutua!

Esta solución -de utilidad mutua- a la paradoja de la inter-participación sistemática encaja bien con el caso de Américo Castro y posiblemente con el caso de Sahagún. Veámoslo. Castro estando en el destierro y fuera de su sistema de socialización ha aprendido -posiblemente del pluralismo americano- algo importante para una problemática en la historia española: el problema de la relación dinámica entre las diversas etnias pobladoras de la península Ibérica.

En el caso de Sahagún el aprendizaje va en el sentido contrario. Sahagún como religioso y miembro fiel de un sistema tan estricto y bien organizado como son las órdenes religiosas poco podía aprender del sistema Nahuatl de utilidad propia -- su proyecto siendo el de ayudar a los Padres misioneros, comprender

mejor a los Indios y así evangelizarles mejor a la verdadera religión. Parece muy posible, sin embargo, que hubiera llegado a una apreciación del magnífico sistema que era la cultura Azteca -- una apreciación que le animaba en su enorme y larga tarea y que le llevaba mucho más allá en la descripción de la cultura Nahuatl que la necesidad evangélica requería, pero una apreciación que quedó lejos de un aprendizaje útil en cuanto a problemas Ibéricos. La larga sepultura que han sufrido sus manuscritos nos indica la poca importancia utilitaria que se les otorgó en su día.. de hecho durante su vida sus esfuerzos fueron objeto de rechazo y condena.

Pero el caso es que Sahagún aunque creando una obra, un libro, muy europea en sentido (la cultura Azteca siendo oral y no literata) e imponiendo su criterio (y algo de su sistema) en la colección etnográfica (empleando cuestionarios y categorías hechas desde el punto de vista europeo) y con la idea de "aprovechar de los conocimientos indígenas para contribuir a la "propagación de la Fé" acabó poniendo sus conocimientos al servicio de la preservación (en tanto que podía) de la cultura indígena" (32). Sahagún enseñó a sus asistentes indios un método útil y condujo a sus informantes a una solución duradera del horrendo problema de preservar su cultura ante la diezmación sufrida por ella. Se puso en marcha al servicio del sistema indígena ... si ante tan triste catástrofe humana como era el siglo XVI para los Aztecas podemos decirlo así!

Pues en Sahagún and Castro tenemos dos Españoles que parecen haber escapado del sistema pero en realidad como han anticipado los filósofos quedaron mayormente en servicio de él. Sin embargo en la utilidad mutua de su trabajo -más evidente en el caso de Sahagún- ha promulgado una enseñanza que sobrepasaba los sistemas en los cuales se encontraban. Y en esta "enseñanza mutua" han conseguido poner de manifiesto un posible sistema más grande que al que pertenecían. Recordemos el epígrafe de Godel porque nos dará una pista: todo sistema humano en contraste con los sistemas lógicos de los filósofos tienen sus "inconsistencias", es decir sus defectos, desperfectos o faltas de perfección que 1) facilitan o mejor nos señalan un agujero donde podemos escapar de ellos y 2) requieren una sabiduría extrasistemática .. que requieren, es decir, "enseñanza mutua.

IX. CONCLUSION: Sistemas Inconstantes:

En este mundo engañoso
No hay verdad ni mentira
Todo depende del color
Del cristal con que se mira! (Campoamor)

Nuestro término central de referencia en este ensayo, el sistema, es, hay que admitirlo, abstracto y, por serlo, pesado. Sin embargo todos sabemos que en realidad casi siempre la faena intelectual consiste en demostrar (o deconstruir) un subyacente sistema de relaciones interdependientes, donde antes no sospechamos o tuvimos clara su existencia. El caso clásico de esta demostración está en la lingüística donde el lingüista nos puede demostrar un sistema lingüístico a lo cual estamos "al servicio" pero de lo cual no somos conscientes. Más reciente el caso clásico ha sido la "de-construcción" practicada en la filosofía crítica donde demostramos sistemas que controlan nuestro entendimiento con el objeto de "deconstruir" su ejercicio de poder sobre nosotros. En cualquier caso la palabra es fundamental en nuestro trabajo en las "ciencias humanas" y estamos todos al servicio de ella. Este hecho no justifica, desde luego, el empleo redundante del término a no ser que por tal empleo esperamos un determinado resultado!

En contextualizar, al empezar nuestro ensayo, las tres palabras claves de nuestro seminario he querido concienciarnos de donde estamos mentalmente en la actualidad en nuestro trabajo antropológico. Estamos en un estado de reflexión elevada o autoconciencia (casi cohibición) en cuanto a los sistemas que inconscientemente puedan controlar nuestra visión de la España que deseamos tener y reflexionar, la antropología que queremos practicar, y las voces que vamos a oír y los sentidos que vamos a excitar. Este ensayo ha querido contribuir a este estado de reflexión en enfocarse sobre los sistemas de reproducción, modelados fundamentalmente en la reproducción física, que queremos (o tenemos la obligación de) servir. Estos sistemas de reproducción que van desde microsistemas pueblerinos a los macrosistemas mundiales ("World systems") influyen en la posibilidad de poder salir de un sistema y entrar en otro -- una posibilidad muy antropológica en fin. De todas las disciplinas es la antropología que tal vez más pretende salir del sistema. La

ironía o la paradójica que ha salido de nuestro estado actual de reflexión está en el hecho de que filosóficamente no hay una salida y que cuando más pretendemos salir del sistema tanto más conseguimos imponer nuestro sistema. Toda una serie de críticas recientes del concepto de **Mediterráneo**, por ejemplo, como área y unidad cultural van justamente en este sentido: "el **mediterráneo**" según la crítica, ha sido una construcción servicial a intereses extra-Mediterráneos (33).

En vez de proseguir esta crítica haciendo caso de España o la cultura hispánica como construcción interesada cambiamos un poco el tercio concentrándonos sobre el problema de la antropología Española entre Sahagún y Américo Castro. La pregunta "¿Por qué en España los españoles del estrato literato no han seguido a Sahagún haciendo antropología semejante en "remotos lugares"? pone en tela de juicio los sistemas Ibéricos compuestos a fuerza ante una profuda, casi milenaria variedad étnica. Adoptamos, pues, el punto de vista del desterrado Américo Castro, y también adoptamos su lectura de El Quijote donde expone la ironía y relativismo epistemológico de la "españolidad"... ironía y relativismo epistemológico que vemos en el famoso verso de Campoamor. Decimos "relativismo epistemológico" por distinguirlo del "relativismo ético" que no es igual y que en España tiene menos vigencia (34). De esta lectura del sempiterno Quijote y de la Españolidad que de ella se desprende podemos sacar varias respuestas a la pregunta del "etnograficentrismo" y tratar, de alguna manera, el tema "La antropología española visto por los antropólogos ... por lo menos por los antropólogos atentos al Quijote y a ideas del desterrado Américo Castro" (35).

Comentamos en el apartado dedicado a las ideas de Castro que el Españolismo de siempre en mucho parece a la condición pos-moderna también una condición de "relativismo epistemológico". Es más: en cierto modo la tendencia de la antropología española de centrarse en la diversidad de su propia cultura corresponde a una tendencia actual en América de repatriar la antropología y hacer la diversidad de nuestra propia cultura el centro "acá" remplazando el centro "allá"(36). Todo esto nos recuerda del dinamismo de la historia y la inconstancia de los sistemas -- expansivos y "exogámicos" en un momento histórico, retraído y endogámico en otro. En cierto modo si seguimos a Castro los Españoles en su Españolidad ha

empezado con el relativismo y ha llegado a la antropología como exponente de ella mientras que los países fuertes en la antropología han empezado con ella como camino hacia la verdad y llegado por ella al relativismo. Más profundamente, quizás, podemos decir que la trayectoria hispana ha sido del relativismo epistemológico hacia la verdad y la trayectoria anglo-americana desde la verdad hacia el relativismo!

Es posible que hoy en día España, o por lo menos los antropólogos españoles, ahora formando parte de la expansiva Comunidad Europea, entrasen en una fase exogámica y que vendrán pronto a hacer tantos estudios de pueblos norteamericanos que hacemos, nosotros los estadounidenses, hoy en día en España. Que así sea y que vengan a Princeton o Hyde Park a ayudarnos a entendernos ... que vengan a participar en la "enseñanza mutua" (37). Tenemos muchos problemas y estamos muy necesitados. América ES diferente, un continente de mucha diversidad étnica, con grandes problemas de integración cultural y social y cada día más sometido al turismo extranjero y, porque no, a la antropología extranjera.

Esta visión más equilibrada de una anthro-política internacional es una visión de la solidaridad o colegialidad internacional apoyada por una antropología que entiende que el bien estar internacional yace en la utilidad (o enseñanza) mutua. Planifiquemos ahora el próximo ciclo de nuestro seminario: "los Americanos vistos por los antropólogos. Y no solamente los antropólogos norteamericanos serán los invitados!" (38).

NOTAS:

1. Fernand Braudel, The Identity of France: History and Environment. Vol. I. Sian Reynolds Trans. New York: Harper and Row. 1988 Esp. Cap V. VI. "Explaining the System: the bourg", "Explaining ther System: the towns".
2. Haciendo referencia solamente a varios artículos de este autor al asunto: "Symbolic Anthropology Evolving" Reviews in Anthropology Vol. 4. Nº2.

1977. pp. 133-142, "Consciousness and Class in Southern Spain" American Ethnologist Vol 10 Nº 1. 1983. pp. 165-173.

3. Véanse también del autor; "Folklorists as Agents of Nationalism: Legends Asturian Mountain Villagers tell Themselves (and others) about Themselves and the Problem of Local, Regional and National Identity," New York Folklore, Vol. 11, N^{os}. 1-4, pp. 135-147. 1986. "Andalucía on Our Minds" Two Contrasting Places in Spain As Seen in a Vernacular Poetic Duel of the Late 19th Century". Cultural Anthropology. Vol. 3. Nº 1. pp. 21-35.

4. Caro Baroja ha escrito ampliamente al asunto. Entre los ensayos más recientes: "Tópico literario y caracterización antropológica: Caracteres Nacionales" Revista de Occidente, Nº 56. Enero 1986. pp. 91-103. El reciente libro de Emilio Temprano fuertemente influido por Caro Baroja lleva documentada referencia a los varios "tópicos" empleados por los pueblos españoles: España: La Selva de los Tópicos. Madrid: Mondadori. 1988. El departamento de Antropología Social a la Universidad Complutense en los últimos años ha patrocinado, bajo la dirección del Prof. Lisón Tolosana, una serie de libros sobre identidad regional que entre otros asuntos ha tratado de los "tópicos" manifestados hacia la provincia o región propia y hacia las demás provincias. Véase Andrés Barrera, La Dialéctica de la Identidad en Cataluña. Un estudio de antropología social. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. 1985. Especialmente Capítulo Cuarto, Sección 4.3. "Estereotipos: Nosotros y los Otros, los habitantes de las regiones españolas vistos por los catalanes".

5. La palabra es de Davyd Greenwood. "Anthropology and Ethnogenesis in Spain". Draft Ms, 1988

6. Las frases "organización de la diversidad" y "replicación de la uniformidad" son de Anthony F.C. Wallace en Culture and Personality, 2d. ed. New York. 1970. Introducción. Por un comentario criticando el empleo de caracteres nacionales en la obra de historiadores empleando estos conceptos véanse, J.W. Fernández "Historians Tell Tales. Of Cartesian Cats and Gallic Cockfights" The Journal of Modern History. Vol. 60: Nº 1. March 1988. pp. 112-127.

7. Frederich Jameson, The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act. Cornell: Cornell Univ Press. 1981.

8. Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures New York: Basic Books. 1973.

9. Car heider, "the Rashomon Effect", American Anthropologist, Vol. 90. Nº 1988.

10. Es el argumento de Johanes Fabian en Times and the Other: How Anthropology Constructs Its Objects. New York: Columbia University Press. 1983. Fabian demuestra los mecanismos empleados por el antropólogo, entre ellos la importancia dada a "la vista", cuyo efecto es guardar distancia y evitar participación plena y coeva con el pueblo estudiado.

11. El maestro me vino observando que mis intereses fueron demasiado intelectuales, demasiado distanciados de la vida aldeanil. "Hay que calar" me dijo "como con un jamón: entrar y cortar una loncha -- olfatearlo, saborearlo, palparlo". Una buena metáfora para el uso de todos los sentidos que recomendamos.

12. Por el argumento que la antropología es, en esencia, un "escuchar" a las voces de nuestros informantes y la etnografía una presentación fiel de estas voces véase una serie de artículos de este autor: La Antropología Como una "Vocación" Ponencia Presentada al Coloquio Gallego de Antropología. Santiago, Junio 1984. (en prensa) y "Anthropology as a Vocation: Listening to Voices. Guest Editorial in Cultural Anthropology: A perspective on the Human Condition. E. Schultz and R. Lavenda eds. St. Paul: West Pub. 1987.

13. En el largo plazo hay datos, pocos en nuestras comarcas, indicando que en siglos antes del XIX hubo más exogamia o casamiento fuera del pueblo que en el XIX y principios del XX. La oposición de la Iglesia a los enlaces consanguíneos durante siglos y su cesión de derechos a ello ante la demanda de casarse y conservar propiedad ha desempeñado un papel importante en la endogamia del XIX. Bodmer y Cavalli-Sforza, Genetics, Evolution and Man. San Francisco: Freeman. 1976. En nuestros datos sacados del censo de 1970 y

comprobados casa por casa en 1972 registramos 32 casamientos con uno u otro de la pareja un forastero (fuera del pueblo) dando un porcentaje de 23% de exogamia comparado con el 13% en la generación anterior (medida por el casamiento forastero entre las viudas o viudos de la generación de los cincuenta). La mayoría de estos casamientos (del 1970), el 70%, tuvieron procedencia extra-parroquial sin diferencias de porcentaje entre hombres y mujeres. En la generación anterior el 75% de los casados forasteros fueron hombres. Datos de esta índole son susceptibles a variación significativa según condiciones locales. Aunque nuestros datos son muy comparables con un pueblo parecido en la valle vecina, El Condado en la valle del Nalón, donde registramos el 26% de casamientos forasteros, en dos otros pueblos de comparación en la misma valle tales casamientos varían entre el 16% (Lorio) y el 39% (Soto de Agues).

14. Bernardino de Sahagún, Florentine Codex: General History of the Things of New Spain. (Being a translation of Historia General de Las Cosas de Nueva España) A.J.O. Anderson and E. Dibble Trans. Santa Fe: School of American Research. 1962. En una reseñación de esta nueva y completísima translación, J.R. Jaquith habla del "genio" que era Sahagún y de la alta calidad de los doce libros del Codice la cual garantiza a su autor el estatus de "padre de la etnografía Americana". American Anthropologist Vol. 85 (83) pp. 486-487.

15. J.L.L. Aranguren, "A New Model for Hispanic History", en Américo Castro and the Meaning of Spanish Civilization, ed. José Rubia Barcia. Berkeley: Univ. of California Press. 1976. pp. 309-315. "And I am convinced that the experience of the Civil War and *leis eadie* were the liberating factors for this magnificen system of thought" (1976:315).

16. Véase las ideas sobre la dialéctica de "estructura-antiestructura" (o *societas-comunitas*) de Víctor Turner, una mezcla de las ideas de Van Gennep sobre los "ritos de pasaje" y las de Durkheim sobre la dinámica "sagrado-profano". The Ritual Process Ithaca: Cornell Press 1969.

17. Por ejemplo en una observación de Alberto Cardín, El País.

18. Es de pensar que hay muchos manuscritos todavía inéditos y de interés antropológico todavía en el archivo Español como, por ejemplo el ms. presentado por Carmelo Lisón: "Un Aragonés en China (1625). Ensayos de Antropología Social" Madrid: Ayuso. 1973. pgs. 11-39. De mis años de Africanista puedo dar fe de la riqueza antropológica del archivo poco tocado de la exploración de Africa Equatorial.

19. Nótase en ensayo de Josep Llobera criticando la dominación del Inglés y los angloparlantes (e intereses norteeños) en el último Congreso de Europeanistas en Braga, Portugal, 1986. Se refiere especialmente a estudios mediterraneos. Critique of Anthropology, Vol. VI. Nº 3. 1986. Véase también la respuesta de varios Europeanistas a la crítica: Critique of Anthropology, Vol. VII. Nº 1. 1987.

20. Por el sociólogo y persona más responsable por estos estudios, Immanuel Wallerstein: véase The Modern World System, New York: Academy Press. 1976; y The Capitalist World Economy: Essays New York Cambridge University Press. 1979.

21. Para unas observaciones sobre esta tendencia centralista (central tendency) en el comportamiento véase J.W. Fernández "African Religious Movements", Annual Review of Anthropology, Vol. VII. pp. 195-234. 1978. Los movimientos religiosos aquí examinados casi todos expresan el deseo de escapar una situación periférica y construir por la "imaginación religiosa" un mundo céntrico donde los fieles pueden sentirse bien centrados.

22. Una expresión inventada por Victor Turner para explicar el impulso centrífugo del peregrinaje que, sin embargo, espera encontrar en el más allá otro centro como es Santiago, Zaragoza, Covadonga, etc.

23. Castro en la segunda fase de su vida -después de su destierro en América- renegó a muchas de las interpretaciones de la primera fase -la fase por ejemplo de El Pensamiento de Cervantes (1925) donde abogaba por la profunda compenetración de Cervantes con las corrientes intelectuales europeas- incluso el Erasismo. En la primera fase Castro está participando en el entusiasmo europeísta -patrocinado principalmente por José Ortega y

Gasset- de a la vez hacer prueba del firme enlace España-Europa y a la vez abrir España a Europa. En su segunda fase Castro opta por dar hincapié a la Española de Cervantes y su obra, especialmente El Quijote. Esta contienda se ve en el subtítulo de su ensayo clave que consideramos aquí, su Prólogo a la edición Porrúa (1960) de El Quijote: Española y Europeización del Quijote". Castro está defendiendo la Española como vemos.

24. Américo Castro, "Prólogo" a Don Quijote de la Mancha, México: Editorial Porrúa. 1960: Española y Europeización del Quijote, Parte II. El "Ser" como un "hacerse" y como "valía" pgs. XXIV-XLI.

25. Por la protesta de Costa véase J.W. Fernández, "En El Dominio del Tropa: Gracián y Costa en el Campo" Anales de la Fundación Joaquín Costa. Nº 5. Madrid 1988.

26. No quiero, en seguir lo que se nos implica en el argumento de Castro, negar la verdadera diversidad característica de la Península Ibérica y que puede bien llamar la atención al antropólogo.

27. Trozo escogido de Alan Turing, "Computing Machinery and Intelligence", Mind, Vol. LIX, Nº 236 (1950) in D. Hofstadter and D. Dennet eds. The Mind's "I". New York: Bantem. 1981 pg. 58.

28. Hofstadter ha escrito repetidas veces sobre el rompecabezas del "Theorem de Godel" ("the riddle of the self-referential paradox"): Godel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid New York 1979; and with D. Dennett The Mind's "I": Fantasies and Reflections of Self and Soul New York 1981. Véase también Understanding Understanding. New York: Scientific American Publications. 1933. Hofstadter está explorando, en toda su obra, el círculo primario profundamente implicado en la conciencia humana ("the primal loop that somehow seems deeply implicated in the plot of consciousness" 1981:283).

29. Richard Rorty, Consequences of Pragmatism, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press. 1982.

30. Véase Richard Rorty: "Relativism", Howison Lecture. Univ. of California, Berkeley. January 1983. También: "Solidarity" Chap. IX. in Contingency, Irony and Solidarity" New York: Cambridge Univ. Press. 1989.

31. Véase J.W. Fernández, "What I Learned from the "Parrot's Egg" and "The Bull That Crashes in the Kraal": The Senses of Time Binding and "Turn Taking in "Being" With The Other": Festschrift for Stanley Diamond. (in press). Véase también, "Dialogic Principles of Interactive Learning in the Ethnographic Relationship", Journal of Anthropological Research, Vol. 44. Nº 2. Summer 1988. pgs. 163-181.

32. Tzvetan Todorov The Conquest of America : The Question of the Other. New York: Harper. 1985 pg. 237. Todorov in his Chapter on Sahagún, IV. 3, gives an account of Sahagún's gradually increasing interest in Aztec culture and the problem of preserving it.

33. Estas críticas vigentes ya casi una década tienen su expresión más reciente en la obra de Herzfeld y Piña Cabral. Michael Herzfeld, Anthropology in the Looking Glass: Critical Ethnography on the Marquins of Europe. Cambridge. 1986; Joao de Piña Cabral, "The Mediterranean as a Category of Anthropological Analysis" Current Anthropology" Vol. 30. Nº 3 June 1989. Pg. 399-406.

34. Por la distinción entre los tres relativismos -epistemológico, ético, metodológico- véase el artículo de Melford Spiro.

35. Es de preguntar ¿Por qué el Quijote? ¿Entre tantos personajes de la literatura Española como justificamos el Quijote como representante de la Españolidad?

36. Richard Handler, "The Center in American Culture: Analysis and Critique" Anthropological Quarterly, Vol. 61. Nº 2. Jan. 1988. pgs. 1-2. También, G.D. and L. Spindler, "Anthropologists View American Culture" Annual reviews in Anthropology. Vol. 12: 49-78. 1983.

37. Hace años, desde 1980, que estoy abogando por una antropología menos unilateral que hoy en día lo es. Este movimiento, el movimiento Toqueville, vislumbra tanto trabajo antropológico hecho por extranjeros en América, o en los países ricos y poderosos, que hacemos nosotros en el segundo o el tercer mundo!

38. Es de esperar que tendremos un balance más equilibrado en cuanto a participación extranjera que se ve en el reciente ensayo de los Spindler sobre el estudio de la cultura americana por los antropólogos. 13 de las 161 referencias citadas provienen de antropólogos extranjeros y la mayoría de ellas son o de antropólogos naturalizados y radicados en USA (F.L.K. Hsu y Hervé Varenne (8 referencias) o de los clásicos (Crèvecoeur y Toqueville): George D. and Louise Spindler, "Anthropologists View American Culture: Ann. Review of Anthropology, 1983: 12:49-78.

