

TENSIONES Y ARMONÍAS CULTURALES DEL MAL

La obra antropológica de Carmelo Lisón Tolosana.

Ricardo Sanmartín Arce

La obra de Carmelo Lisón Tolosana es demasiado amplia para abordarla en un solo capítulo. Incluso el presente volumen no es más que un intento introductorio al que nos sumamos con la esperanza de subrayar grandes rasgos que sirvan para orientar al futuro lector. Desde su tesis en Oxford hasta el último volumen sobre Galicia, Lisón ha ido publicando libros y artículos que tratan sobre muchos campos de la Antropología Social y Cultural. Hay, sin duda, un peso notable de la etnografía elaborada por él a lo largo de los años durante su trabajo de campo en la Galicia rural, pero también pesa su trabajo de campo en Aragón. Junto a la observación sobre el terreno y las incontables entrevistas en ambos casos, no cabe olvidar su perspicaz mirada sobre ritos en multitud de zonas hispanas. Castilla, Valencia, el Pirineo, Murcia, entre otras, ofrecen un sinfín de ejemplos y contrastes etnográficos con los que tiñe de diversidad cultural su persistente mirada antropológica sobre España. Por propia experiencia ha insistido siempre Lisón en el origen mestizo de toda cultura. Su continuada comparación a partir de la experiencia de campo en tan distintas zonas le ha impedido concluir algo distinto al mestizaje, si bien ello no excluye reconocer la especificidad de la síntesis original que la historia ha producido en cada cultura. Aun repitiéndose, lo atestiguan los innumerables informes de campo según las palabras de sus propios interlocutores.

A la mirada sobre España Lisón siempre ha sumado, no ya su conocimiento de la etnografía que elaboraron los clásicos de la Antropología, sino su propia mirada sobre Iberoamérica y Asia. Sus viajes al Cono Sur, a China y a Japón no solo le han brindado observaciones y encuentros personales que ha convertido puntualmente en nueva etnografía, sino que han constituido acicates que alimentaron su vivo interés por los grandes encuentros interculturales en la historia. Lisón ha escrito libros y artículos sobre el Nuevo Mundo y el empeño de la Corona española por comprender la rica diversidad cultural de sus reinos, o sobre la gesta intelectual que realizaron los misioneros españoles al elaborar gramáticas nativas e idear técnicas de investigación sobre el terreno, o al empeñar su sincero esfuerzo por traducir y comunicar entre sí creencias dispares desde la común raíz de la condición humana. El diálogo entre los nativos americanos y los dominicos, o entre los jesuitas y los bonzos japoneses del

siglo XVI han sido la base para una honda reflexión antropológica sobre problemas reales del siglo XXI. El rigor documental e histórico de sus textos, tras largos años de estudio de cartas y documentos en las bibliotecas de Roma, es base etnográfica para el análisis antropológico del diálogo entre culturas, para penetrar en el modo como, desde creencias distintas, cabe un esfuerzo hondamente humano por interpretar los referentes de la creencia ajena, para aproximar las experiencias fundadas en diversas tradiciones. La duda y la fe, la incomprensión y el atisbo de una cierta comprensión, todo muy humano y real, surgen en el análisis de la mano del autor, y este aprovecha tan rico material histórico para elevar su reflexión al nivel etnológico y teórico. También en estos casos en los que la mirada antropológica de Lisón se ha dirigido sobre la historia, han sido, de nuevo, el rito y la creencia los grandes problemas abordados. Quizá por seguir unos mismos problemas en su experiencia directa de campo y en la historia Lisón ha podido ahondar en ellos con tan gran precisión. Es cierto que hay distancia entre la vida rural gallega de la segunda mitad del siglo XX y la de los nativos americanos y japoneses del siglo XVI, pero el trabajo de campo prolongado en infinidad de aldeas y parroquias gallegas, en comunidades aragonesas, y la continua observación de ritos y prácticas religiosas en España, le ha brindado una vivencia personal insustituible, un conocimiento por experiencia de los procesos humanos sociales y culturales, de la común condición humana, en definitiva, que le ayuda en la comparación y en la inferencia al saltar a la historia y a tradiciones de un tronco de tan distintas raíces.

No es solo *rito y creencia* lo que Lisón ha estudiado en Galicia. En realidad, si bien ambos temas han concentrado sus logros, no ha llegado a ellos sino tras un largo recorrido sobre el contexto. Fiel a la tradición británica, ha insistido en estudiar *la cultura en la sociedad y la sociedad en la cultura*, como él mismo ha expresado en distintas ocasiones. Esa raíz contextual de la cultura en la sociedad le llevó, desde un principio, al estudio de la raíz ecológica de la relaciones sociales en la singularidad de la geografía local y de la historia. Al repasar sus monografías siguiendo el orden de las fechas de publicación original, se nos desvela el orden metodológico de una mirada de gran alcance, cuyo primer paso es el del propio pie sobre el terreno. Es larga la discusión teórica sobre la prioridad de las preguntas que emanan de la teoría y que permiten que nazcan las hipótesis a comprobar sobre el terreno. Como tantos han señalado ya, esa prioridad epistemológica es inevitable. La mirada que nace en el terreno ni es local, ni es adánica. El *conocimiento natural* va cargado de los juicios previos que no solo los nutre la teoría. Expresos o implícitos, lo que importa de nuestros juicios y teorías es que nazcan precisamente de ese contacto efectivo sobre la realidad diaria del terreno y, ante la resistencia de esa vida a adaptarse a nuestras previsiones teóricas, saber modificarlas hasta ajustar la herramienta epistemológica al

cuerpo real de la cultura ajena. Esto es algo que Lisón ha tenido bien claro y que ha puesto siempre en práctica en toda su larga trayectoria intelectual.

El segundo paso es nuevamente dialéctico, pues no hay un sistema ecológico que no sea a la vez social. El trabajo que la historia realiza sobre el territorio lo humaniza y al hacerlo el grupo se hace a sí mismo y empuja su historia hacia ese futuro desconocido con el que se encuentra el antropólogo al estudiar el presente. Por eso Lisón ha estudiado el contexto local y su estructuración antes de estudiar la historia. Siempre ha sido el presente en vivo su guía en cualquiera de las direcciones que ha tomado. Pero ha tomado todas efectivamente. Su estudio de la familia, de la institución *casal* del norte, del sistema hereditario en su diversidad de *mandas*, *partijas* y unigenituras en sus distintas versiones gallegas, mostrando casos y más casos en toda su riqueza de matices locales, no solo abruma cuantitativamente, a pesar de fundarse en una técnica netamente cualitativa, sino que transfiere al lector el aire local del campo, el estilo del habla lugareña, el calor del hogar en el que se han registrado las conversaciones con todos sus *qualia* morales y experienciales, de otro modo inalcanzables. Su efecto no es meramente literario sino un logro del empirismo que la propia ciencia exige. El medio físico y el paisaje cambiante, modificados por la acción histórica de los actores, cobran en sus páginas el valor de espejo en el que el grupo social, no solo trabaja y extrae recursos según una tecnología que presupone la ayuda y la envidia entre los vecinos, sino que ve y se mira reconociendo una imagen que le bautiza al unir a lo que contempla la memoria de lo vivido reforzada por su cíclica repetición laboral y festiva.

Ese trabajo divisorio de *leiras*, campos y ganados, y el esfuerzo sucesorio de los gallegos para mantener unido el pequeño patrimonio, ha otorgado a la institución *casal* una fuerza creadora de cultura, de estrategias, de relaciones sociales, de ritos e imaginación que ha supuesto un específico logro colectivo. Alianzas, bodas, maneras distintas de entender a los parientes afines y de rezar —o no— por ellos; modos de categorizar y tratar a los hijos según el orden de nacimiento o según contraigan o no matrimonio; la vejez o la mocedad, todo, en realidad: edades, género, vida y muerte, este mundo y el otro, los difuntos, *as da noite*, la compañía, la buena persona y el falso testigo, la *meiga*, la bruja, el arresponsador, San Antonio y San Andrés, *o demo*, el cura, el médico, el mal de ojo, la vaca, el agua, San Juan, el camino de Santiago y tantos nombres, ritos y actores que pueblan las monografías de Lisón sobre Galicia, no son meros personajes de un bosque bien animado, sino figuras que la mirada tan atenta del antropólogo ha ofrecido a la comunidad científica como encarnación de lo que es capaz de crear el hombre en sociedad, figuras que integran claves de un síndrome cultural del norte en el que Lisón ha sabido mostrar el entramado específico

de la ecología, las relaciones sociales, las instituciones del parentesco y cómo entran en juego con la vecindad, la política local, las instituciones religiosas, rituales y festivas. La unidad del conjunto, tras varias monografías dedicadas a cada uno de los temas, no ha llevado al autor a la reificación de la cultura, ni a inmovilizar el retrato obtenido durante los años de trabajo de campo. No solo por su posterior incursión en la historia, sino por su clara conciencia del carácter cambiante y abierto de la cultura, de su radical y perpetuo inacabamiento, Lisón consigue –y es este uno de sus más difíciles logros– desvelar la lógica cultural subyacente aun en su misma dinamicidad y cambio. A medida que se han sucedido sus publicaciones, en ese mismo grado en el que han ido madurando, Lisón ha insistido cada vez más en el contenido contradictorio de las opciones que cada institución, imagen o gran categoría cultural encierra, y que el propio autor atestigua en la rica muestra etnográfica que siempre acompaña sus textos con las palabras de los propios entrevistados. Pero a pesar de esa sorprendente tensión entre las posibilidades contrarias de unas mismas opciones culturales, Lisón consigue reconocer el subyacente aire de familia que comparten como frutos de una misma creación cultural de la historia. Sin seguir la orientación del estructuralismo francés, ha logrado, sin embargo, algo en lo que insistía Lévi-Strauss. Los modelos con los que los antropólogos interpretamos la estructura de la cultura han de dar cuenta, en su desarrollo, de todos los hechos observados, esto es, han de mostrar cómo resultan productos propios de una misma cultura sus normas y su transgresión, el arco entero de la valoración en pro y en contra de un ámbito de conducta que atrae hacia sí la atención colectiva de la cultura, ese núcleo que está más allá de una opción y de su contraria y que, no obstante, conserva el aire propio de la cultura que se reproduce en el tiempo traduciéndose a sí misma en cada época mientras se traiciona sutilmente al adaptarse. Todo muy gallego quizá, si bien ésta sería una crítica muy poco seria. En realidad, esa continuidad de la cultura bajo la superficie de los cambios, solo la capta quien no deja de observarla y estudiarla a lo largo de medio siglo. No en vano Lisón se formó en Historia antes de hacerlo en Antropología, y desde que inició su propio camino de aldea en aldea hacia Santiago en los años sesenta del siglo XX no ha dejado de volver. Solo tras haber llegado a la roca dura de la cultura, al fundamento, a aquel hondo nivel al que no llega el escrutinio explícito de los actores –porque está impreso en la forma y en la dinámica de sus propias instituciones, porque es la parte secreta del fondo semántico hacia cuyo centro gravitan los elementos del campo semántico de sus principales categorías culturales– solo entonces puede el antropólogo desvelar la unidad en la diversidad, la presencia del todo en cada parte, el sentido que comparten la afirmación y su negación.

Del *corpus* imaginario gallego destaca en la obra de Lisón su trabajo sobre la

enfermedad y la búsqueda de curación. En dos importantes volúmenes que comparten un acertado subtítulo, *La España Mental* I y II, Lisón prosigue ahondando en un tema que recorre gran parte de su obra, como una nota de fondo persistente con la que armonizan todos los movimientos de su larga partitura. El problema del mal que irrumpe en la enfermedad, en la envidia, en la desconfianza, en el mal de ojo, en la brujería, en la posesión o en ciertas creencias asociadas a la muerte y el variado conjunto de remedios y estrategias para hacerle frente. En los siglos de oro y en el presente, Lisón aborda modos locales y populares de encarar el mal contemplado por los actores desde la creencia en el demonio y la brujería. Su estudio le lleva en un primer volumen a revisar la racionalidad y el orden mental que algunos inquisidores intentaron hacer valer frente a los excesos de la imaginación de otros, sometiendo los informes y acusaciones de actos imposibles a pruebas y razones, cuando ejercitar de ese modo la recta razón resultaba tan extraño y novedoso como la ciencia que quería un respeto a la autoridad que entonces todavía no había conseguido. Su estudio sobre la brujería y la Inquisición española aporta luz y buen sentido desde el punto de vista histórico, deshace estereotipos sesgados y pone en su lugar y en su época el fondo cultural y mental de unos actores que entran en tan hondo juego con la seriedad de la fe, con la fuerza de la razón, y desde la base de tensiones estructurales que dimanaban de las instituciones ya estudiadas en el presente de su trabajo de campo. Su previo conocimiento de la institución casual, de la vecindad y de la estructura social le ayuda a leer con mayor sentido los textos que leían creyentes e inquisidores, así como los documentos y actas de la Inquisición tras las sesiones de interrogación y juicio. El resultado es un penetrante estudio de la creencia, del ritual y de la historia desde la Antropología del conocimiento.

Es en el segundo volumen de *La España Mental* donde la enfermedad goza del protagonismo. El estudio se basa en su trabajo de campo, y solo desde el punto de vista de las técnicas de investigación es ya una de las grandes monografías de la antropología social. El uso que Lisón hace de las entrevistas y de la observación en el campo es, sencillamente, un logro no superado. El seguimiento de la trayectoria de algunos enfermos supera los diez años. Esto supone que Lisón ha podido estudiar en muchos casos el cambio de estrategias ante la persistencia de la enfermedad y el fracaso de las distintas opciones que la cultura local legitima. Se adentra así en una cualidad bien humana: la razón cede ante el empuje de la vida que desea seguir viva y queda así a su servicio, creando instrumentos culturales que alimentan la esperanza. Desde la medicina científica hasta el exorcismo católico, pasando por la psiquiatría, la *meiga*, la bruja, el curandero o el arresponsador, Lisón sigue las estaciones de un vía crucis de dolor y desasosiego de los actores que, aun en el uso de los recursos que les brinda su cultura para encarar el mal, sufren la insuficiencia de la cultura en esa

pugna. Al escuchar las descripciones de sus síntomas, las razones y argumentos con los que intentan explicar su propia imagen como sujetos poseídos por el mal bajo distintas denominaciones, el antropólogo penetra en la complejidad de la mente humana configurada por la cultura. Lisón presenta el panorama colectivo marcando sobre el mapa completo de los municipios gallegos la presencia de santuarios (mayores, menores y medios), curas exorcistas, bruxos, espiritistas, etc., municipios desde los que acuden *posesos* al santuario, municipios de nacimiento y residencia de más de setecientos actores de los que posee información, gráficos con la medición de la frecuencia de asistencia a los ritos de imposición de los evangelios sobre los pacientes desde el año 1964 a 1988 y, a partir de los años setenta, gráficos de frecuencia similares contabilizando turismos, furgonetas o taxis, así como mapas de procedencia de toda Galicia. Tras los primeros años de trabajo de campo intensivo en Galicia, regresar todos los años al terreno de la observación a lo largo de más de veinte años le ha permitido crear un archivo de campo que, unido a las incontables páginas de entrevistas transcritas supone, sin duda, la etnografía de mayor volumen generada en un país mediterráneo. Lisón ha procurado cuantificar lo cuantificable distinguiendo sexo, edad, origen, profesión, relaciones de parentesco y afinidad de los actores, así como sobre el tipo de categorización con el que denominan el mal que sufren, marcando también sobre el mapa gallego la presencia de dichas denominaciones. Con todo, no es, obviamente, dicha cuantificación la clave de su análisis, sino el estudio simbólico y semántico del sistema categorial, el modo como desde la observación y con las palabras de los propios actores, desvela la estructura de la creencia con todo su arco de variantes y versiones, así como de cualidades que, a modo de atributos positivos y negativos, poderes y límites, tipifican esos instrumentos creados en la historia como un modo cultural de encarar las insalvables cargas de la condición humana. Es así como nos muestra una imagen del sujeto muy distinta de la propuesta por la medicina o el psicoanálisis de un modo universal. Su estudio de la especificidad cultural brilla con potencia y ofrece instrumentos cuya utilidad va siendo cada día más ampliamente reconocida no solo por los antropólogos, sino incluso por los terapeutas.

A la contra del daño y sufrimiento etnografiado, “estos espíritus reflejan ideas colectivas sobre qué es y debe ser una vida normal y digna, sancionan la consideración ritual debida a cada persona y reactivan la obligación moral que necesariamente ata a los vecinos de un lugar”¹. Quienes escuchan al poseso oyen su medio diálogo con el espíritu, la lucha verbal que le ata a su enemigo en condiciones desiguales. La vívida descripción que Lisón aporta funda la interpretación del

1 Lisón Tolosana, C. 1990: La España Mental II. Endemoniados en Galicia hoy. Madrid, Akal, p. 160.

proceso como “una organización de significado”². Y, más allá de las palabras, estudia el significado contextual de los gestos, de los lugares y de los tiempos, pues es el conjunto en su realización práctica lo que alcanza a significar como una experiencia efectivamente vivida por los actores en el seno de su sociedad y cultura. Tras el estudio de los síntomas y del comportamiento, su estudio culmina con el análisis e interpretación del exorcismo. No se limita Lisón a un estudio del ritual, sino que penetra en la presentación de la peculiar estructura del sujeto, del “yo” del *poseso* en diálogo con el “otro”. Ya Goya, Stevenson y Nietzsche glosaron con sus estudios la división del sujeto que nacía de la Modernidad, pero tenían ante su mirada la figura borrosa todavía de una nueva estructuración de la conciencia que solo alboreaba en el horizonte de su época. Lisón es testigo de un tipo de sujeto que, según su cultura, todavía atribuye a un “otro” lo que siente en sí mismo como ajeno y dañino. Ese es siempre el privilegio del empirismo en el trabajo de campo: ver las versiones de lo humano en los hechos, en la conducta, con toda su densidad de realidad vivida por alguien que lo sufre. Lisón nos descubre la interna complejidad de un sujeto que ya no es el de nuestro tiempo, de un tipo humano vivo y presente, que no es *primitivo* ni *moderno*, que es distinto y tan semejante, y que por ello nos ayuda a entender muchos de los procesos que sufrimos en las épocas de gran transformación cultural.

Su largo estudio sobre Galicia ha producido muchas más monografías. Ni puedo, ni me corresponde comentarlas todas. Antes de ese largo trabajo de investigación, Lisón destacó ya con su tesis de Oxford sobre una comunidad aragonesa, *Belmonte de los Caballeros* (1966), que J. Davis calificó como la mejor de las publicadas sobre el Mediterráneo y que ha sido reeditada en Princeton U. Press (1983), pero no traducida al castellano. Esto ha detenido a la comunidad angloparlante en el punto final de *Belmonte*, en 1966, ignorando la calidad de las obras posteriores y restringiendo el ámbito de su comparación a solo lo publicado en inglés. No sucede lo mismo con el resto de la comunidad científica que puede enriquecer su comparación con otras lenguas. Es esta comparación la que nos permite destacar la obra de Lisón sobre las creencias y ritos de posesión frente a otras, no solo por su riqueza etnográfica, sino también por la reflexión e interpretación que acompaña. No es de extrañar que, tras una dilatada y sólida investigación de campo, Lisón haya abordado el método y la teoría en uno de sus últimos libros.

Libros como *Antropología Integral* se leen con el placer del hallazgo, del descubrimiento de una verdad presentida cuyo cuerpo tentábamos sin terminar de reconocerlo. Dar forma comprensible a un proceso de conocimiento sutil, rico, denso y penetrante en un objeto de estudio como el de la Antropología contemporánea no es

2 Ibid. p. 167.

una tarea fácil. Y más difícil es todavía hacer esa difícil tarea de un modo que resulte fácil al lector. No se trata solamente de saber escribir, sino de saber de lo que se escribe. Esta es quizá la principal virtud del libro. Lisón habla del conocimiento que elabora la Antropología desde una gran experiencia, desde una experiencia muy sólida, madurada a lo largo de una fecunda trayectoria profesional en el oficio de antropólogo. Los *ensayos teóricos* llegan como una fruta que cae por la enorme sustancia acumulada en su seno, por haber madurado plenamente, llenos de lucidez, como un homenaje que rinde, a sus ochenta años cumplidos, a esa dedicación de por vida al conocimiento antropológico.

La calidad del libro aumenta por su brevedad. Con 142 páginas Lisón repasa en seis capítulos las claves de la especificidad de la Antropología como saber humanístico y empírico, unido a su raíz etnográfica y comparativa, y lo hace basándose en su experiencia personal como antropólogo de campo. Las entradas de dicho índice ya nos alertan de dónde pone Lisón su mayor atención al reflexionar sobre lo hecho en el campo durante tantos y tan fértiles años: *creencia, cultura, emoción, espíritu, experiencia, hecho, humano, intención, lenguaje, lógica, perspectiva, razón, realidad, rito, significado, símbolo y valor*. De todo ello está hecha la vida que contempla el antropólogo en el campo, y a ello ha de plegar sus técnicas de investigación, su estilo de trabajo, su propio horario incluso, si quiere decir algo con sentido de aquello que ha captado sobre el terreno.

Ya en su presentación reconoce Lisón que el libro no es sino “rememoración de un largo viaje de exploración etnográfica”, de su “experiencia de campo y reflexión escrita”. Por eso está detrás el grueso de su obra en la Galicia rural –7 monografías y un libro más, todas con varias ediciones– así como la densa y honda reflexión de su análisis documental de la historia y las creencias, de los ritos y los mitos en el total de sus otras obras. Está detrás la etnografía, pero muy presente la verdad del método a modo de lección aprendida no solo en Oxford, sino en el campo, “en diálogo interminable con hombres y mujeres a los que además, observaba en sus trabajos, diversiones, ritos de transición y postrimerías [...] por sendas, prados, cocinas, tabernas y celebraciones en numerosas aldeas, pueblos y comarcas”. De sus informantes afirma: “Todos me han hecho pensar [...] me han enseñado [lo] que no se aprende en libros”.

Tras constatar el peso ineludible de la tecnología en la configuración de nuestras vidas, del valor de la ciencia en nuestra visión del mundo, Lisón coteja y compara Ciencia y Antropología. El rigor de la lógica formal, matemática, axiomática y deductiva, esquemas de explicación causal, búsqueda de determinaciones universales,

precisión, univocidad, objetividad, cálculo, verificación, crítica, estándares de evidencia, justificación y garantía que cualifican la manera de conocer de la Ciencia, los contrasta Lisón con la manera propia de la Antropología en la que “ni deducimos, ni matematizamos, ni buscamos realmente causas ni partimos de apriorismos”. Los problemas que justifican el trabajo de la Antropología giran en torno a la diversidad del significado cultural de la conducta creado socialmente a lo largo del tiempo por quienes lo toman como guía en el desarrollo de sus vidas en una época y entorno concretos. La investigación busca desvelar la raíz social, histórica y simbólica de dicho significado, así como mostrar su vitalidad en el imaginario colectivo para, con todo ello, comprender la razonabilidad de la conducta. A ello se adaptan las técnicas que usa tanto en el trabajo de campo como en la escritura. En ambas fases de la investigación, el carácter cuantitativo o cualitativo de los instrumentos usados depende, obviamente, de la naturaleza del elemento concreto que se pretende observar, y éste lo tomamos para el análisis por su contribución en la producción de significado cultural. De esta orientación hacia la aprehensión del significado depende en cada caso la opción entre *quanta* y *qualia* en Antropología cultural. El problema que preocupa a la comunidad científica es la difícil formalización del significado cultural y, en consecuencia, su dilemática reducción a índices mensurables de modo contable, matemático o estadístico sin empobrecer o falsear su contenido.

No podemos olvidar las dificultades que irrumpen en los niveles más básicos y primarios de todo proceso de conocimiento. Deseosos de lograr el rigor exigible en la ciencia desde el seno de los modelos teóricos, buscamos cuantificar los datos para poder tratarlos estadísticamente, pero ¿cómo encontramos la cantidad en aquello que observamos? Esto es, ¿qué imagen nos formamos de lo que observamos para ver en ello algo contable? Si para contar y cifrar una cantidad hemos de reconocer la agregación de unidades, de algún modo tendremos que figurarnos el conjunto en el que cada elemento constituye una unidad suficientemente homogénea como para que tenga sentido dicha agregación y su resultado en una cantidad sea significativo para el objeto de la investigación. Es difícil formalizar este paso tan inicial en Antropología sin perder fidelidad a la naturaleza de lo observado. La percepción de qué sea unidad en una cantidad resulta problemática cuando lo que se busca comprender es de naturaleza cultural. No es que no podamos nombrar los conjuntos que integran lo observado, sino que su composición no está constituida por elementos suficientemente homogéneos ni discretos en todos los casos como para sumarlos con sentido en una cantidad. Aunque cabe reconocer una gradualidad entre homogeneidad y heterogeneidad de las unidades, así como entre su continuidad y discreción, en realidad el problema surge con la noción misma de cantidad en el campo de la cultura, esto es, nos preguntamos hasta qué punto es epistemológicamente productivo

contar unidades tan heterogéneas y discretas como las culturales si lo que buscamos es comprender conducta social culturalmente significativa.

Probablemente lo entendamos mejor si revisamos la naturaleza de los elementos componentes de las culturas. Cuando observamos la conducta social en sus contextos para entender el papel que la cultura cumple en ella, centramos la atención sobre las ideas, creencias, categorías, valores e imágenes que guían y motivan las intenciones, aspiraciones, propósitos y objetivos de los actores, así como sobre las razones, intereses y principios que legitiman dicha conducta. Obviamente, todo eso lo podemos observar solo en acción, mientras se está produciendo en su propia e irrepetible circunstancia histórica, en el despliegue de sus estrategias, en sus rutinas, en sus reacciones a los cambios de coyuntura, unas conscientes y decididas, negociadas con los demás actores, otras un tanto a ciegas, sin suficiente conciencia crítica de las imágenes culturales que, de hecho, han disparado dichas reacciones. Según el método que comenzaron a desarrollar los *umanisti* del siglo XV su atención centrada en la experiencia humana se desarrollaba desde “un escrutinio crítico con especial atención al detalle y a la reflexión general sobre la realidad humana y su dignidad”. Siendo el hombre un ser consciente de lo que es, el énfasis que cualifica la Antropología como estudio de lo humano es “la investigación de los sistemas culturales en las formas sociales y éstas en aquéllos, o más concretamente, la sociedad en la cultura y la cultura en la sociedad”.

En el capítulo segundo, insistiendo en el empirismo del estudio de lo humano en sus realidades observables y cognoscibles de la experiencia, destaca cómo “la experiencia transforma lo dado en algo significativo [...] Donde hay palabra y experiencia hay significado”. Es éste el concepto que concreta el objetivo de esa peculiar caza que realiza el antropólogo en el campo. Buscamos significado. “La acción, el gesto, el suceso [...] nos dice qué significan para quién si lo sabemos leer [...] Nuestro objetivo [...] es excavar en profundidad el significado semántico y el sentido textual de lo que investigamos”. Se trata de hechos que vienen adjetivados, que hacen presente lo ausente, que son producciones expresivas que cristalizan intenciones y fines. Por ello, “hacemos referencia [...] a la forma cómo todo está conectado a otras costumbres, ideas, normas y modos de comportamiento y procedimiento, al contexto específico, en una palabra, o cadena de implicación”. Esta perspectiva hace posible “hablar de los modos ónticos –modos significantes de existir– de las cosas, de los sucesos y fenómenos, de las instituciones, creencias y valores, del mundo cultural”. Así, “el universo todo es ontológicamente para nosotros un bosque de signos, esto es, de significados, intenciones y sentidos más que de objetos y cosas”. Con todo, “la cultura [...] tiene que ser estudiada en su

condicionamiento material [...] pero sin olvidar que nuestras actitudes, creencias y valores son también objetivos [...] que] la apariencia, la duda, la perspectiva, la ambigüedad y la plurivalencia, la imaginación, la subjetividad, la emoción, los deseos e intereses son elementos esenciales de la realidad, elementos refractarios a consideración meramente objetiva [...] Vamos [...] de lo humano a lo humano”. No se trata, por tanto, de un proceder poco racional, ni tan ajeno al modo como la ciencia logra conocer. También el científico va con su razón observando el proceso natural de la materia usando instrumentos materiales.

En el capítulo tercero subraya el modo social de la Antropología, ese modo, entre durkheimiano y orteguiano, en el que lo social irrumpe como “un hecho humano” que no se origina en nosotros, sino que “proviene de la tradición y de la costumbre”, en el que se destaca “lo impersonal, colectivo, contingente, irracional con frecuencia pero que se nos impone” y que, dada su manera de ser, pide ser estudiado de un modo específico. La práctica *in situ* del trabajo de campo “ni es fácil ni se aprende con simples recetas”. El “compartir experiencias” es necesario. Página a página Lisón vierte ese difícil aprendizaje que sólo se alcanza con la larga experiencia y que convence al autor de la necesidad de respetar la densa complejidad de lo real con el rigor de un buen artista. Penetrar en la trama de relaciones que otorga a la vida social su peculiar textura y en el entramado de símbolos y significados de la cultura local, en el que se apoyan los actores en su búsqueda de sentido, exige lucidez crítica y respeto ante la oscura alteridad de las cosas, desvelar la modelación que subyace en los hechos sin empobrecer, con la elegancia simplista de los *ismos* teóricos, la rica imprecisión, apertura y variabilidad de la historia. En ello insiste el autor como cualidad del conocimiento antropológico porque así es lo humano. De ahí también la humildad del investigador cuyo trabajo “requiere adelgazamiento del yo [...] para potenciar al Otro y sus obras”. Ese respeto pide empatía, ponerse el observador en el lugar de las personas con quienes dialoga y cuya sociedad y cultura estudia, pasar por sus situaciones, presenciar y ser testigo de su vida social hasta familiarizarse, como decía Geertz, con sus marcos del significado. Esa “pericia”, insiste Lisón, requiere “experiencia práctica y averiguar o llegar a saber, a conocer por experiencia”. Ese *estar allí* no es un simple estar, sino un diálogo y escucha abierta y sensible. “No se trata, ni mucho menos, de provocar [a los informantes] con un cuestionario estructurado sino de proponer un tema en diálogo [...] y descubrir los *patterns* que emergen”, y así captar sus razones y comparaciones, sus conceptos y categorías, “ideas, creencias y símbolos que destilan sabiduría de generaciones”. “El conocimiento nos viene del diálogo; el entender antropológico es dialógico e interactivo, un modo colectivo de entender que va más allá de interpretar un texto, porque el diálogo no termina nunca”.

Si en el anterior capítulo se centró en el “modo indicativo o social”, en el siguiente lo hace en el “modo subjuntivo u optativo o interpretativo o cultural”, un modo “saturado de intención, deseo y voluntad [...] el mundo de lo bueno y lo malo, del deber y de lo justo [...] el modo subjuntivo atesora la múltiple creatividad humana en acción, la efervescencia de la fantasía”, *eros* y *tanatos*, mito y rito, el esplendor, lo oculto, lo numinoso, la creencia, lo misterioso y sagrado. Todo ello lo razona el autor distinguiendo *Cultura* y *culturas*, la universalidad de lo humano y su historicidad y variabilidad local, el modo como la racionalidad se especifica en un contexto concreto, y cómo, tanto su dimensión cognitiva como la evaluativa, varían y exigen observación *in situ*, comparación y reflexión. Centrado en la lengua y la palabra, en su experiencia dialógica, no olvida los matices expresivos de los gestos, el valor del silencio y de la memoria.

Tras estudiar los dos modos, social y cultural, llega Lisón a la interpretación en el capítulo quinto. “El modo cultural nos introduce en un universo marcado por los caminos del espíritu en el que predomina no lo que físicamente es sino lo que es culturalmente, en el universo de las emociones, los valores y los símbolos [...] no podemos saber todo lo que queremos saber porque nos topamos con una persistente obscuridad [...]y pretender decir lo inefable desde nuestra finitud, nos hace depender de la visión intuitiva, espontánea y fugaz, del argumento por analogía [...] todo lo cual hace necesaria, imprescindible, la hermenéutica interpretación. Dilthey lo vio ya hace muchos años y Evans-Pritchard, E. Leach, G. Lienhardt y Lévi-Strauss lo mostraron en acción en sus monografías”, como también lo ha hecho Lisón en las suyas.

En todo ello ha visto Lisón la necesidad de interpretar, esto es, de “ir por detrás y más allá de la superficie y superficialidad de los datos etnográficos recogidos, de los textos [...], de los personajes y fenómenos buscando su estructura interna e indagando su significado y sentido –para los estudiados y para nosotros–, y descifrando las intenciones y deseos mentados e implícitos de los actores; interpretar es dar razón de sus obras y traducir sus representaciones”, “apropiación de una cultura o subcultura o forma cultural por otra”. Hay en todas las culturas una “sabiduría de vida”. “La racionalidad no es pura [...] es imaginativa [...] Todos interpretamos desde una situación humana [...] ante lo desconocido e inesperado, ante la inseguridad y confusión ética, ante el azar y la enfermedad respondemos con y según los dictámenes de nuestra comunidad, deliberando y enjuiciando el problema desde criterios racionales”. “Este amplio modo discursivo [...] no implica abdicar del recurso al tribunal de la razón; nada es independiente de las fuentes de la evidencia. Analizamos qué datos justifican qué, qué hechos garantizan qué [...] pero tenemos en

cuenta además que el fenómeno y el hecho forman un todo inseparable y que cada forma de evidencia distorsiona al imponer categorías simbólicas”. Se trata, pues, de “un modo de conocimiento que se adquiere por la experiencia de vida, por el hecho de haber vivido [...] No toda comprensión ni todo saber humano viene de la demostración. Esta facultad de enjuiciamiento experiencial [...] tiene en cuenta las condiciones y fragilidad de la vida humana y los límites de la razón, proviene de haber vivido en comunidad, en diálogo con el Otro”. Esa es quizá la más larga *demostración*, la que da como prueba, precisamente, *el haber vivido*. Es más, “la *epiekeia* aristotélica sugiere que toda interpretación de lo humano tiene que estar regida por la equidad, por la deliberación prudente, por el buen sentido y la sensatez teniendo en cuenta no solo la letra sino el espíritu del procedimiento”. Se trata de algo “inherente a la *humanitas*”.

En el último capítulo Lisón da un salto final ampliando el arco de su horizonte para abarcar la generalidad del fenómeno humano y situar en la historia española y en la de la ciencia aquel inicio de la reflexión ante la diversidad humana en el que se funda la Antropología. Se trata de un proceso inacabado en la historia colectiva, en medio de la cual seguimos buscando “un cierto orden cognoscible”. Ese esfuerzo pensante, comprensivo y dialogante “tiene que re-evaluar y re-formular para salir al encuentro de sus nuevos problemas”. Esa apertura final de la tradición se acompaña de una *coda* que cierra el capítulo y el libro y que recuerda el parlamento de Shylock, el judío de El mercader de Venecia, de Shakespeare, en el que equiparaba su condición con la de todo ser humano: “¿Si nos hacéis un corte, no sangramos? ¿Si nos hacéis cosquillas, no reímos? ¿Si nos ponéis veneno, no morimos?” (Shakespeare 1993: 127). Esa común humanidad la subraya Lisón reconociendo que “toda cultura se hace las mismas o similares preguntas esenciales [...] todas dan también [...] respuestas a los graves problemas que les preocupan [...] soluciones axiológicas que hacen sentirse seguros a sus miembros y que ofrecen un arco de opciones válidas”.

Tras esa apretada reflexión teórica y metodológica cabría imaginar un cambio en el estilo de las publicaciones del autor, algo así como el paso del etnógrafo avezado al duro trabajo empírico en el campo (sus anécdotas sobre alojamientos y peripecias desde los años sesenta del pasado siglo son abundantes) a la reflexión ensayística de la madurez. Sin embargo Lisón no deja de sorprender al publicar una nueva monografía llena de etnografía personalmente elaborada en su trabajo de campo como *Qué es ser hombre (valores cívicos y valores conflictivos en la Galicia profunda)* en 2010. No es, obviamente, ni la primera ni la única vez que Lisón encara el tema de los valores culturales, pero sí la primera monografía suya que se centra en dicho tema y que lo lleva al título. Desde que en *Belmonte de los Caballeros*

destacara su estudio de la *honra* o desde sus primeras contribuciones al tema del *honor* en colaboración con otros antropólogos del Mediterráneo, su atención al *ethos* cultural ha sido otra de las constantes que han caracterizado su obra.

La cultura no es un mero sistema de símbolos, y si los símbolos significan algo no es solo debido a su relación sistemática en el seno del propio sistema simbólico. Tampoco se trata de un mero sistema categorial cognitivo. Reconocer, apreciar, estimar, evaluar, preferir o rechazar, y todo ello en muy variados grados y matices, son acciones humanas que cualifican toda otra acción. Hasta el hecho mismo de evaluar, de juzgar, es evaluado por los actores, tal como recogemos en las entrevistas de campo. Todo ello llena de significado la acción que observamos constituyendo la cultura. Símbolos y categorías llevan en su misma composición interna esa carga moral que la historia y la interacción usan en su creación. El bien y el mal, su discriminación y diferencias, dan a luz el conocimiento cuando pasamos por la experiencia de degustarlos. Ortega insistía en la precedencia del preferir sobre el saber. En nuestra adaptación biológica está impresa la necesidad de elegir la mejor opción –aunque no siempre acertemos– para poder decidir ante los retos del entorno y entre lo percibido como posible. Es así como la imágenes que van enriqueciendo la memoria personal y colectiva de esa experiencia de éxitos y fracasos electivos guardan lo aprendido como criterio iluminador ante las nuevas situaciones, como guía tentativa ante lo desconocido. Al tratar de los valores, por tanto, no alude la Antropología solamente a una función general evaluadora omnipresente –que lo es– sino que intenta estudiar las figuras concretas, específicas y propias de cada caso cultural. La justicia, la libertad, la igualdad, la solidaridad, la honra, la autonomía, la valentía, el orden, etc. no son solo cualidades ideales estudiables desde la Filosofía, sino figuras aprendidas en esa experiencia histórica de la interacción en contextos sociales específicos, cuyos efectos aprecia el antropólogo en la observación misma, ya que quedan encarnadas en la conducta de la gente. De ahí su variabilidad y de ahí la necesidad de reunir casos y compararlos. Eso es lo que ha hecho Lisón en esta –de momento– última monografía sobre Galicia.

Obviamente, se trata de una monografía que presupone todas las demás. Se puede leer por sí misma pero, claro está, mejora su alcance en gran medida si el lector toma como fondo de su abundante etnografía, la más abundante todavía del conjunto de sus obras anteriores. Muchas de las claves sociales que están en la raíz de las figuras concretas de los valores estudiados por Lisón en *Qué es ser hombre* se hallan en sus previos estudios sobre la institución casal y la estructura de la familia y la vecindad. El propio título sugiere ya una de las cualidades de los valores: su poder creador. Ser hombre no es meramente existir, estar, sino algo sobre cuyo ser cabe

preguntarse, y en cuya respuesta la Antropología Social aprecia una modulación, pues constata modos de ser que dependen de la convivencia y de sus conflictos. No hay error al afirmar el papel creador de los valores sobre el modo de ser hombre y, a su vez, estimar la creación social de los valores, pues el hombre siempre está creándose y lo hace en la historia, en el tiempo y lugar que comparte con los hombres. Nos hacemos los unos a los otros, y nos hacemos con lo que hacemos. Somos hijos de nuestras obras. Creamos los valores con los que nos realizamos aunque no quepa crear valor de un modo arbitrario, dada la trascendencia del bien seguido al crearlo y, obviamente, ni nosotros ni nuestra obra somos algo nítidamente planificado, de resultados previstos, a pesar de tantos esfuerzos. Esa fábrica a ciegas de la historia la constatamos continuamente en los cambios que realmente configuran cada época y que nunca llegan a vislumbrar ni la Política, ni la Historia, ni la Economía, ni la Sociología, ni la Antropología. No vimos llegar el empuje del Este derribando el Muro, ni la obscuridad suicida del nuevo siglo contra torres y trenes, ni las largas raíces desreguladoras e inmorales de la Crisis, ni el hambre de sensatez y dignidad del norte de África, ni el daño climático que lentamente infligimos a la Tierra. Solo queríamos vivir mejor. También Ortega advertía del carácter oculto y lento de los problemas verdaderos. Así es el tan esquivo material con el que hemos de trabajar en las ciencias sociales. Eso mismo las hace tan atractivas y redobla la exigencia de rigor, de atención a la pequeña escala del hecho y a la grande del fenómeno y de la época.

Entre ambas escalas se mueve el texto de Lisón cuando concluye en su última página que “no basta con aportar riqueza etnográfica ni organizar sincréticamente el material. Es imperioso intentar descubrir la dirección y el sentido en el laberinto –que no son independientes de reflexión– y completar el cuadro cultural desde el presente y finalizar antropológicamente el perfil estimativo de un pueblo [...] la interpretación no termina nunca [...] La Antropología no es sólo o una mera disciplina cognitiva de la mente sino un saber, el saber del espíritu que puede atisbar en qué dirección se mueve el espíritu de un pueblo”. El fondo tradicional del espíritu gallego lo aborda el autor desde la óptica de los valores que tipifican a la persona buena, a la persona legal, a la mala, y lo hace en distintos capítulos, matizando grados, versiones locales, casos masculinos y femeninos, viendo el modo como se jerarquizan las calificaciones de la moralidad, las razones que avalan cada juicio y distinción, según circunstancias y excepciones. De nuevo, coherentemente con la metodología que ha seguido en sus obras, Lisón muestra el fundamento etnográfico de su descripción usando siempre las palabras registradas por él personalmente en sus entrevistas de campo, con toda la riqueza de matices verbales de las distintas zonas y lugares gallegos visitados. Lisón no da un paso sin un ejemplo –sin muchos, en realidad– porque los propios

informantes es así como le exponen sus criterios, expresándole casos reales. De ese modo, la traslación del contexto al texto es contundente, como si el lector se moviese con el autor entre los mismos informantes. Pero eso no significa que el resultado antropológico sea tan contundente como una conclusión lógica, definitiva y perfecta. Nada más lejos del estilo teórico de Lisón. Su misma proximidad con el contexto le lleva a matizar la relatividad de toda conclusión, la ambigüedad de lo inferido, la imposibilidad de encerrar el conocimiento obtenido en el molde estrecho y simple de definiciones contundentes. Son los actores e informantes quienes no cierran sus juicios en definiciones porque la propia cultura usa como estrategia creadora una sabia apertura a la variabilidad de los casos, a la circunstancialidad de la condición humana. En el diálogo con los informantes, Lisón ve cómo la formulación conflictiva de los juicios “sugiere que no hay, o no ven, una coherencia interna en el esquema moral, que la complejidad de la vida humana, hasta en un pequeño lugar aislado, no tolera una cruda simplificación ética; que no hay, o no ven, una verdad total aldeana, objetiva y pública, para todos, ni un solo valor primordial, imperante e indiscutible [...] en realidad, el conflicto entre algunos valores es intrínseco a la común condición humana”³ y, como ellos mismos le confiesan, “hay que convivir”.

La abundante presencia de voz y palabras de los actores no es fruto de una mera retirada del autor. Lisón recoge toda la variedad de formulaciones para analizarlas y desvelar las implicaciones mutuas, la sutil jerarquización en su aplicación a los casos concretos, o cómo la categorización moral de ciertas figuras remite a un arco referencial que encadena el conjunto de la cultura y la estructuración social de la conducta. Centrado en las lexias de los actores, en sus expresiones y en el “vocabulario de la conciencia moral”⁴, sus pasos interpretativos van sobre seguro, aunque esto implique atar la propia interpretación a cuanto consta explícitamente en lo verbalizado por los informantes, a aquello que son capaces de formular. Es así, no obstante, como queda clara la vigencia del principio de solidaridad vecinal como una estrategia de supervivencia, como un recurso social indispensable en tales contextos aunque no lo formulen con las palabras propias de una ciencia social. Si “no hay un solo modo de ver, creer o hacer [...] al tratar] de la valoración verbal en la que, una vez más, reaparece el arte de la distinción”⁵, no es porque no existan tales principios. Como señala el autor, “¿relativismo moral? En absoluto; sí relativismo cultural en el sentido de que la aplicación de ciertos principios generales requiere, en determinadas áreas, flexibilidad en la aplicación”⁶. De ahí lo que Lisón interpreta y califica como

3 Lisón Tolosana, C. 2010: *Qué es ser hombre*. Madrid, Akal, p. 32.

4 *Ibid.* p. 54.

5 *Ibid.* p. 75.

6 *Ibid.* p. 95.

“*para* o *paraísmo* que reparte moralidad *en* y *según* viene regido por un módulo lugareño que dicta qué debemos, cuándo y cómo, aquí y ahora con miembros de nuestra familia nuclear y extensa, al vecino y al parroquiano sin olvidar la responsabilidad que uno tiene consigo mismo. El módulo no prescribe los rasgos, disposiciones y emociones que debe tener una persona virtuosa”⁷ –no es esa la labor de los informantes– “al contrario, se refiere a experiencias concretas, cosas reales y vidas en acción [...] el *paraísmo* es como un *genre* o campo que determina a qué dimensión evaluativa pertenece una acción, es decir que especifica cuál es el *situs* concreto en que se ubica y cómo se define su forma de bondad o maldad [...] esto es, que hay maneras variadas de ser bueno y que la *boa* persona es más bien incapaz de serlo de todas [las] posibles maneras, porque éstas son diferentes. [...] Situacionismo moral en realidad”⁸. Y, tras estudiar la fluidez de la moralidad y su circunstancialidad, retoma Lisón en un cuadro mayor su interpretación del universo moral en la Galicia profunda en las páginas 102 y 103.

En la segunda parte sigue ahondando el autor en el estudio del lenguaje moral, de aquellas constelaciones verbales que canalizan las experiencias morales. Primero atiende a las lexias morales débiles, para pasar en el siguiente capítulo a las lexias morales medias y fuertes, reuniendo en un cuadro su esbozo general de núcleos semánticos, implicaciones y ecos. De nuevo es la riqueza etnográfica el punto fuerte del trabajo de Lisón. También reaparece, como en el resto de su obra, aquella nota de fondo que la recorre: el mal hace su aparición detrás de un sinfín de miedos y desconfianzas que, casi más que la ausente amistad, liga a los vecinos en la etnografía lisoniana. Hasta la *boa persona* aparece en su texto categorizada desde el interés entre vecinos. También los valores, sin duda, se estudian desde una determinada *relación de valor* weberiana. Esa posición humana desde la cual el antropólogo se vuelve sensible al problema de estudio le permite a Lisón detectar una innegable gravedad humana en la ruralía gallega. El resultado es una rica meditación sobre la dependencia social recíproca, sobre la confianza y la naturalidad, sobre las tensiones entre la solidaridad y el *querer mal*, entre la ayuda y la envidia, entre la formalidad del rito público y el secreto de la venganza.

Ser valiente o ser un nadie, ser un hombre y serlo en el mar o en la montaña, no es algo simple sino enormemente complejo. El caso –más bien la infinidad de casos gallegos– en manos del hacer intelectual de Lisón supone un ejemplo perfecto de lo que el estudio de los diálogos en el campo, en el encuentro entre los actores y el observador, entre dos estancias culturales diferentes, puede aportar para penetrar en la

7 Ibid. p. 94.

8 Ibid.

construcción cultural de nuestro propio ser en cualquier situación histórica y cultural. La Antropología de Lisón no solo aporta conocimiento académico sino medios para la comprensión recíproca, para la convivencia, para que la vida pueda ser humana y lo sea siendo colectiva, esto es, sin que esa convivencia oprima la autonomía del sujeto y sin que el sujeto descuide su interdependencia. Se trata de una lección aprendida en la experiencia de campo, tras mucha y variada observación, lejos de idealismos teóricos y de proyecciones etnocéntricas, asumida intelectualmente por la fuerza de las cosas que imponen su objetividad en la etnografía.

BIBLIOGRAFIA citada.

Davis, J. 1977: *People of the Mediterranean. An essay in comparative social anthropology.* London, Routledge and Kegan Paul.

Lisón Tolosana, C. 1966: *Belmonte de los Caballeros.* Oxford U.Press.

Lisón Tolosana, C. 1971: *Antropología Social en España.* Madrid, Siglo XXI.

Lisón Tolosana, C. 1979: *Antropología Cultural de Galicia.* Madrid, Akal.

Lisón Tolosana, C. 1990: *La España Mental I y II.* Madrid, Akal.

Lisón Tolosana, C. 2005: *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592.* Madrid, Akal.

Lisón Tolosana, C. 2010: *Antropología integral. Ensayos teóricos.* Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces.

Lisón Tolosana, C. 2010: *Qué es ser hombre (valores cívicos y valores conflictivos en la Galicia profunda).* Madrid, Akal.

Ortega y Gasset, J. 1993 (1940): *Ideas y creencias.* Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial.

Shakespeare, W. 1993: *El mercader de Venecia.* Barcelona, Anagrama.