

# ANTROPOLOGÍA EN LA FRONTERA DE DOS SIGLOS

## (La dialéctica de *un continuum*)

Por el Académico de Número  
Excmo. Sr. D. Carmelo Lisón Tolosana \*

Desde Heráclito con su *παντα ρει* pasando por las finas reflexiones de San Agustín hasta Hidegger con su *Ser y tiempo*, en Oriente y en Occidente, entre «primitivos» y «civilizados», hoy y ayer, el *topos* del tiempo que fluye y pasa ha sido, quizá por eso, una constante en la reflexión humana. Lo testimonian no sólo los volúmenes dedicados al análisis de su huidiza ontología sino perennes monumentos plasmados en piedra como, por ejemplo, las cuevas de Altamira, las pirámides de Egipto y los palacios regios que perpetúan la idea de la monarquía, o este mismo edificio de la Academia que prolonga la antaño vigente ontología de la casa (de los Lujanes, en este caso). Signos, iconos, emblemas, fechas, inscripciones, lápidas, aniversarios, trienios, centenarios y milenios invitan, por una parte, a fijar momentos y medir temporalidades ya sea con quippus que guardan los fastos de los incas o con el Big Ben —el rey de los relojes— que implacable mide la tiranía del tiempo y que ha marcado por centurias los destinos del Imperio, pero por otra, solicitan nuestro espíritu a la consideración del algo más profundo e inquietante: a imaginar y pensar la irreversibilidad del paso del tiempo y la caducidad de la vida humana frente al deseo de permanencia ontológica y, también, a pretender armonizar la dialéctica entre sucesión y continuidad, entre permanencia, ruptura y cambio, entre estructura e historia. Si a la artificialidad de las cronometrías añadimos la complejidad de los tiempos humanos (unos densos en vivencias y otros planos en

---

\* Sesión del día 29 de febrero de 2000.

significado, unos nobles, otros terribles, otros placenteros, duraciones intelectuales, metafísicas y sagradas temporalidades a ritmos sociales, estructurales, históricas y culturales) podremos apreciar la dificultad teórico-comparativa de los extremos de una centuria tanto más si tratamos de un contenido tan ubicuo y permanente y a la vez tan voluble y variable como el estudio del Hombre.

## I

Desde las primeras décadas del siglo XIX aparece la palabra Antropología en varios de los tratados que de alguna manera abordan la investigación humana del Hombre. Braulio Foz (1832), V. Adam (1833) y F. Fabra Soldevila, por ejemplo, dedican sus monografías a analizar la triple dimensión físico-natural, social y moral que caracteriza, según lo ven, lo humano, pero si tomamos como punto de partida —aunque arbitrario— la fundación de la Sociedad Etnológica de París (1839) y la de Londres en 1843 nada tenemos equivalente en España hasta la creación de la Sociedad Antropológica Española en 1865, si bien funcionaba con anterioridad una Sección de Ciencias Antropológicas en la Academia de Ciencias Naturales matritense. El fundador de la Sociedad Antropológica, el médico González de Velasco, creó e inauguró además el Museo Antropológico de Madrid en 1875; las vitrinas de sus salas mostraban la anatomía humana y la variedad y clasificación de razas.

Como en su mayor parte estos primeros «antropólogos» eran médicos intelectualmente inquietos, naturalistas y filólogos adscritos a Academias y Asociaciones de ciencias naturales y asiduos a Ateneos que operaban entonces como únicas ventanas al exterior y que constituían, por tanto, la avanzadilla del saber, su orientación científica tendía al positivismo en el sentido de considerar los grandes temas del momento (evolución, progreso, naturaleza humana, aplicación de la ciencia a la sociedad, etc.) *secundum rationem*, esto es, bajo paradigmas conceptuales y lógicos rigurosos e independientes de formulaciones metafísicas, aunque dado el contexto de la época sus conferencias y escritos adquieren, a veces, provocantes coloraciones religiosas o antirreligiosas para algunos, y que les dan un cierto marchamo agresivo distintivo. Pero, quizá por lo mismo, sus teorías globales, sobrecargadas de especulación «científica» y ancladas en conceptualizaciones fragmentarias, un tanto ambiguas por su carácter de copia inglesa y batalladoras por su talante de ruptura e innovación, carecieron de energía creativa original<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> De todo esto y de lo que sigue he escrito en *Antropología social en España*, 2.<sup>a</sup> ed., cap. I, Akal, 1977.

Otros ocupantes del movido escenario intelectual en el último tercio del siglo pasado fueron los denominados krausistas y espíritus afines que, bajo la estimulante personalidad de F. Giner de los Ríos crean y enseñan en la Institución Libre de Enseñanza (1876). Esta vez las ideas vienen de Alemania. Krause ejerce influencia desde el principio en la Institución creada con fines pedagógicos y con ensayo constante de métodos. Hermenegildo Giner de los Ríos, hermano del fundador, publicó en 1877 un programa de enseñanza antropológica bajo el concreto y específico título de *Antropología social* (membrete y denominación que no aparecen en Inglaterra hasta treinta y un años más tarde, en 1908) con veinte lecciones sobre la naturaleza de la sociedad, sobre ecología, familia, parentesco, economía, matrimonio, conocimiento precientífico, religión, etc. Creo interesante resaltar que debido precisamente al talante pedagógico innovador los de la Institución llevaban a los estudiantes por los pueblos de la Sierra madrileña para aprender a convivir con los lugareños y, en observación y en diálogo recíproco, obtener material etnográfico relevante. Caso único —en cuanto conozco— en la Europa decimonónica, pero sin continuidad temporal posterior.

Pero hay más: uno de los profesores y colaboradores de la Institución fue el aragonés Joaquín Costa, figura poliédrica, original y pionero que recorría el Pirineo oscense con un rimero de cuartillas en el bolsillo para conocer directamente a sus gentes y acopiar datos concretos sobre Derecho consuetudinario, materia en la que le había iniciado su padre, experto en usos y costumbres que, por serlo, actuaba de «hombre bueno» en los pleitos de sus vecinos. Costa, activo también en el Ateneo madrileño —donde se promueve por algunos krausistas la conocida y valiosa *Encuesta*, a escala nacional, de 1901 y que obtiene en torno a 44.000 papeletas de respuestas— y motor en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, promueve en esta sede, desde 1897, concursos sobre Derecho consuetudinario y economía popular que dan como resultado monografías de lectura tan útil como olvidada. Su personal iniciativa, sus criterios objetivos y empíricos y su implicación directa en la recogida de datos etnográficos sellaron con su impronta personal el imaginativo movimiento inicial de esta vertiente disciplinaria pero ni la Institución ni Costa crearon escuela.

Un tercer personaje, Antonio Machado y Álvarez, también afín a la Institución, marcó otra etapa en el desarrollo de la «Antropología». Leyendo el número de agosto de 1879 de la *Revue Celtique* se enteró de la existencia de la Sociedad de folklore londinense y decidió hacer del simple folklore materia de estudio científico. Se puso inmediatamente en contacto con el secretario de la asociación, se percató del enfoque pragmático, concreto de conceptos y temática para comenzar y propuso en sus escritos y conferencias como contenido del folklore la investigación

del espíritu del pueblo pero basándose en los modos reales de vida de ese pueblo. Bajo su incansable actividad florecieron asociaciones de folklore, a finales del siglo pasado y principios de éste, en y por todas las regiones españolas. Pero hay algo que quiero subrayar: en consonancia con la naturaleza del enfoque machadiano el estudio del folklore adquirió un carácter marcadamente regionalista: eruditos locales, beneméritos maestros, literatos prestigiosos y aficionados ponen entusiastas manos a la obra para recoger y analizar el folklore local o regional. Presintiendo la regionalización y el énfasis en la diversificación cultural hispana promueve el estudio de tradiciones, hablas, literaturas, formas de vida, creencias y costumbres *por zonas*, y todo como expresiones del (supuesto) genio local, esto es, como manifestaciones externas del buscado espíritu del pueblo. Creo que ésta es una de las razones por la que el folklore regional tuvo un período de floración en asociaciones y publicaciones que contribuyó, a su vez, a un cierto resurgir de literatos y hablas locales y a la valoración de lo (a veces supuesto) propio en exclusión de lo ajeno.

Machado tradujo a E. B. Tylor —que escribió un breve prólogo para la edición española de su libro— e hizo miembros honorarios de asociaciones españolas al mismo Tylor, a Lubbock, Lang, Müller, etc. y a algunos franceses, pero no obstante su inclinación folklórica anglófila (de la que no captó la dimensión puramente antropológica, explícita o subyacente), las asociaciones locales optaron por dirigir su mirada mimética intelectual nuevamente a Francia. Sus miembros regionales, eminentemente prácticos, se dedicaron a la acumulación del folklore que a su vera se escenificaba y en el que a veces participaban, valiéndose de cuestionarios franceses, lo que produjo con frecuencia (y con excepciones) una recolección un tanto mecánica del material. No sólo siguieron de cerca los escritos de P. Sébillot sino que tradujeron al menos ocho de sus cuestionarios, los que van de 1881 a 1888<sup>2</sup>. Curiosamente, en todos estos encomiables esfuerzos intelectuales, en todos estos temas, conceptos, trabajos, enseñanza, publicaciones y enfoques la somnolienta Universidad oficial fue la gran ausente.

Sorprende también y no menos, el escaso interés mostrado por los folkloristas de finales del anterior y principios del siglo pasado por la enorme riqueza etnográfica y de reflexión recogida y escrita por españoles durante el largo período colonial. La pionera, única y excelente obra de Bernardino de Sahagún ha dormido por siglos sin ser publicada, la de Adriano de las Cortes sobre el Sur de la China acaba de publicarse y ahora la mayoría de los estudiantes de Antropología

---

<sup>2</sup> Para todo esto recomiendo la lectura del libro de A. GICHOT Y SIERRA, *Noticia histórica del folklore*, Sevilla, 1922. De esta obra obtengo los datos.

desconoce las obras de González de Oviedo, Cieza de León, Acosta, Motolinía, Rada, Loarca, González de Mendoza y Benavides por nombrar unos pocos, sobre América, China y Filipinas del siglo xvi. Ni han constituido ni en conjunto constituyen espacios de seria atención y consideración antropológica. Desgraciadamente.

Conviene resaltar, por otra parte, que un grupo de españoles exiliados debido a la guerra civil de 1936 activaron, especialmente en Méjico, el interés etnográfico-antropológico por las antiguas colonias. Enseñaron en universidades, publicaron sus obras y enviaron a algunos de sus estudiantes a España. Pero ni siquiera las conmemoraciones de 1992 constituyeron un verdadero punto de inflexión en la deseable simbiosis antropológica hispanoamericana. Hay, desde luego, excepciones notables —entre los historiadores de América con inclinación antropológica, por ejemplo—, también ediciones comentadas de obras coloniales de pensamiento antropológico, pero no esfuerzo programado y de conjunto cuantitativamente hablando —exceptuando un cierto interés en Sevilla y Madrid— ni por permanentes programas de investigación *in situ*, ni por la exploración antropológica de fuentes coloniales que duermen en bibliotecas.

Esta actitud se prolongó durante toda la primera mitad del siglo. Ni siquiera el fin del período colonial en 1898 suscitó especial interés fuera de algunas publicaciones en Filipinas y de las fantasmagorías americanas de Valle-Inclán y de la anterior visita de Machado a Puerto Rico para promover asociaciones folklóricas. No es que no se haya hecho o no se haga nada; creo que lo meritorio que se hace no corresponde ni a la riqueza etnográfica acumulada ni a la extensión temporal de las colonias. Sin embargo se traducen al español y leen obras sobre la América hispana escritas por historiadores y antropólogos franceses debido, en parte, al talante teórico, imaginativo y provocativo que presentan.

Conforme avanza el siglo van apareciendo nuevas figuras interesantes en el campo etnográfico, pero carecemos en España de un puente a lo Van Gennep (en Francia) entre el exotismo y el indigenismo antropológicos, lo que no deja de sorprender porque Barandiarán viajó al extranjero y conoció personalmente a figuras de primera fila (de las que poco interesante copió) y porque tanto T. de Aranzadi como L. de Hoyos —los dos mejores exponentes de la etnografía española en las primeras décadas de este siglo— conocían bien la obra de Van Gennep. Aranzadi que comenzó a publicar en 1896, visitó los museos franceses importantes y leyó y citó a Lévy-Bruhl, Durkheim y Mauss y también a Frazer, Tylor, Haddon, Graebner y W. Schmidt, teóricos y exotistas todos de primera fila y, sin embargo, su verdadera y apreciada aportación se limitó a dar una idea clara y coherente de la Etnografía, virtualmente idéntica a su sentido actual de objetividad y compara-

ción pero sin penetrante pretensión antropológica. Hoyos, que admiraba a Costa —a quien califica de el más profundo y original investigador del pueblo español— aunque conocía bien a Durkheim, a *L'Anné Sociologique* y a los 24 volúmenes de *L'Anthropologie*, parece preferir la orientación etnológica alemana. Excelentes transmisores y propagadores de un saber, ninguno de ellos alcanzó el nivel de la creatividad teórica original.

Desde los años treinta la figura más importante ha sido, sin duda, la de Caro Baroja. Original, infatigable y competente aportó su saber enciclopédico al análisis del folklore y a la investigación histórica de problemas y tipos humanos. Heterogéneo e idiosincrático en sus temas y método supo ver en el minúsculo detalle, en el relevante personaje y en aspectos de la cultura material popular sus dimensiones significativas generalizantes. Su extensa obra, erudita y cuidada en estilo y sin las exigencias negativas de la especialización, ha sido leída por un amplio público, pero sus percepciones y atisbos, a veces brillantes, no han cristalizado en un *corpus* teórico (en el que no creía) de doctrina que haga imprescindible su lectura con fines teóricos. En otras palabras, no llegó a conjuntar su extenso conocimiento histórico y folklórico con la congruente e inherente dimensión antropológica, es decir, no transformó la cultura popular o el saber histórico elevándolos a penetrante reflexión antropológica. Lo que no disminuye el valor del caudal de material tanto histórico como de cultura popular que sus numerosas obras ofrecen al estudioso. Puso, además, la Antropología en un plano nacional.

La institucionalización de la Antropología *social* en la Universidad después de la guerra civil fue lenta y no fácil debido al anquilosamiento tradicional de esta institución que poco se parece a la del siglo XVI; cierto que en algunas Facultades de Letras se enseñaba Prehistoria y Etnología, pero siempre por arqueólogos o prehistoriadores al margen —excepto alguna rara excepción— de la floreciente corriente antropológica inglesa o francesa. Si dedicaban algún tiempo a hablar de costumbrismo local lo hacían de una manera perentoria y deficiente; lo sé por experiencia personal. Historiadores y filósofos enterados añadían a sus programas algunas consideraciones pertinentes etnográficas e incluso etnológicas que, aunque a veces trasnochadas —no era su campo—, ofrecían un apoyo positivo inicial.

Por otra parte, la misma naturaleza de la disciplina hacía pensar que su verdadero *situs* estaba con la Sociología, también —para mayor ventaja— en proceso de institucionalización; de aquí mi empeño por la designación de Antropología *social* para la nueva disciplina y su ubicación en la Facultad que entonces se iba a rebautizar con el nombre de Políticas y Sociología. Así comenzó la andadura

antropológico-social en Madrid en 1973. Hoy, y como en Oxford, el área de conocimiento viene designada como Antropología social y cultural.

## II

En los veinte primeros años de la historia de la disciplina a partir de su institucionalización —que no fue simultánea en todas las Universidades españolas— se publicaron casi 800 artículos de carácter etnográfico-antropológico y, en conjunto aproximado, 150 libros bajo la rúbrica de Antropología. Ciertamente que esta exuberancia inicial no alcanza, a veces, la certeza del dato etnográfico bien recogido ni el rigor conceptual pertinente —lo que también sucede en otras disciplinas— pero testimonia el brioso arranque y creciente interés por una materia en su inicio expansivo. Habían tenido lugar en esos dos primeros decenios en torno a treinta reuniones (congresos, jornadas, coloquios, *symposia*) de carácter sectorial, nacional e internacional; se habían fundado media docena de revistas especializadas y se habían institucionalizado la disciplina en un buen conjunto de Universidades del país. ¿Cuándo se había hecho y escrito tanto, por tan poco número y en tan corto espacio de tiempo?

Si ensanchamos el arco temporal para incorporar las obras que desde 1954 y, por tanto, con anterioridad a la institucionalización de la disciplina, se han publicado —casi exclusivamente— sobre España por parte tanto de españoles como de un reducido grupo de extranjeros que iniciaron la práctica de trabajo antropológico en nuestras tierras, el balance final de siglo es, sin duda, sorprendente: el *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*<sup>3</sup> recoge 7.722 publicaciones; cierto también que no están todas las que son y no son todas las que están —como no podía ser menos en una obra de este tipo—, pero en conjunto, esta obra meritoria da una voluminosa información sobre la Antropología española. Hay en la actualidad nueve Asociaciones de Antropología, 36 centros de investigación y museos, 35 revistas y 22 colecciones especializadas. En 1993 enseñaban Antropología 200 profesores y en la actualidad hay 26 cátedras.

Y esto no es todo. Focos importantes de promoción e investigación antropológica extrauniversitaria realmente importantes son los Museos Etnológico y Antropológico con sus actividades periódicas, la Fundación Machado en Sevilla, las reuniones anuales en Jaca que patrocina nuestro mecenas J. M. Cortell y en el Pazo

---

<sup>3</sup> Tarragona, 1999, J. Prat coordinador, núms. 4 y 5.

de Mariñán y los Congresos tanto nacionales como internacionales, reuniones, exposiciones y *symposia* que todos los meses se organizan en el Centro de Investigaciones Etnológicas de Granada. Mención especial merece la Casa de Velázquez que desde hace treinta años no sólo ha acogido generosamente, sino que ha promovido encuentros, mesas redondas, reuniones y publicaciones antropológicas. Su sala de conferencias ha sido el primer *foyer* de la Antropología social; por ella ha pasado —cuando la disciplina todavía no existía como tal en la Universidad— lo mejor de la Antropología francesa y un conjunto de historiadores franceses, de primera fila, con orientación antropológica. Ha abierto sus puertas, además, a antropólogos ingleses, italianos, holandeses y norteamericanos que fertilizaron y consolidaron la naciente antropología hispana. La Casa de Velázquez tiene un puesto indiscutible no sólo en la historia de la Antropología social madrileña sino española.

En cuanto al conjunto de problemas que siguen activando la investigación antropológica al final del milenio puedo señalar como principales los siguientes: de carácter específico-local (peculiaridades hispanas, fiestas, modos de sociabilidad, formas de religiosidad y expresiones locales rituales y simbólicas); de carácter regional (promovida con frecuencia por las autoridades autonómicas: historia cultural local, patrimonio cultural y museografía, identidad, etnicidad y nacionalismo); propias del *zeitgeist* del momento (antropología del género, urbana y de la alimentación); de carácter teórico (epistemología, teoría y método) y curiosamente —lo que realza la dinamicidad interna de una disciplina eminentemente cultural— van adquiriendo volumen propio excelentes estudios sobre representaciones mentales, cánones de pensamiento, formas de creatividad, antropología del arte y de la literatura entre otros. Estamos un tanto lejos de las preocupaciones investigadoras de principios de siglo. Lo que plantea, como voy a sugerir a continuación, los problemas de tipo de continuidad y comparativos que indiqué al principio.

### III

Efectivamente. Si a los problemas planteados por la arbitraria conceptualización temporal señalados añadimos ahora los objetos de estudio, siempre dinámicos y nunca estables de toda disciplina intelectual ¿hasta qué punto podemos mantener que estamos hablando de un *continuum* en cuanto a contenido disciplinar entre los dos polos temporales pragmáticamente elegidos? ¿Tiene rigor científico la descripción que acabo de presentar o me he servido de conceptos predicativos débiles que he proyectado sobre supuestas propiedades intrínsecas? Mi modo de pensar y presentar el contenido de la «Antropología» —palabra que repetidamente he entrecomillado— desde un particular perspectiva ¿me aproxima a una



cierta realidad empírica o mi pensamiento, previamente estructurado, adquiere el rango de un concepto constituyente que me hace seleccionar todo y sólo aquello que concuerda con mi paradigma? Las etapas que tan breve y superficialmente he pergeñado ¿obedecen a un cálculo de probabilidades o se trata sólo de meras propensiones o superficiales tendencias o simplemente de tenues diferencias de estilo, tono y atmósfera? ¿Me he estado refiriendo a tradiciones intelectuales diferentes, esto es, en ruptura en cuanto a contenido y/o sin continuidad en proposiciones intencionales? Por otra parte, ¿es necesario y pertinente este intimidante manojito de preguntas? Vayamos por partes porque la respuesta es, primero, conjuntiva y después plural.

Comencemos por algo tan simple como la nomenclatura. La primera etapa «antropológica», la representada por el Museo de 1875 y por la actividad en los Ateneos de médicos y naturalistas viene regida principalmente por tres conceptos primitivos antropológicos, a saber, orígenes, evolución y comparación. Elucubran sobre el principio de las instituciones y asociaciones, sobre la formación de costumbres y la aparición de objetos materiales o fenómenos; concretamente les preocupa y escriben sobre el origen del fuego, de la religión, de la familia, del matrimonio, del lenguaje, de los mitos, etc., lo que les lleva directamente a la formulación de etapas de evolución primero y a la confección de mapas culturales basados en la distribución de los rasgos pertinentes, anotando de paso los cambios tanto internos como la diversificación y adaptación de los mismos a geografías y tiempos diferentes, fijados en esquemas comparativos.

Otro es el vocabulario, otra es la perspectiva y diferente es el cálculo de conceptos que presiden la llamada «Antropología social» de la mencionada Institución Libre de Enseñanza. Costa coincide en conjunto —aunque no le da nombre a su investigación— con los significados, contenidos, enfoques y proyecciones campearas de la disciplina enseñada en la Institución, pues es algo que él personalmente había pensado y practicado por las aldeas de su Huesca natal. En tanto en cuanto podemos sospechar e inferir del análisis del programa redactado por Hermenegildo Giner de los Ríos la estructura de la disciplina, el elenco de temas y el holismo subyacente coinciden sorprendentemente y en cierta medida con nuestros programas actuales de introducción general a la Antropología.

Discontinuidad en vocabulario técnico, diferente enfoque conceptual y selección de diferentes contenidos caracterizan la etapa disciplinar predominante en la primera mitad del siglo. *Etnografía* y *etnógrafos* —*etnología* a veces— es el icono predominantemente caracterizador tanto de las personas como de sus obras; descripción, catalogación, secuencia y encadenamiento de fases e historia cultural

constituyen el zócalo duro y el léxico estructural de los etnógrafos que recogen y analizan la cultura material, usos y costumbres locales, tradiciones, juegos y apoteogmas, celebraciones aldeanas, etc., llegando en ocasiones a intuiciones e interpretaciones de verdadera profundidad teórica y, también, a veces, a la descripción de *patterns* diacrónicos y correlaciones históricas imaginativas. Aportan, por último, en algunas páginas y partiendo de detalles etnográficos, sistemas de proposiciones solidarias englobantes que todavía apreciamos.

Otras categorías de base configuran y presiden la Antropología social actual (concretamente: cultura, significado, sentido, intención, narratividad, propiedades gestálticas, mereología, representación entre otras), otro método (trabajo de campo prolongado, competencia profesional del antropólogo, expresión de sí mismo en su obra), mayor amplitud de contenidos referenciales, por ejemplo, los problemas de primeridades y ultimidades, los dilemas entre la moral universal y la ética comunitaria o de grupo, el culto a la diferencia local, la naturaleza exclusiva de toda identidad, la irracionalidad de la creencia por la que construimos y matamos al Otro, la lógica cualitativa cultural, anclado todo en la roca sólida y firme de la etnografía personalmente recogida y en las objetivaciones empíricas provenientes del arcano y misterioso mundo del espíritu. Universo mental etnográficamente substantivado que no tolera interpretaciones salvajes debido a las líneas de fuerza internas factores de resistencia intrínseca y compulsión objetivada. La necesaria retórica interpretativa que caracteriza y —más importante— dinamiza hoy a la Antropología cultural está encorsetada por determinaciones propias, viene regida por límites inherentes al hecho etnográfico y por propiedades coactivas indelebles que niegan el moderno relativismo extremo de algunos que propugnan el todo vale.

#### IV

Si terminología, objeto, conceptos, método y paradigma parecen diferenciarse según lo expuesto ¿sobre qué esquema cognitivo (programa, perfil, líneas de tendencia, bajo qué respecto) he montado esta sucesión temporal de configuraciones, semánticamente marcadas? Un esquema es un procedimiento para imaginar no arbitrariamente sino con fundamento *in re*. ¿Pero qué justifica el esquema? ¿Podemos, por ejemplo, percibir en el conjunto alguna realidad parcial o hilo aglutinante o semejanza al menos implícita o similaridad subterránea? Todo esquema es un conjunto conceptual abierto pero concretamente situado, esto es, circunscrito por coordenadas tempo-espaciales; todo esquema conceptual es también histórico y, por tanto, cambiante y revisable y, no menos importante, todo esquema conceptual es hipotético y, por tanto, con ilimitadas posibilidades de segmentación; ilimi-

tadas pero no arbitrarias, pues han de ser aceptadas por la comunidad de —en este caso— competentes antropólogos y debido a su verosimilitud. El esquema profesional inicial (función de tradición, vocabulario, tendencia y lenguaje) me ha llevado a la construcción hipotética de un *continuum* (ciertamente fluido, lábil, a un *fuzzy set* en realidad) polihético en cuanto a contenido (folk, costumbrismo, modos de vida, evolución, cultura), dirección y sentido (recoger, clasificar e interpretar las obras humanas y lo humano) pero segmentado por formas, tendencias y contenidos intermedios, a su vez variables, necesariamente abocado, por su pretensión científica, a homogeneizar, en algún grado, lo múltiple y diverso.

No hay duda de que el hipotético *continuum* así conformado es un tanto ambiguo y polimorfo, pero no caótico ni anárquico; podemos visualizar el conjunto de iniciales momentos diferenciales de finales del siglo XIX, brevemente descritos, como partes diferenciadas pero congruentes de una gran narrativa que con esfuerzos metodológicos variados, pero convergentes en finalidad, pretende describir e interpretar las obras y aspiraciones humanas. Justificamos una cierta continuidad en estas diferentes tradiciones porque las consideramos como ejemplificaciones de plurales intentos parciales por iluminar, aunque tenuemente, las creaciones del espíritu humano; intuitivamente apreciamos el potencial de esos esquemas conceptuales como particulares engarces a particulares *milieux* culturales y como prólogos siempre fluidos y nunca cerradas síntesis que cambian periódicamente de dirección y vocabulario.

No tiene sentido aferrarnos y enredarnos en puntillosos criterios inaccesibles de semejanza, continuidad y comparación, ni pretender cruzar umbrales teóricos infranqueables; es más fértil epistemológicamente sopesar las variadas formulaciones ancladas en temporalidades y argumentos concretos como *work in progress*, como recorridos loco-tempo sensitivos, como síntesis nunca completas y, desde luego, como formas conceptuales y modos analíticos que no sólo esclarecen sino que hacen más inteligible y comprensible nuestro presente antropológico, como episodios, en suma, que en cierta medida han determinado, positiva y negativamente, nuestro modo antropológico actual, simplemente porque éste tiene una historia detrás. Entender la Antropología hispana hoy requiere comprender los idiomas, programas y razonamientos sucesivos anteriores como otros tantos empeños cognitivos preliminares; requiere también el conceptualizarla como una convergencia posterior que dulcifica, revisa, cuestiona, transforma, rechaza y preserva simultáneamente el triple *telos* inicial. La razón última de que podamos ver el hilo de Ariadna que enhebra algo más de una centuria de proceso pragmático intelectual es obvia: trataron de resolver los problemas que siguen preocupando hoy a la disciplina, pero con una ventaja actual: la tradición anterior provee de parciales

medios y remedios para superar los errores precedentes y trascender las limitaciones del momento inicial<sup>4</sup>.

Y un punto final relevante. Todo *continuum* es inseparable de la constructiva ideación imaginativa —pero de ideación mental no arbitraria— de esquemas que lo crean porque todo *continuum* generaliza predicados y propiedades concretas y es referido por términos singulares —repiten los manuales de lógica— que de alguna manera encajan en el paradigma, lo que quiere decir que en todo *continuum* predomina la semejanza de tipo o cualitativa. Pero además y simultáneamente, guiados por el esquema inicial imaginativo organizamos semióticamente el conjunto y activamos culturalmente el *continuum* para ponerlo en movimiento y hacerlo re-significar<sup>5</sup>.

Historia y segmentación, tradición e innovación, semejanzas, diferencias e hibridación, continuidad y ruptura forman parte de un conjunto mereológico que se inicia a finales del siglo XIX y que sigue su curso, con propia voz, a principios del XXI. Conjunto marcado por la tradición que, en cuanto tal, seguirá, a su vez, planteando problemas e incitando la imaginación de generaciones venideras.

---

<sup>4</sup> Obviamente es imprescindible tener en cuenta las muy marcadas —con frecuencia serviles— influencias externas.

<sup>5</sup> U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, 1997, que he leído con interés, es un esfuerzo tan fascinante como paradójico de la interpretación de un curioso *continuum*.