

# L'antropologia italiana vista dalla Spagna: *Entre la Sapienza y la Complutense*

Ricardo Sanmartín

Universidad Complutense de Madrid

En 1986 comenzó formalmente un conjunto de intercambios académicos entre la Università di Roma “La Sapienza” y la Universidad Complutense de Madrid que no ha cesado hasta el presente. Obviamente, las relaciones científicas entre la Antropología italiana y la española son mucho más amplias y antiguas y, por ello, la experiencia acumulada por un solo observador es parcial y limitada, poco fiel al verdadero enriquecimiento científico que entre ambas se ha producido. Para evaluar la importancia de esa fecundación bastaría reconocer el peso de las ideas de Giambattista Vico en la moderna Antropología Cultural española. No menos importante es la atención de antropólogos españoles sobre figuras italianas anteriores a Vico, como fue el caso de Alessandro Valignano en Japón y posteriores, a lo largo del siglo XX, con Benedetto Croce, Umberto Eco, Ernesto de Martino, Giorgio Raimondo Cardona o Italo Signorini. En el presente, sigue vivo ese intercambio científico más allá de ambas universidades. De hecho, han sido frecuentes las relaciones entre antropólogos españoles e italianos de las universidades de Roma, Perugia, Nápoles, Florencia y Siena, tanto en Italia, como en las universidades españolas: la ya citada Complutense de Madrid, la Internacional Menéndez y Pelayo en Santander, o las de Salamanca, Barcelona, Granada, Santiago de Compostela, Zaragoza o Valencia, en las cuales se han celebrado con cierta regularidad encuentros internacionales con la inexcusable presencia de los colegas italianos.

Al intercambio científico, habría que añadir el intercambio docente de los profesores que han enseñado en cursos de Licenciatura y de Doctorado, así como el de los alumnos que, a través del Programa Erasmus, no han faltado ningún año con su estimulante presencia en las aulas españolas. Tanto en las clases prácticas, como al dirigir sus trabajos en los cursos de

doctorado y master del Plan Bolonia, he podido comprobar la preparación italiana en el uso de la palabra, a pesar de las inevitables dificultades idiomáticas. Se trata, sin duda, de un logro que cabe atribuir al sistema docente italiano que, en comparación con el español, entrena mejor a sus alumnos en la expresión oral. No sólo han sabido expresar con imágenes nuevas y certeras ideas de gran complejidad, sino que han elegido para sus primeras investigaciones temas novedosos que centran su atención sobre problemas humanos actuales y verdaderos. No creo equivocado subrayar esta destreza de los alumnos italianos como síntoma para evaluar los logros de su formación italiana antes de llegar a España. He podido comprobar esta misma valoración entre mis colegas españoles que han tenido alumnos italianos en sus aulas. No se trata solamente de valorar las calificaciones obtenidas en sus exámenes, sino de matizar el modo y razones de las mismas. El programa Erasmus, por su amplitud europea, ayuda a calibrar la comparación, más aun en España dada la afluencia de alumnos de habla hispana que proceden de otros países. Obviamente, la capacidad personal varía en cada alumno con independencia de su previa preparación en la universidad de origen, pero cuando sumamos la observación de muchos años las diferencias individuales se abstraen para resaltar la recurrencia en la agudeza expresiva, el orden racional en la argumentación, la precisión en las citas de los autores clásicos de la Antropología, y la novedad de los temas y problemas elegidos. Todas esas cualidades son necesarias para empezar a hacer una Antropología valiosa. En ese inicio, saber elegir un problema verdadero, por más que ayude quien en cada caso dirija a quien empieza, no deja de ser el reto más importante. Detectar el lugar preciso en el que un problema antropológico se presenta es quizás el momento más difícil de toda investigación, y en esto los alumnos italianos que han pasado por el Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid siempre han destacado por su singular sensibilidad. A mi despacho llegaron con esa capacidad ya adquirida. No es pues mérito de la Complutense, sino de La Sapienza, de Siena, de Perugia, de Firenze, de sus profesores italianos que supieron formar personas con inteligencia y con una imagen antropológica adecuada para percibir desde ella cuanto importa de lo humano al contemplar nuestro mundo y momento. Eso es lo más difícil de transmitir a un alumno, lo más valioso para hacer de él un buen investigador de campo, un buen antropólogo, aunque luego siempre resulte ser un “etnografo imperfetto”, como diría Leonardo Piasere. Ciento es que se trata de alumnos de posgrado, que amplían estudios fuera de su país por el deseo de seguir una carrera académica y ampliar su currículum, y su propia decisión les selecciona. Pero esa misma impresión me ha producido el contacto con los alumnos italianos en las repetidas ocasiones en las que he sido invitado en La Sapienza, en Perugia

o en Ancona, en sus cursos de doctorado y en sus seminarios. Creo que el sistema de doctorado italiano, tan exigente al permitir el acceso solamente a los alumnos becados, facilita el logro de la excelencia académica.

Por parte de los alumnos españoles, aunque no puedo hablar en su nombre, debo recordar el interés con el que han seguido la docencia de los colegas italianos que, con motivo del intercambio Erasmus o del Convenio Internacional establecido entre la Sapienza y la Complutense desde 1986, nos han visitado, tanto en los cursos de Licenciatura, como en los del Doctorado. La petición de bibliografía, el encargo a la biblioteca de sus obras, incluso la gestión de la traducción de sus manuales del italiano al español, son pruebas adecuadas para estimar dicho interés. Sin duda, una de las razones de esa atención al escuchar sus lecciones reside en los temas presentados. Desde la lección inaugural de Italo Signorini en la Complutense el 13 noviembre 1985, hasta hoy en día, tanto en el campus de Moncloa como en el de Somosaguas, todos los conferenciantes italianos han presentado con generosidad sus experiencias personales en el trabajo de campo, sobre todo en contextos europeos y americanos, pues, aun cuando son también conocidos los trabajos en África, o la amplia curiosidad etnolingüística sobre muy diversas zonas de Oriente, la coincidencia de intereses hispano-italianos en Europa y América ha condicionado la atención recíproca sobre ambos contextos de investigación etnográfica.

La larga experiencia de campo, el conocimiento de los idiomas nativos y de sus versiones locales, ha permitido presentar a los investigadores italianos una etnografía rica en matices y muy detallada, con las voces y expresiones de los actores e informantes según fueron registradas durante la estancia entre ellos del observador. Se trata de una manera de construir la etnografía que, tanto en España por parte de Carmelo Lisón y sus alumnos, como en Italia por parte de Cardona, Signorini, Clemente y los suyos, ha supuesto un cambio paralelo que ha impulsado la antropología de ambos grupos en una dirección etnográfica similar y que ha producido un avance frente al modo tradicional que compartieron los clásicos europeos y americanos con quienes se formaron en Oxford, Chicago o París, y que a su regreso han liderado la renovación de la antropología italiana y española.

También en los inicios a mediados del pasado siglo, el interés demológico caracterizó a las dos comunidades. El peso en ambos países de régimenes políticos no democráticos que truncaron el arranque de la Antropología en el XIX, se suma en los cincuenta del XX a figuras impulsoras del contacto con las universidades americanas e inglesas, como Julio Caro Baroja o Tullio Tentori. Con todo, el influjo de Caro en la universidad española no es comparable al de Tentori en la italiana. Para encontrar un crecimiento universitario español que pueda asimilarse al italiano en

el siglo XX, hemos de esperar en España al lento crecimiento del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y su Revista de Dialectología y Tradiciones Populares bajo al dirección de Caro y, sobre todo, al trabajo de Claudio Esteva Fabregat en Barcelona y de Carmelo Lisón Tolosana en Madrid.

No podemos evitar, desde España, ver esa historia de la Antropología italiana como una historia paralela y diferente a la vez, quizás con unos logros más diversificados en África, Asia y América que los de la Antropología española. El ensimismamiento de la Antropología española resalta al compararla con la italiana, probablemente porque su más reciente crecimiento coincide con el desarrollo tardío de una democracia que se desarrolla como un estado de las autonomías regionales. En los años setenta del siglo XX lo que los antropólogos españoles veían como exigencia profesional en el horizonte era la necesidad de clarificar el sentido de las diferencias culturales internas como posible base de algunos de los problemas políticos que encaraba el país. Por eso puede resultar sorprendente observar la amplia dedicación de los antropólogos italianos a las culturas de los países de habla hispana, como si éstos ocupasen un lugar en gran medida insuficientemente observado por los españoles. Sin duda, el trabajo desplegado por muchos de los alumnos de Claudio Esteva Fabregat o de Julio Caro Baroja en ambas Américas (Manuel Gutiérrez Estévez, María Jesús Buxó, Jesús Contreras, etc.) lo compensa, pero aun sumando la dedicación al arte precolombino de Emma Sánchez Montañés, o de Tomás Calvo Buezas y sus alumnos a México, no ha tenido la extensión ni continuidad de la Misión Italiana en México que lideró Italo Signorini y continúa Alessandro Lupo, o la diversidad cultural atendida por Amalia Signorelli, Antonino Colajanni y Alessandro Simonicca.

Ambas comunidades científicas siguen la trayectoria que, a grandes rasgos, cabe observar en el conjunto de la comunidad internacional, sufriendo una larga influencia de la Antropología americana, inglesa y francesa principalmente. Se trata siempre de una relación muy asimétrica, casi unidireccional, desde el mundo francés y anglosajón hacia el seno de la Antropología española e italiana, y que en contadas ocasiones ha operado en sentido inverso. El desconocimiento de los idiomas italiano y el español ha condicionado a nuestros colegas anglosajones y franceses, y limitado sus citas a aquellas publicaciones traducidas al inglés o al francés. Pero se trata de una constatación que, más allá del mundo anglosajón o francés, se repite entre españoles e italianos, a pesar de la proximidad de sus trabajos en América y Europa, pues también escasean las citas de unos en los trabajos de los otros a pesar de la proximidad temática o sobre el terreno. La escasa permeabilidad del mundo delimitado por la lengua, ha ocultado inmerecidamente la investigación europea no inglesa.

Quizá ha contribuido a esa situación otra asimetría de las relaciones en el campo de la investigación. Mientras los antropólogos americanos, franceses e ingleses han hecho trabajo de campo en España e Italia (G. Brenan, J. Pitt-Rivers, G.M. Foster, M. Kenny, J. Davis, R. Behar, James W. Fernandez, S. Tax Freeman, Joseph Aceves, W. Douglass, D. Greenwood, los Laub, S. Brandes, W. Kavanah, J. MacClancy, D. Gilmore) no es comparable la cifra de antropólogos españoles e italianos que hayan hecho trabajo de campo en USA, Inglaterra o Francia. El trabajo italiano y español sobre América ha sido, ante todo, en comunidades de nativos norteamericanos en reservas, en poblaciones indígenas de centro y sudamérica, o sobre el cambio en los ritos y creencias en los nuevos contextos urbanos, persiguiendo sus culturas tradicionales o los nuevos movimientos sociales con clara raíz indígena. Salvo el trabajo inacabado del recientemente fallecido Fernández de Rota (2012) sobre Departamentos Universitarios norteamericanos y belgas, no tengo constancia de investigaciones italianas ni españolas sobre la cultura anglosajona o francesa de nuestros días comparable a la investigación antropológica norteamericana o inglesa sobre la cultura italiana o española en campo europeo. Por otra parte, la mirada anglosajona sobre la vida mediterránea no logró cambiar suficientemente el ángulo y focos que Evans-Pritchard criticó como un lastre tradicional ante el reto de la complejidad de la historia, y su predicción sobre el futuro de nuestra disciplina se ha cumplido en nuestro presente, en esta parte del tiempo de la historia que era futuro cuando Evans-Pritchard lo imaginaba: nos hemos tenido que ocupar, efectivamente, del complejo estilo cultural de nuestras sociedades, de nuestro propio mundo urbano y moderno. Sus alumnos siguieron estudiando el honor, el parentesco, los campesinos, el compadrazgo, los pescadores, o los pastores del Mediterráneo mientras la proporción de sus estilos de vida en el conjunto de la población disminuía día a día, a medida que crecía su emigración a las ciudades y se transformaban en obreros de la construcción o de la industria, en servidores de la administración pública o empleados en el sector turístico. No deja de ser relevante, para entender la concepción de la disciplina, el hecho de que durante toda esa época tampoco se les ocurriese a los antropólogos extranjeros que nos visitaban estudiar la industria automovilística española o italiana, la cultura en el campo de nuestras empresas (salvo la notable excepción de D. Greenwood en Mondragón), las creencias de la sociedad secular, la vida cotidiana como característica – así lo veía Charles Taylor en 1989 – de la modernidad occidental y del tipo humano que en ella se construye, esto es, de *nosotros* mismos. En todo caso, han sido los propios antropólogos italianos o españoles quienes han comenzado el estudio de la complejidad de su propia modernidad, algunos estudiando su propia comunidad de origen.

Sin duda, para que el desequilibrio entre ambas comunidades científicas se haya producido, deben haber influido, entre otras circunstancias, una distinta dotación presupuestaria, siempre mucho más potente en las universidades norteamericanas o inglesas frente a las italianas y españolas. Con todo, parece claro que, más allá de diferencias generales entre ambos mundos, esa historia ha marcado en exceso los objetivos de unos y otros. La escasez presupuestaria ha limitado las posibilidades de estudios a distancia comparables con los de las universidades anglosajonas, si bien, por otra parte, la atención prestada al propio mundo, queriendo mantener una mínima diversidad entre el observador y lo observado, ha terminado centrando su atención en la demología, el campesinado o las minorías étnicas durante demasiado tiempo.

Nuestras universidades han tardado en percibir la importancia del estudio de nuestras propias culturas con las técnicas de campo tradicionales empleadas en el estudio de otras culturas. Es más, en realidad, la vieja distinción *nostros/ellos*, todavía en el siglo XX situaba la frontera de un modo poco crítico, más etnocéntrico que metodológico. Tanto en la universidad española como en la italiana, la modernización de la Antropología Social y Cultural se ha producido paralelamente al cambio en el foco de atención de sus investigadores. Sobre este problema escribió A. Sobrero *Antropologia della città* hace ya veinte años. En su libro se preguntaba sobre las dificultades que encara la Antropología al menos desde que en 1925 subrayase Park la conveniencia de estudiar el hombre civilizado más allá del estudio de las sociedades primitivas. De hecho, cuando Sobrero aborda la escritura de *Hora de Bai*, acercando Antropología y literatura para dar cuenta de su experiencia de campo en Cabo Verde, lo hace «assumendo come fonte della mia riflessione la stessa riflessione dei capoverdiani su Capo Verde» (Sobrero 1996: 9). Sobrero, obviamente, va con éxito más allá de la reflexión nativa con la propia. La experiencia de campo consigue captar la *antropología folk* de los capoverdianos como material bruto, etnografía al fin y al cabo, sobre la que trabaja la propia reflexión antropológica del autor. Pero, si su texto experimental consigue buenos resultados en Cabo Verde, ¿por qué no hacer ese mismo experimento en Roma, Milán, Madrid o Barcelona? ¿por qué no hacerlo en New York y London, París o Berlín? ¿Debemos esperar a que un antropólogo nativo de las Trobriand, un antropólogo Nuer o Azande aterricen en nuestras ciudades para convivir con nosotros, observarnos y entrevistarnos? ¿Acaso solo de ese modo podría hacerse una verdadera antropología de la modernidad contemporánea? De hecho, la Fundación Transcultura de París impulsó investigaciones de campo en Europa de antropólogos africanos y chinos, y no faltan tampoco casos de antropólogos japoneses y de Oriente Medio que desarrollaron su investigación de campo en España, por ejemplo, ya

en los años ochenta del pasado siglo. Con todo, los resultados de esas investigaciones no dieron un vuelco ni al método ni a la teoría antropológica. Esto no significa que la calidad de dichas investigaciones no fuera positiva. Se trata de investigaciones y tesis doctorales que han obtenido la máxima calificación y que, por tanto, cumplen plenamente los criterios de calidad que se exigen en la comunidad científica. Lo que Sobrero nos hace ver es, pues, valioso, y su reflexión metodológica – como las de Piasere, Giacchè, Dei, Lupo, Simonicca, Minicuci, Palumbo, Papa y demás colegas italianos, presentadas en sus monografías y compilaciones sobre teoría, método y técnicas etnográficas, antropología de la religión, del teatro o del turismo – nos permite apreciar la verdadera dimensión del problema que todavía embarga de un modo excesivo a toda la antropología contemporánea, tanto en Italia como en España.

La alteridad y distancia entre sujeto y objeto de conocimiento no es algo que dependa solamente de una diferencia sustantiva entre la cultura del observador y la de los observados. Si la disciplina toma como objeto de estudio toda diferencia cultural, está tomando bajo su atención algo de naturaleza relacional. La alteridad es siempre recíproca y no cabe, por tanto, ignorar la presencia de nuestra cultura en la génesis misma del problema objeto de estudio. Según Dilthey, la proximidad natural entre sujeto y objeto es lo que tipificaba las ciencias del espíritu. De ahí que Lévi-Strauss, recordando el precedente de la Física, señalase en 1950, en su introducción a la obra de Marcel Mauss, que «en una ciencia en que el observador es de la misma naturaleza que su objeto, éste es también parte integrante de su observación» (Mauss 1971: 25). Dilthey, fiel a la observación del espíritu humano, proponía contemplarlo no como mera razón sino como un proceso vital cuya realidad integra querer, sentir y representar. Por eso, las preguntas que nos formula la vida al observarla «no pueden ser contestadas suponiendo un rígido *a priori* de nuestra facultad cognoscitiva; sólo se contestan mediante una consideración evolutiva – *entwicklungsgeschichte* – que parte de la totalidad de nuestro ser» (Ortega y Gasset 1983: 169). Es pues a la totalidad del ser personal a quien Dilthey encarga la tarea de responder en el campo de las ciencias del espíritu.

Según él, “por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual [...] mientras que] el hombre entero [...] es] este ser que quiere, siente y representa como fundamento también de la explicación del conocimiento y de sus conceptos” (Dilthey 1944: 6).

Para Dilthey, por tanto, son las cualidades mismas de lo humano, tal como se encuentran al contemplar la vida, las que, en consecuencia, pedirán al

observador una configuración del método centrado en la comprensión (*Verstehen*) y, dado que «toda ciencia es ciencia de la experiencia» (1944: 5), tendremos que comprender la experiencia de la vida de los hombres que observamos a partir de nuestra experiencia de la observación desarrollada al convivir con ellos. Con esa intención se lleva a cabo el trabajo de campo que ha tipificado la Antropología Social. Con la etnografía reunida y la comparación se pretende ir de la parte que su vida es, en relación con la vida de los hombres, y de la parte que es nuestra vida, al todo de la vida humana.

Se trata, pues, de principios, advertencias y cautelas metodológicas en pro de la objetividad del conocimiento, que la moderna Antropología Italiana comparte con los viejos maestros y que tanto importan en ciencias naturales como en las ciencias sociales. Obviamente, no son, en nuestro caso, los valores materiales del observador, como en el caso de Heisenberg, los que interfieren en lo que se observa, sino los valores culturales. Pero si ello no ha impedido el progreso de las ciencias naturales ¿por qué ha de impedirlo en las sociales? Ya, al menos desde Vico y, desde luego con Dilthey, se apostó con claridad en favor de un enfoque científico humanista que cabe también apreciar en la obra de Max Weber a través de su propuesta del uso instrumental de los valores en la “relación de valor” (1997) como un recurso metodológico.

Para Vico “no obran correctamente [...] aquellos que transfieren a la práctica de la prudencia el método judicativo del que se sirve la ciencia: pues [...] al no haber cultivado el sentido común, ni haber seguido nunca lo verosímil, [...] no toman en consideración qué opinan de [la verdad] comúnmente los hombres, y si también a ellos esas cosas les parecen verdaderas” (2002: 94).

A ese respeto por lo que hoy llamamos la *alteridad de la etnografía* une Vico una intuición cuyo alcance no estaba entonces en condiciones de evaluar. Vico vislumbra como fuente de datos relevantes para su *arte de la prudencia* aquello que la propia sociedad no ha contemplado todavía, según los cánones y principios comunes de su cultura, como expresión de su propio espíritu y se arriesga a señalar la conveniencia de «investigar en las acciones humanas la verdad tal cual es, incluso partiendo de la imprudencia, la ignorancia, el placer, la necesidad o la fortuna» (Vico 2002: 100). El sentido común, lo que opina la gente, su ignorancia e imprudencia incluso, la conducta guiada por el placer o la necesidad, castigada por el azar de la fortuna, allí donde los propios autores de la historia no suelen mirar cuando lo que buscan es formalizar su propia imagen de lo humano, no sólo ha de ser igualmente investigado empíricamente para encontrar la verdad tal cual es, sino que puede ser incluso un valioso punto de partida, precisamente porque, al escapar formalmente de todo aquello que la so-

ciedad reconoce y dice de sí misma y su época, constituye una singular vía para acceder a sus creencias efectivas, a la parte oculta del imaginario que mantiene a flote la masa visible de su cultura, con cuya fuerza se empuja a ciegas la historia.

La Antropología ha dedicado más tiempo a las otras sociedades que a la propia o, en esta, a aquellos actores cuyo estilo de vida no es el nuestro o no tipifica ese gran ambiente cultural en el que, antes incluso de toda investigación, estamos ya sumergidos a través de la inevitable pertenencia que nos ha asignado la historia. Toda la observación participante que ha caracterizado el quehacer etnográfico como seña de identidad de nuestra disciplina, parece presuponer esa distancia o diferencia cuya existencia permite que el observador se sumerja en su objeto. Sobre ello reflexiona explícitamente L. Piasere en su *L'etnografo imperfetto*. En su texto encara el problema de la investigación repasando las distintas figuras metafóricas con las que la comunidad científica ha intentado hacer entender la peculiaridad del acercamiento cualitativo, la singularidad de un conjunto de técnicas tan sútiles y próximas a los hechos de la vida observada que le hacen afirmar que «gli etnografi conoscono come conosce la gente comune, con un aumento di attenzione» (2002: 143). Se trata de una afirmación bastante compartida en Europa, como cabe confirmar al recordar las ideas de Bernard Traimond sobre “la prise en compte du discours naturel” en su *Introduction à l'ethnopragmatique* (2004) o el largo y experto ejemplo de Carmelo Lisón Tolosana cuya trayectoria de investigación resume en su *Antropología Integral. Ensayos teóricos* (2010). Coincido en todo ello con los colegas españoles, franceses e italianos citados (2003). Para expresar ese punto de vista, una de las metáforas más usadas es la acuática de la inmersión, con su énfasis en el carácter envolvente que posee una experiencia tan plena. Con dicha metáfora también se subrayan los peligros y riesgos que corre una reflexión que necesita aire o distancia para poder pensar en medio de sus esfuerzos por salir a flote con un pedazo sólido de conocimiento. En ese medio cultural tan continuo y analógico de la convivencia, pudiera parecer que, si ya estamos por nacimiento sumergidos en nuestro propio universo cultural no cabría sumergirnos de nuevo como una exigencia metodológica, pues una supuesta re-inmersión solo garantizaría un ahogo epistemológico con toda seguridad. De ahí, pues, que todo antropólogo se lance siempre al agua con el salvavidas de una cierta alteridad cultural sustantiva a modo de defensa.

En realidad, cuando nos sumergimos en situaciones sociales de contextos a los que pertenecemos y cuya cultura compartimos, sigue siendo posible hacerlo como simples actores o como investigadores, aunque lo hacemos con otro tipo de salvavidas, no ya sustantivo, sino

crítico. Más que la diversidad cultural, son la intención, la teoría y el método quienes convierten al actor en investigador. El problema está en el enorme esfuerzo que exige el logro de tan peculiar “aumento di attenzione”, pues no se trata tan solo de un incremento en la intensidad, el problema no es la cantidad de atención necesaria, sino desde dónde se proyecta nuestra atención o desde dónde se percibe como investigador aquello que también llega a la persona en tanto que actor. Cuando Lupo destaca el papel de los jóvenes nahuas como etnógrafos interesados en recoger y poner por escrito los cuentos de los viejos en México, percibe con claridad el papel intermedio que desempeñan. Que los viejos cuenten aquello a sus jóvenes

es como si “el otro”, a quien va dirigido el testimonio, estuviera ante todo dentro de la propia comunidad, y no fuera. Y, por otra parte, no es posible dejar de advertir la fractura existente entre la perspectiva cultural de los ancianos, por lo general iletrados (en el papel de “informantes”) y la de los jóvenes aculturados que los interpelan (en el papel de “etnógrafos nativos”) (Lupo 1998b: 271).

Esto es, los jóvenes capaces de jugar ese papel novedoso en su contexto han sido aculturados previamente y, con todo, no suplantan el papel del propio Lupo como antropólogo, pues, de hecho, están creando con esa acción un hecho etnográfico adicional que Lupo observa y analiza. Esa aculturación de los jóvenes es un hecho cultural en la cultura que Lupo observa y usa a modo, no ya de salvavidas para su propia inmersión, sino – por seguir con el mismo juego de metáforas – como si de un submarino nativo se tratase, como si Lévi-Strauss se sirviera del estómago del rey de las focas para sumergirse con menor riesgo en la Gesta de Asdiwal y, con su ayuda, comprender mejor el sentido del mito americano. Se trata, sin duda, de una sofisticada estrategia de campo que rinde frutos inteligentes. Cabe, por tanto, multiplicar la división de la distancia entre sujeto y objeto cuando el espacio entre culturas se acorta y lograr así la creación de un nuevo punto de vista crítico. Negar esa posibilidad, cuando los hechos prueban lo contrario, nos recuerda la paradoja del estadio infinitamente dividido e imposible de recorrer de Zenón de Elea. La experiencia de campo de nuestros colegas en distintos contextos etnográficos occidentales, europeos incluso, confirma la posibilidad de dicho recorrido o inmersión sin naufragar necesariamente.

Cierto es que, cuanto más próximo resulta el estilo cultural observado, más difícil parece el logro de esa *atención intensificada*. De una posición entre los observados y el observador marcada por el lastre tradicional entre lo simple y lo complejo, que tanto pesó en la Antropología desde sus orígenes, pasamos ahora a nuevas situaciones de campo caracterizadas no solo por la igualdad o incluso la identidad cultural entre ambos lados, sino incluso a muchas situaciones en las que la desigualdad se invierte

y la posición del etnógrafo resulta en varios sentidos cualificada por cierta inferioridad en relación con el mundo que ha de observar. En los nuevos contextos urbanos, si el antropólogo no se limita a observar campesinos emigrados, minorías étnicas, etc. sino que se propone como meta comprender el mundo de la empresa, del arte, de la política, la sanidad o la cirugía, de la alta sociedad, o cualquier otro ámbito en el que con igual fuerza irrumpen nuestra cultura, pero del que normalmente quedan alejados los funcionarios de nuestras universidades, percibirá con claridad esa diferencia de un modo completamente distinto al que percibió en los contextos de campo tradicionales. Desde que el Profesor Javier García Castaño se doctorase en 1989 con un estudio de campo sobre su propio Departamento bajo el título: *Transmisión cultural en una institución educativa universitaria. Análisis antropológico de las relaciones docente-discente*, o con el ya citado estudio de J. A. Fernández de Rota en el seno de los departamentos universitarios norteamericanos, la igualdad entre observador y observados ha ido ganando nuevo espacio. Quizá esa igualdad facilitaba un acceso a la persona de los informantes no exenta de tensión. Con todo, como reconoce Piasere,

nella società dell'etnografo occidentale questo accesso è altamente controllato sotto tutti i punti di vista: gli specialisti sono accessibili solo su appuntamento e spesso dopo mesi di attesa; gli amici stessi sono spesso accessibili su appuntamento telefonico e in tempi concordati; gli sconosciuti sono accessibili o su appuntamento o tramite rituali spaziali rigidi (2002: 144-5).

Pero el problema no reside solamente en el tiempo adicional que ralentiza la investigación, los trámites y ritualización del acceso, sino en la desigualdad que puede llegar a impermeabilizar a los informantes que necesitamos contactar. Si bien esa misma dificultad u opacidad para la observación es, sin duda, un primer dato relevante, pues nos informa de como nuestra cultura defiende la intimidad de la gestación de las decisiones y del hogar del poder, no por ello podemos conformarnos con datos tan opacos si queremos que el trabajo de campo rinda sus frutos en contextos occidentales de la modernidad.

Todo grupo humano ha marcado siempre sus fronteras de una manera simbólica y ha establecido controles y dificultades de acceso. Las normas locales son siempre una puerta de entrada controlada desde el interior de los grupos humanos, pero en la medida en que es mayor el poder que ese grupo controla, el acceso es siempre más difícil. Por otra parte, además del menor poder del etnógrafo ante especialistas cuyo saber no domina el antropólogo o cuyo nivel social clasifica al propio del observador como de menor rango, debemos contar, como principal dificultad, la de hallar el lugar epistemológico adecuado para poder desplegar la

observación. Sin duda, las situaciones de campo y las dificultades halladas son muchas y muy variadas. De hecho Piasere recorre la amplia serie de posibilidades, pues «l'interazione è un *continuum* di situazioni che vanno dalla negoziazione più spinta al piacere più intenso, dalla contrattazione più cosciente all'empatia più incosciente» (2002: 146), a las que añade aquellas otras formas *emic* categorizadas por los propios actores según la cultura de su contexto: la *keneh* o *risonanza* de los balineses, como «quel sentire-pensare che permette di cogliere non i "discorsi", ma ciò che la gente realmente dice» (2002: 148), aquellos «aspetti di essere nel mondo e di agire nel mondo, attraverso i quali solamente i concetti nascono vivi» (Wikan 1992: 471), así como distintas formas de entender y practicar la empatía (Stein 2004).

Sin duda la inmersión, la empatía, la *risonanza*, la negociación, el diálogo, la observación consciente y la impregnación inconsciente, y mil maneras más de aprovechar la convivencia con los actores como fuente de etnografía nos nutrirán de datos que habrá que someter a un nuevo esfuerzo hermenéutico. Todo ello se tensa y resulta más difícil en los nuevos contexto urbanos y complejos de nuestra más actual modernidad. Son estrategias clásicas de la Antropología que ayudan a penetrar el universo cultural que deseamos comprender. Pero cuando ese universo es el nuestro, este mismo en el que estamos sin saberlo porque en él ganamos el sustento y el espíritu que nos mantiene vivos intentando hacer Antropología ¿cómo logramos esa inmersión de segundo grado, esa re-inmersión intensamente consciente, que nos permita encarar el objeto que hemos estado rehuendo a lo largo de la historia de nuestra disciplina?

Nos resistimos al ensayo como si el intento mismo de cazar a *ese* que nos mira cuando nos asomamos al espejo fuese un suicidio epistemológico que no lograse desnudarnos. La solución hasta ahora adoptada ha sido usar las fracturas sociales internas generacionales, profesionales, de clase y sus diferencias culturales reconocibles de lengua local, del modo de vida, del estrato social, del género incluso para, ubicándonos en la perspectiva de uno de los lados de cada una de ellas, observar el otro, esto es, ubicándonos siempre en un lugar distinto del de nuestros observados como salvavidas de la alteridad. Pero quizás al final pudiera tener algo de razón Zenón de Elea, ya que observando el objeto desde esas fracturas y divisiones internas no terminamos de recorrer el estadio cultural y llegar a la meta deseada. Ese temor epistemológico a encarar el problema se funda, a mi entender, en un temor más hondo y vital, pues nos vemos forzados en el empeño a escrutar y desvelar los fundamentos de nuestro propio pensamiento, las imágenes que asumimos al creer en la realidad de la escena de nuestra historia, en cuyo ambiente desempeñamos como actores el papel de antropólogos. Por otra parte, no sabemos como acceder

a los nichos del poder que efectivamente pesan en la toma de decisiones que marcan nuestro más vivo presente. Seguimos viéndolos como un objeto imposible para las modestas herramientas de nuestra artesanía etnográfica. Quizá en ambos temores resida el verdadero problema que embarga nuestro presente disciplinar.

Asumir ciertas imágenes y no acceder al contexto en el que se decide la historia no son fenómenos inconexos. La dicotomía *nosotros/ ellos* siempre ha resumido una historia de poder. Con la globalización, la *alteridad* se ha vuelto interna, pero sigue siendo un resultado del poder, de la fractura interna que provoca el poder que nos afecta. Quizá esas sean las dos manos con las que nos rodea nuestra más próxima circunstancia: la del poder social y la de la propia imaginación cultural. Nuestro mundo nos abraza desde atrás y nos tapa los ojos con ambas manos mientras nos reta preguntándonos “¿quién soy?”. Y no tenemos ni idea de cómo responderle. Eso es lo que debiera constituir nuestro más agudo y difícil tema de observación. Ese cambio temático en el objeto de nuestras antropologías nacionales, o en el conjunto de la comunidad científica, produciría un verdadero salto en la modernización de la Antropología. Sin duda, es difícil desarrollar un programa de investigación orientado directamente al corazón de nuestras instituciones más altas y características. Su mera enumeración puede resultar chocantemente utópica como campo para el modesto trabajo etnográfico de los antropólogos: el interior de las corporaciones empresariales y financieras, la vida interna de “los mercados”, el G20, los Think Tanks europeos y norteamericanos, las instituciones internacionales como el Parlamento Europeo, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la FAO, o las instituciones públicas y grandes empresas industriales de cada país, los centros de diseño y, sobre todo, esa densa niebla difusa y penetrante que constituye, con sus abundantes y sutiles imágenes, el paisaje de fondo que nos envuelve y abruma en nuestra vida diaria. Si lo hacemos, reorientaremos la investigación etnográfica hacia el amplio campo de nuestras desconocidas representaciones culturales, hasta nuestras más hondas creencias seculares, y así podremos encarar críticamente cuanto hallemos en el espejo de nuestra sensualidad y consumo, o en las canciones con las que abrimos el oscuro fondo de nuestras emociones, o en el arte escrito, compuesto o filmado a tientas por quienes abren su sensibilidad a los signos de este tiempo.

No será fácil acceder al interior de esas situaciones en las que los actores toman las decisiones clave y desarrollar allí nuestra observación participante. Para sumergirnos en tan altas piscinas habrá que adquirir la entrada que permita el acceso a club tan selecto. Caro y difícil, pero no menos lo ha sido en ciencias físico-naturales perseguir el Bosón de Higgs, la energía oscura, las supercuerdas o, en biología, el genoma humano y, no

obstante, nuestras sociedades financian esos esfuerzos que lentamente abren el acceso a los secretos de la naturaleza. Si nuestras sociedades aceptasen financiar un número mucho mayor de trabajos de campo, si nuestras sociedades se convencieran de la distinta calidad de los datos cualitativos obtenidos con paciencia en el interior de nuestras instituciones clave y los etnógrafos pudieran seguir el hilo real de la toma de decisiones, si estuvieran presentes en los despachos y se reuniesen, como propone la investigación-acción participativa, con los actores al elaborar esas decisiones podrían comprender los factores culturales, categoriales, creenciales y morales que pesan como imágenes implícitas y configuran el marco del sentido de las cosas. O si fuésemos capaces de convencer a un número creciente de actores en esos contextos políticos y económicos de la necesidad de salir del propio mundo profesional para verlo desde el que profesan otras ciencias sociales como la Antropología y transformasen su unilateralidad disciplinar en interdisciplinar, quizá entonces, al hacer más porosas las fronteras profesionales entre actores, haciendo de los economistas no meros ejecutivos, sino observadores críticos de su propio mundo, y educando a los antropólogos en economía, en derecho, en ciencia y práctica política, en gestión de grupos y recursos; si hiciésemos real la convivencia que siempre ha tipificado la observación participante en los nuevos contextos en los que es real la vida occidental, moderna, compleja, o como decidamos nombrarla, quizá entonces entenderíamos mejor nuestra cultura.

Para ello tendremos que rescatar un lugar crítico desde el cual observar tras el acceso y que nos permita destapar los ojos librándolos del velo categorial que, en realidad, constituye el tema objeto de esa nueva observación que proponemos. Siempre ha parecido imposible tirar con nuestras manos de nuestro propio peso para saltar más allá y librarnos de nuestra propia sombra. Solo Peter Pan había perdido su sombra y podía volar. Era un personaje de ficción, no un antropólogo responsable. No es que el observador busque una pируeta epistemológica similar, esto es, librarse de la mediación de la propia cultura para poder estudiar esa misma cultura. Pero no desesperemos. No solo es imposible eliminar la propia cultura, sino que además no es necesario. Max Weber y Caro Baroja nos sugieren otra posibilidad. En realidad, es toda la tradición crítica alemana quien lo sugiere, y cuyo rastro podemos seguir hasta los filósofos de la sospecha y, de nuevo, hasta Vico o, como decía Caro, hasta los maestros griegos y romanos que supieron dibujar las claves de la figura antropológica. Todos ellos se dieron cuenta de que, en realidad, no cabe una ciencia sobre la cultura y el hombre sin un compromiso con alguna imagen de lo que fuere el ser humano, aunque no se formule explícitamente, pues siempre queda como figuración antropológica en el fondo del observador. Toda ciencia se funda siempre en presupuestos. En el caso de nuestra disciplina esa figuración de

lo humano es cambiante. Lo exige la propia historia como creadora de esa figuración en marcha, siempre inacabada. Lo que Weber llamó *relación de valor*, Caro lo ampliaba, más allá de una u otra *idea de valor*, al conjunto entero de la figuración antropológica, a aquella idea de Dilthey del ser humano como este ser que quiere, siente y representa. Quizá el logro de los clásicos haya que precisarlo en términos del horizonte de nuestra época, y no me refiero solo a los clásicos de la Antropología que tan seriamente han estudiado Alessandro Simonicca y Fabio Dei (1998). Las figuras de Héctor y Aquiles, de Electra, Sócrates y demás héroes encarnaron una imagen del hombre con la que cabía comparar los hechos de los hombres reales observados en el trabajo de campo. Aquella creación, que nació ya de la inferencia – de una inferencia poética, creadora – permitía una comparación crítica, un contraste que – de acuerdo con Gadamer – permitía destacar en lo observado cuánto resultaba así relevante, significativo. Los valores ideales tienen ahora otra figuración porque el cambio de la historia ha ubicado en otro lugar la exigencia y el reto al que tenemos que responder; sus portadores llevan hoy un ordenador bajo el brazo y hablan inglés. Don Quijote y Sancho viajan por internet o se comunican, como los nahuas que estudia Lupo, con móviles que llevan sus mensajes surrealistas hasta el cielo. Dante baja hoy al infierno de la crisis y no encuentra en nuestras ciudades palabras con las que construir su poema. Aunque aquellas figuras clásicas se encarnan en imágenes diferentes, matizadas por el cambio de época, aunque el viaje, el cielo y el infierno estén hoy en otra parte, el ejercicio crítico sigue siendo posible si, pertrechados con la imagen adecuada, nos adentramos en los despachos y cruzamos la línea roja en la que se juega la vida de los hombres.

Sugerir ese difícil objetivo a los colegas españoles e italianos no es fruto de logros, de experiencias ni de ideas meramente personales, sino de deseos y de preocupaciones nacidas al contemplar el presente de nuestras comunidades científicas y de nuestras sociedades tan abrumadas por la ineeficacia de las ciencias sociales ante los problemas sociales que no cesan, sino que crecen. De ello hemos hablado en Roma y en Madrid en numerosas ocasiones, en Jaca, en Perugia, en Granada, en Ancona, en Santander. En unas ocasiones el diálogo ha sido formal, en el marco de un encuentro científico en ambos países hermanos. En otras ocasiones la charla ha sido más informal, aunque no menos productiva para nuestras ideas, recordando a Marcel Mauss y su *Huxley Memorial Lecture* sobre “la noción de persona como categoría del espíritu humano”. El marco de la ciudad de Roma ha presidido como fondo muchas de esas reflexiones y el estímulo de tanta historia y arte ha sido un potente recordatorio de esa exigencia moral y cognitiva que nos demandaba estar a la altura de quienes nos precedieron, tanto en la disciplina (Cardona, Signorini, Lisón...) como en el arte de la

prudencia (Vico, Dilthey, Gadamer, Ortega y Gasset...). Ojalá podamos seguir el viaje persiguiendo esa meta que no hemos alcanzado.

## Bibliografía

- Báez-Jorge, F. & A. Lupo (a cura di) 2010. *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*. México: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- Caro Baroja, J. 1985. *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*. Madrid: C.S.I.C.
- Cuturi, F. 1989. *Nuevas tendencias en los principales países de Europa Occidental: Italia*. Huesca: Anales de la Fundación Joaquín Costa.
- Davis, J. 1977. *People of the Mediterranean. An essay in comparative social anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Dei, F. 1998. *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*. Lecce: Argo.
- Dilthey, W. 1944. *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. México: F.C.E.
- Fernández de Rota y Monter, J. A. (a cura di) 1989. *Lengua y cultura. Aproximación desde una semántica antropológica*. A Coruña: Ediciós do Castro.
- Fernández de Rota y Monter, J. A. 2012. *Una etnografía de los antropólogos en EE. UU. Consecuencias de los debates posmodernos*. Madrid: Akal.
- Giacchè, P. 2004. *L'altra visione dell'altro. Una equazione tra antropologia e teatro*. Napoli: L'ancora del Mediterraneo.
- Gobbo, F. 2007. *Processi educativi nelle società multiculturali*. Roma: CISU.
- Greenwood, D. & J. L. González 1992. *Industrial Democracy as Process: Participatory Action Research in the Fagor Cooperative Group of Mondragón*, (co-authors Julio Cantón Alonso, Ino Galparsoro Markaide, Alex Goiricelaya Arruza, Isabel Legarreta Nuin, and Kepa Salaberría Amesti). Assen-Maastricht: Van Gorcum Publishers.
- de Martino, E. 1999. *La tierra del remordimiento*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Lisón Tolosana, C. (a cura di) 2007. *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*. Madrid: Akal.
- Lisón Tolosana, C. 2010. *Antropología integral. Ensayos teóricos*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Arceces.
- Lombardi Satriani, L. M. 2000. *De sanguine*. Roma: Meltemi.
- Lombardi Satriani, L. M. & M. Meligrana 1982. *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*. Milano: Rizzoli.
- Lupo, A. 1998. "La cultura plurale: Riflessioni su dialoghi e silenzi in Meso America. Omaggio a Italo Signorini", in *Quaderni de L'Uomo*, 2. Roma: Sapienza Università di Roma.
- Lupo, A. 1998a. *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lupo, A. 1998b. *Los cuentos de los abuelos. Un ejemplo de constitución de la memoria entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. Anales de la Fundación Joaquín Costa, 15. México: Huesca.

- Magrini, T. 1993. *Antropologia della musica e culture mediterranee*. Bologna: il Mulino.
- Mauss, M. 1971. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Ortega y Gasset, J. 1983. Goethe-Dilthey. *Revista de Occidente en Alianza Editorial*.
- Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Roma-Bari: Laterza.
- Sanmartín Arce, R. 2003. *Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa*. Barcelona: Ariel.
- Sanmartín Arce, R. 2005. *Meninas, espejos e hilanderas. Ensayos en Antropología del arte*. Madrid: Trotta.
- Sanmartín Arce, R. 2011. *Libertad, sensualidad e inocencia. Ensayos en Antropología del arte II*. Madrid: Trotta.
- Signorini, I. & A. Lupo 1989. *Los tres ejes de la vida*. México: Universidad Veracruzana.
- Simonicca, A. 2000. *Antropologia del Turismo. Strategie di ricerca e contesti etnografici*. Roma: Carocci.
- Simonicca, A. 2004. *Turismo e società complesse. Saggi antropologici*. Roma: Meltemi.
- Simonicca, A. 2006. *Viaggi e comunità. Proposte antropologiche*. Roma: Meltemi.
- Simonicca, A. & F. Dei (a cura di) 1998. *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*. Lecce: Argo.
- Sobrero, A. M. 1996. *Hora de Bai. Antropologia e letteratura delle Isole di Capo Verde*. Lecce: Argo.
- Sobrero, A. M. 1997. *Antropologia della città*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Stein, E. 2004. *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Trotta.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Traimond, B. 2004. *La mise à jour. Introduction à l'ethnopragmatique*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
- Vico, G. 1995. *Ciencia nueva*. Madrid: Tecnos.
- Vico, G. 2002. *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*. Barcelona: Anthropos.
- Weber, M. 1997. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu. S. A.
- Wikan, U. 1992. Beyond the Words: the Power of Resonance. *American Ethnologist*, 19, 3: 460-82.