

CIEN AÑOS DE OLVIDO

FUNDAMENTOS PARA UNA ANTROPOLOGÍA DEL ARTE

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Ricardo Sanmartín Arce*

Hace ya mucho tiempo que la comunidad científica discute el estatuto epistemológico de la Antropología Cultural¹. Al preguntarnos de nuevo sobre la naturaleza de nuestra disciplina, parece que no tengamos claro el objeto de nuestro esfuerzo profesional, ni el método con el que trabajamos. No es peculiar de nuestra disciplina esta discusión tan básica, tan inicial, tan inquietante. También los juristas se preguntan todavía qué es el Derecho, en qué se distingue de la moral², si hay o no principios universales que formen parte de un posible derecho natural y que operen como guía del derecho positivo. También en los campos del arte hace muchos años que los especialistas se preguntan qué es el arte³ o si, más bien, no será que el arte ha muerto. Es más, el propio Heidegger se propuso repensar la Filosofía preguntándose por el fin de la metafísica y acusando hondamente el olvido del ser⁴. Hasta la Física cuántica ha revisado todas nuestras categorías para entender de otra forma las dimensiones de la realidad⁵. ¿Deberíamos concluir como antaño lo hacía F. Sánchez “que nada se sabe”? ¿O nos hacemos más sabios porque vemos que cada vez sabemos menos? ¿No será esto otro lugar común en el que caemos deprimidos ante los retos del conocimiento?

La verdad es que no vemos a nuestro alrededor dudas similares en los demás seres vivos. Ahí siguen las semillas, desplegando como hace miles de años su destino genético, y a los científicos hurgando en los restos arqueoló-

* Sesión del día 18 de noviembre de 2014.

¹ Lisón Tolossana, C. 2012: *Teoría etnográfica de Galicia*. Madrid, Akal.

² Dworkin, R. 2011: *Justice for Hedgebogs*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

³ Danto, A. C. 2013: *What art is?* Yale University Press.

⁴ Heidegger, M. 2013 (1947): *Carta sobre el Humanismo*. Madrid, Alianza.

⁵ Peña, L. de la, 2006: *Introducción a la mecánica cuántica* (3 edición). México DF: Fondo de Cultura Económica.

gicos las huellas de la alimentación que dan constancia de la pervivencia de las leyes naturales. Hoy como ayer, los animales tensan sus orejas y huyen rápidamente ante el chasquido que producen nuestras pisadas en el bosque. No dudan ni se preguntan sobre su propio conocimiento del sonido, de los olores o de la luz. No solo por eso, pero así creyó Descartes que nuestro dudoso pensar nos caracteriza como humanos, aunque compartamos con nuestros hermanos del bosque el deseo de salvar el pellejo, de perdurar. ¿O se trata más bien de ese deseo diferencial —a lo Unamuno— de vivir más allá de la muerte? No nos extraña, pues, las dudas sobre nuestra ciencia. En todo caso ese dudar nos humaniza. Pero ¿tenemos razón al revisar de nuevo el quehacer científico de la Antropología Cultural? ¿Por qué lo repensamos una y otra vez? No es que haya cambiado, de pronto, nuestra genética, aunque sí lo haya hecho nuestro conocimiento de ella. Como las semillas o los animales, seguimos en la naturaleza, con achaques, aunque mejore mucho nuestra esperanza de vida.

Nos volvemos a plantear el estatuto de nuestra ciencia porque se han producido profundos cambios culturales que afectan tanto a nuestra esperanza de vida, como a la vitalidad de nuestra esperanza, a la esperanza en la vida, en esta vida tan cambiada que llevamos desde que los viejos sabios fundadores soñaron a finales del siglo XIX con una ciencia social que, a mediados del siglo XX, Evans-Pritchard quiso repensar como una de las artes y recuperar la dimensión histórica de la Antropología Social⁶. Es más, siendo irreal negar nuestra complicidad ecológica con esa naturaleza en la que seguimos estando, hay otros procesos que también siguen abiertos y en marcha, y que nos definen como humanos por nuestro singular inacabamiento, por tener que seguir haciéndonos en pos de un sentido, buscando un significado a la existencia. De la *evolución* a la *función*, y de ella y la *estructura* al *significado*, nuestra disciplina se ha visto en la necesidad de hacer frente a los cambios sociales que la retaban. Ahora que se cumplen 100 años de la Gran Guerra, no solo recordamos el dolor de tanta destrucción, sino también todo cuanto ha cambiado desde entonces. Como decía ya en 1894 La Verbena de la Paloma, “hoy las ciencias adelantan que es una barbaridad” y, más de cien años después, siguen adelantando otra barbaridad. Siendo ya tantas las *barbaridades*, la gente piensa que olvidamos lo civilizado que nos humanizaba. Y esto sí que es un lugar común. Pero por ser tan común, por ser una queja ante los cambios expresada por tanta gente que añora un modelo imaginado de estabilidad, adquiere cierta relevancia a la que debemos atender. Debíamos, de algún modo, etnografiar el contenido de ese sueño de estabilidad tan añorada.

Hoy vuelven a sonar, en este triste aniversario de 1914, canciones que nacieron fuera de la guerra, pero que acabaron sosteniendo el ánimo de los sol-

⁶ Evans-Pritchard, E.E. 1973 (1950): *Antropología Social*. Buenos Aires, Nueva Visión, p. 137; Evans-Pritchard, E.E. 1978 (1962): *Ensayos en Antropología Social*, Madrid, Siglo XXI.

dados en medio del abismo del sinsentido. *It's a long way to Tipperary* (1912, Jack Judge y Harry Williams) o *Quand Madelon* (1913, Louis Bousquet y Camille Robert) son canciones que cuando escuchamos sus antiguas grabaciones todavía mueven el ánimo, aunque en aquellas fechas ni nuestros padres habían nacido. Lo mismo sucede con las que se difundieron en la Segunda Guerra Mundial. Sobre un poema de Hans Leip de 1915, compone Norbert Schultze, en 1937, *Lili Marleen* que, traducida, se populariza en ambos bandos enemigos.



Quizá nos resulte más fácil comprender el canto de *Stille Natch* (Noche de Paz) en alemán e inglés en la tregua de Navidad de 1914, en el frente, por compartir unos y otros una misma fe, y cuyo canto sigue emocionando en el presente a creyentes y no creyentes al traer a la memoria, con el ciclo ritual, un cúmulo de imágenes de honda significación más allá de guerras e iglesias. No son, obviamente, las canciones lo único que mueve el interior humano en esa dirección. Stanley Kubrick cerró con gran habilidad su reconocida película *Senderos de gloria*, en 1957, poniendo a cantar a una joven prisionera alemana ante el ejército francés una vieja canción de 1825, *Der Treue Husar*. Su interpretación acalla lentamente el escarnio del batallón y logra que los soldados franceses coreen, vencidos por la emoción y alguna lágrima, la canción de sus enemigos y prisioneros, justo antes de reemprender su marcha al frente contra ellos. Y ¿quién no ha escuchado con placer, de un bando o de otro, años después incluso de la guerra, *Katyusha*? Una canción rusa de la Segunda Guerra Mundial que también cantaba la División Azul, e incluso los italianos, cada cual en su lengua. Los ejemplos abundan con las canciones falangistas y republicanas de nuestra Guerra Civil⁷. Y, en el país vecino, en 1964, José Alfonso compuso una canción tras apreciar la solidaridad en una cooperativa que, oída por unos militares, la eligieron como señal de inicio de la Revolución de los Claveles contra la dictadura de Salazar. Todavía hoy emociona oír *Grândola Vila Morena*. Es más, en 1968 Lluís Llach compuso *L'estaca*, que no solo se cantaba en catalán (contra el franquismo), sino que fue himno del sindicato polaco *Solidaridad* (ante el comunismo) y se ha cantado recientemente, en 2011, como *Dima, dima*, en la revolución de los Jazmines en Túnez. Ejemplos todos ellos de la ubicua presencia de imágenes, principios, ideas y emociones entre amigos y enemigos; difusión cultural, traducción y laxa transfiguración de símbolos y significados culturales con los que unos y otros intentan conservar y reconocer una cierta humanidad.

El siglo XX que arrancó con tan estimulantes cambios en las ciencias, en la Filosofía y en el arte, pronto trenzó el dolor con la esperanza y, tras la Segunda Guerra Mundial, no cesó de salpicar con avances y violencia la época. Pensadores y escritores han insistido en la honda transformación que sufren Europa y Occidente a partir de 1914, como si entonces terminase algo que solo al perderlo se percibió su importancia. K. Kraus lo dijo con más rotundidad: “La Primera Guerra Mundial significó mucho más que una hecatombe demográfica, política y social. Marcó *die letzten Tage der Menschheit* (los últimos días de la humanidad), la irreparable extinción de todo lo que había de humano en la civilización occidental”⁸. Muchos creadores y filósofos lo vislumbraron antes

⁷ En los años cincuenta del siglo XX todavía se escuchaba tocar y cantar a antiguos voluntarios del ejército republicano algunas conocidas canciones falangistas de la época de la Guerra Civil, y no faltan procesiones en la Galicia de rural de 2013 con la imagen de un santo en torno a una ermita, acompañadas por la banda de música que entona “A las barricadas”, si bien lo hace con ese inconfundible ritmo tradicional de las procesiones católicas.

<http://www.elviejotopo.com/web/otrostextos.php>

⁸ Citado por Steiner, G. 2001: *Gramáticas de la creación*. Madrid, Siruela, p. 274.

incluso de que tomara un cuerpo reconocible. El lento advenimiento de la modernidad no fue algo a lo que cupiese oponerse, nada que debiéramos combatir afirmando defensivamente una regresión conservadora, sino fuerza vital en el desarrollo de la historia a la que cabría aplicar las ideas de Ortega cuando afirmaba que “lo que va a ser mañana la sólida realidad fue primero anticipación del deseo; de un deseo, entiéndase bien, que no está en nuestro arbitrio tener o no tener. Actúa, por lo visto, en la historia una fantasía *necesaria* que imagina el porvenir del hombre, lo dibuja como proyecto de ser, como vital programa. La realidad no es sino la ejecución, más o menos torpe, de ese argumento”⁹. Así pues, antes incluso que la Gran Guerra, los *Desastres y Monstruos* de Goya (1810-1828) las palabras del loco de *La Goya Ciencia* de Nietzsche (1882), o la incapacidad de proferir palabra de Lord Chandos porque, como dice Hofmannsthal, “todo se me deshacía en partes, las partes otra vez en partes, y nada se dejaba ya abarcar con un concepto”¹⁰, son anticipaciones de ese gran cambio o pérdida hacia el que parecía encaminarse la fantasía de artistas y pensadores, pues con frecuencia ha sido interpretado en términos negativos. Una vez acontecido, Claudio Magris veía aquel fin de siglo como “fin de toda una civilización, no sólo austríaca sino europea, era la indefectibilidad de la despedida: de un orden de valores, de una totalidad unitaria [...] de un sentido inmanente a los fragmentos [...] El futuro que aquella cultura anunciaba [...] era nuestro exilio, nuestro invierno, nuestra condición de hombres que dudan de tener un futuro”¹¹. Entonces, quizá como hoy, “la crisis que hacía desmoronarse toda certeza, verdad y autenticidad, agudizaba el sentimiento del valor de éstas, abría los ojos ante el significado de lo que se estaba perdiendo”¹². Y lo que hoy se percibe es “la naturaleza fragmentada de la subjetividad en un mundo en el que prima un cómico juego de costumbres sociales vacías que no pueden generar convicción alguna”¹³.

Sin duda, lo único que se ganó con aquellas guerras fue que se terminasen, aunque no acabase con su fin toda guerra. Con todo, la tregua de Navidad de 1914, el canto de las canciones enemigas, su difusión y emociones, aun sin ser su calidad comparable a ninguna gran obra musical, nos inquieta con fuerza y reclama el atrevimiento de una esperanza, pues, junto a todo el arte del siglo XX, ponen entre paréntesis la cualidad inevitable de un futuro violento. Ortega no nos da una teoría explicativa de por qué esa *fantasía* se convierte en algo *necesario* y nace inevitablemente su deseo como proyecto de ser. Su percepción parece coincidente con la de C.G. Jung¹⁴ cuando veía que “el

⁹ Ortega y Gasset, J. 1981: *El tema de nuestro tiempo*. Madrid, *Revista de Occidente* en Alianza Editorial, p. 48.

¹⁰ Hofmannsthal, Hugo von, 2008 (1902): *Carta de Lord Chandos*, seguida de *La hurrumbria de los signos* de Claudio Magris. Madrid, Alianza, p. 19.

¹¹ *Ibid.* p. 38.

¹² *Ibid.* p. 42.

¹³ Critchley, S. 2014: *Tragedia y Modernidad*. Madrid, Trotta, p. 49.

¹⁴ Jung, que retrotraía el cambio a la Revolución Francesa de 1789, ya tuvo visiones y sueños en 1913-14 premonitores de la I Gran Guerra. Véase su autobiografía *Recuerdos, sueños y pensamientos* de 1961.

cambio espiritual de la humanidad se produce casi sin que se note al lento paso de los milenios y no es posible acelerarlo ni detenerlo mediante ningún proceso de reflexión racional, por no hablar ya de conseguirlo en el curso de una generación [...Se aprecia en la] disposición de ánimo correspondiente al ocaso y a la renovación del mundo característicos de nuestro tiempo. Este estado de ánimo se deja notar en todas partes política, social y filosóficamente. [...] Esta demanda de nuestra época, que verdaderamente no hemos elegido de manera consciente, constituye la expresión del hombre interior e inconsciente en transformación. Las generaciones venideras deberán tener en cuenta este cambio preñado de consecuencias si la humanidad quiere salvarse de la destrucción que la amenaza debido al poder de la técnica y de la ciencia”¹⁵.

Calificando como trágica esa creación a ciegas de la historia, matiza Simon Critchley en nuestros días que eso “no quiere decir que estemos condenados a un destino inalterable dominado por los regímenes políticos en los que vivimos. Más bien, conspiramos con ese destino y actuamos —al parecer sin saberlo [como Marx ya dijo]— de tal manera que acabamos provocando el destino”¹⁶. Pero el problema está en que mientras los autores citados, desde Goya a Ortega y Jung, o los soldados que cantaban las canciones de sus enemigos, parecían saber qué era aquello que se transformaba o que se debía salvar en la humanidad —esto es, qué fuere lo que hace humanos a los hombres— ahora parece que se haya olvidado.

De esta época tan marcada por crisis y posguerras, cabe decir lo que comenta Jung sobre el Ulises de Joyce de 1922, que “*el desasimio de la consciencia* es el objetivo que trasluce tras la cortina de humo de este libro. Ése es seguramente el secreto de la nueva consciencia del mundo [...] esta despersonalización de la personalidad [...] un mundo poblado de nadas [, de personajes que...] son ellos mismos en todos los sentidos y, sin embargo, no tienen yo, ningún centro agudamente consciente”¹⁷. “Solo los modernos han logrado crear el arte del lado oscuro, o el lado oscuro del arte, es decir, ese arte que ya no trata [...] de agradar, sino que dice por fin en alta voz qué es eso [...] que condujo al derrumbamiento de los viejos ideales. [...] Ahora] tenemos que vérnoslas [...] con una reorientación prácticamente universal del hombre moderno”¹⁸. Años después, veía Hanna Arendt como la *necesidad* del futuro, que algunos sienten, se mostraba oculta en su presente a través de lo que llamó *banalidad del mal*. Lo que también llamó “matanzas administrativas” son fruto de que “tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos

¹⁵ Jung, C. G. (1957): “Presente y futuro”, en *Civilización en transición*, vol. 10 de la Obra Completa, Madrid, Trotta, pp. 284-286.

¹⁶ Op. cit. p. 38.

¹⁷ Jung, C. G. 1999 (1932): “Ulises. Un monólogo”, en *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*, vol. 15 de la Obra Completa, Madrid, Trotta, pp. 113-114.

¹⁸ Ibid. pp. 108-109.

los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana [...] Tiene gran importancia el hecho de que sea esencial en todo gobierno totalitario, y quizá propio de la naturaleza de toda burocracia, transformar a los hombres en funcionarios y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa, y, en consecuencia deshumanizarles¹⁹. Aun hoy la banalidad del consumo y despilfarro de recursos causa daños y deshumaniza. Es más, en el crecimiento de la desigualdad²⁰ que la crisis de esta década del siglo está generando, o en la inmensa burocracia y lentitud con la que se logra que los derechos sean humanos en nuestras complejas organizaciones, sentimos también la deshumanización de nuestro costoso proceso humanizador.

No sé si el hombre moderno ya no es *humano*, pues también cabe recordar que todo lo realizado por el hombre —ya sea arte, crímenes o burocracia— al fin y al cabo, él lo ha hecho. Con todo, cuando tantos se refieren a lo *humano* y dan por sobreentendido algo bueno que se perdió en el dolor de la peripecia histórica convendría desvelarlo. Ahora ya no se oyen himnos que animen en su unidad a ningún cuerpo de ejército. No hay canciones de guerra, sino tierra quemada, polvo gris tras el derrumbe de torres y trenes. El furor y la violencia han pasado de los antiguos héroes a las canciones populares. Las guerras las vemos por televisión y nadie canta las canciones de su enemigo. No parece haber ya símbolos tan compartidos. En las guerras de los años sesenta sonaban, en todo caso, canciones protesta o pacifistas (Joan Baez, Bob Dylan...) Hoy, el camuflaje llega al deshonor de ocultar la propia identificación. En medio de la enemistad, nadie quiere figurar como enemigo, aunque la amistad cueste tan cara como la guerra. Ya solo los pobres pelean cuerpo a cuerpo. ¿Acaso nos ocurre como al viejo informante de Ruth Benedict y también nuestra taza se ha roto, ya no recoge el sentido y al beber no nos sacia la vida?²¹. ¿Solo cabe oscilar como Hamlet “entre un nihilismo resignado y un escepticismo afirmativo”?²² ¿Qué es, pues, lo *humano*? ¿Son solo los viejos valores? ¿Qué nos queda tras tanto cambio? Bien visto, quizá cambiar sea una de las cualidades más humana y más valiente que tenemos ante la inercia y el miedo a lo nuevo... aunque al observar la queja o la nostalgia detectamos, más allá de la plasticidad humana como logro evolutivo, una querencia o preferencia: que lo nuevo mantenga, al menos, un aire de familia con lo viejo; que no se corte el hilo humano de la vida; que el progreso innove sin dejar de entender la tradición con el fin de acertar al traducirla; que lo que se conserve no sea simplemente el pasado, un patrimonio de mármol, sino ese lazo vivo con la circuns-

¹⁹ Arendt, H. 2003: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, pp. 171-172.

²⁰ Desigualdad y crisis que tanto Alfonso Novales como Paul Krugman han subrayado repetidas veces. Véase, también, Thomas Piketty (2014): *El capital en el siglo XXI*. Harvard U. Press.

²¹ Benedict, R. 1971 (1934): *El hombre y la cultura*. Barcelona, Editorial Sudamericana, p. 34. El viejo jefe indio Cavador expresaba su añoranza de los tiempos en los que la sobriedad llenaba aun la taza —hoy rota— que Dios había dado para que cada pueblo saciase su sed de sentido y bebiese de la vida.

²² Critchley, S. op. cit. p. 50.

tancia que hizo de la cultura una respuesta eficiente y pertinente, pues hoy nada parece suficientemente eficaz en este mundo insatisfecho en el que hemos acabado viviendo.

Cuando se emplea el término *humano* para referirse a la humanidad no se está siendo meramente redundante, sino que se quiere matizar la naturaleza que compartimos con aquellas cualidades que la hacen peculiar, merecedora de un estudio específico. Para resolver un problema no sirve cualquier cosa, el utensilio o la herramienta se han de ajustar a lo que se aplica. También nuestra atención se ha de centrar y orientar en la dirección correcta, no sea que queriendo entender algo sea otra cosa lo que enfoquemos. Ya decía Gadamer que “toda interpretación correcta [...] se fijará 'en las cosas mismas' [...] El regirse por la cosa misma no es una decisión 'valiente' tomada de una vez por todas, sino 'la tarea primera, permanente y última'. Porque es preciso fijar la mirada en la cosa frente a cualquier desviación que acecha siempre al intérprete desde su propia posición”²³. Por eso es importante precisar la especificidad humana de la cultura en la discusión del método. Y, si con esa finalidad, atendemos al término humano como adjetivo para inferir de dicho uso su significado, veremos que frecuentemente se asocia lo *humano* con la fragilidad de la persona, con la práctica de la identificación empática con el otro y la compasión. La tregua de Navidad de 1914, o corear la canción del enemigo frente al cual se iba a luchar al terminar su canto, fueron hechos muy humanos. Humano es romperse, caer y levantarse con la ayuda de una mano tendida. Humano es el respeto ante la confesión de la fragilidad ajena. Humano es el perdón. Y aunque también la crueldad y el horror son fruto de acciones de los hombres, suelen estas calificarse de *inhumanas*, precisamente por el cierre de su autor a la alteridad de sus víctimas, por encarnar un horizonte de tan corto alcance que solo abarca el egoísmo del propio interés en breve plazo, errando la lectura de ese perímetro global que ecológica e inevitablemente compartimos en la Tierra. Rechazar la solidaridad es de idiotas. Inhumana es también la moderna autoexigencia exhaustiva que nos convierte en meros sujetos del rendimiento, en autoexplotados en esta sociedad del cansancio²⁴ y de la prisa, en la que hemos perdido la calma y la lentitud del presente para percibir la alteridad de la vida. Inhumano resulta este sentirnos compelidos al éxito o al fracaso, como si no cupiese salir de tan exigente y orgullosa alternativa, como si ya no fuese posible el simple vivir... Pero ¿podemos caracterizar así *lo humano* desde la Antropología o es esta solo una manera nuestra de verlo?

Ruth Benedict, que subrayó tan distintos tipos culturales: apolíneos y dionisiacos o fáusticos, americanos y japoneses, reconocía a todos ellos como humanos, con toda la variedad que puede dar la historia, y en cada caso veía

²³ Gadamer, H.G. 1992: *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, p. 65.

²⁴ Véase Byung-Chul Han, 2012: *La sociedad del cansancio*. Barcelona, Herder.

ella un puñado de *propósitos característicos* operando en el centro de la cultura a modo de imagen o guía por la cual se armonizaban los distintos campos de la acción social en una unidad relativamente integrada. Así, *lo humano* sería personal y social a la vez, no errático o casual, sino cultural, esto es, un todo relativamente unido bajo un estilo que, aun en sus cambios, logra armonizarse gracias a la guía de dichos propósitos en medio de ese fantástico y necesario fluir a ciegas de la historia.

Heidegger, por su parte, da un paso atrás y, al preguntarse por lo que es específico del hombre, entiende *lo humano* desde el “sencillo hecho esencial de que el hombre solo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser [...] A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo ex-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio”²⁵. “Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar por el ser [...] Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser”²⁶. Claro que esta es la mirada de un filósofo occidental; una mirada que pretende proponer una caracterización de *lo humano* con independencia del modo cultural e histórico según el cual se nombre esa referencia al claro del ser, o se sienta tan honda y sencilla interpelación. Bajo cualquiera de esas formas histórico-culturales de estar en el claro del ser, concebir el ser y dejarse interpelar por él, “el hombre soporta el ser-aquí en la medida en que toma a su 'cuidado' el aquí en cuanto claro del ser”²⁷. Por eso caracteriza Heidegger al hombre como pastor del ser: “lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser”²⁸. Y si “en el cuidado se manifiesta una determinada expectación, es decir, un determinado comportamiento hacia el *futuro*”²⁹, el hombre tendrá que escuchar la vocación que irrumpe en su arrojamiento en el mundo y responder a la interpelación realizándose al hacer la historia, anticipándose a su poder ser, sin que importe tanto si su respuesta es apolínea o dionisiaca. No hacerlo, no escuchar la interpelación del ser para ser su pastor, cierra y oscurece el espacio más próximo al hombre. “Tal vez —concluye Heidegger— lo característico de esta era mundial sea precisamente que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo. Tal vez sea éste el único mal”³⁰. Frente al “ámbito del homo animalis de la metafísica [...] en el que toman su raíz la ceguera y la arbitrariedad de [...] biologismo [...] pensar la verdad del ser significa también pensar la humanitas del homo humanus. Lo que hay que hacer es poner la humanitas al servicio de la verdad del ser”³¹.

²⁵ Heidegger, M. 2013 (1947): *Carta sobre el Humanismo*. Madrid, Alianza, pp. 31-32.

²⁶ *Ibid.* p. 24.

²⁷ *Ibid.* p. 37.

²⁸ Heidegger, 2013: *Op. cit.* p. 43.

²⁹ Heidegger, M. 2009 (1925): *Tiempo e historia*. Madrid, Trotta, p. 85.

³⁰ Heidegger, M. 2013, *op. cit.* p. 75. El traductor sugiere “salvo” como traducción de *das Heil*, en el sentido de íntegro, incólume, sano y salvo, con un sentido en el que resuena sagrado, salvación o redención.

³¹ *Ibid.* p. 76.

Con todo, siendo fiel a la dimensión histórica, dinámica e inacabada de los modos sociales —culturales— de ser, la Antropología no puede dejar de atender a las formas históricas de entender y categorizar la pregunta del ser, de dejarse —o no— interpelar por él; del modo como sobrelleva —o no— tan radical estancia y claridad; si cuida —o no— y cómo, esa verdad, tenga —o no— una clara conciencia de todo ello. Pero si en nuestra observación, durante la convivencia propia del trabajo de campo intensivo, y en el diálogo con los actores e informantes, proyectamos nuestra atención hacia ese tan básico y hondo horizonte que singulariza lo humano —según Heidegger— el enfoque tendrá consecuencias metodológicas. Por eso no es banal cuestionar, una vez más, la naturaleza y enfoque de nuestra disciplina. Tanto en relación al método, como al precisar el objeto, no podemos dejar de lado las reflexiones sobre el humanismo, pues al observador y a los actores se les plantea el reto de la verdad del ser. Heidegger considera que al no pensar la verdad del ser se “pasa por alto que existe un pensar que es más riguroso que el conceptual”³². “En la actual precariedad del mundo —termina Heidegger— es necesaria menos filosofía, pero una atención mucho mayor al pensar [...] El pensar futuro ya no es filosofía, porque piensa de modo más originario que la metafísica”³³.

Parece aquí Heidegger rescatar el valor vital de la tragedia frente al deseo de claridad de la filosofía. Recordando a Esquilo, señala Critchley que “no puede haber verdad sin sufrimiento [...] no existe la verdad sin la experiencia del sufrimiento”³⁴. Quizá la gran virtud del teatro trágico fue crear la figura del espectador, el lugar nuevo de un observador que, a salvo de lo que sufre, goza de esa descripción de la vida, de su dilemática y ambigua condición, gracias a la distancia del arte, de la ficción. Ese goce trágico, teatral, que el arte hereda y pervive en nuestros días, nace de una forma de contemplar que no dista tanto del pensar que Heidegger reclama como más riguroso que el conceptual. Sin duda lo es el pensar de los poetas, por su atenuamiento radical a lo que se presenta ante ellos y sin cuya exactitud no habría poesía. Quizá esta razón poética o trágica ayude a precisar el humanismo de la Antropología. El modesto empirismo, casi artesanal, de la Etnografía y la lenta meditación en la inmersión en el campo que desarrolla la Antropología, ponen en operación esas formas de pensar que parecían propias del arte, no solo por esa manera tan receptiva, tan contemplativa y radical de atender a los significados ajenos, sino también porque ese modo de atender presta su atención al punto en el que el significado tiene origen, a su gestación presente y desarrollo, al proceso de su vida, a los significados culturales mientras están naciendo, en vivo, en directo, en su propio medio, como lo está el poeta, testigo en medio del paisaje, para dar cuenta de lo acontecido; o como le pide Heidegger al filósofo que acalle su propio discurso y se deje interpelar por el ser hasta que, en esa escucha, la verdad se desvele.

³² Ibid. p. 83.

³³ Ibid. pp. 94-95.

³⁴ op. cit. p. 57.

Claro que eso no es ingenuidad etnográfica. Pensar así no es creer que los datos hablen por sí mismos. Hay que hacerles hablar, y esa forma de entranar los problemas para poder luego desentranarlos es, sin duda, una forma extrema de interrogarlos. Se trata de hacer un uso crítico de la interpelación que siente el observador cuando la oscuridad de lo observado hiere nuestras expectativas —llámense estas hipótesis o mero etnocentrismo— cuando nuestro horizonte choca con el ajeno y comienza ese sufrimiento metodológico sin cuya experiencia no existe la verdad. La transformación del sufrimiento generado en el desgarrar de la unidad del mundo y de la vida —por las varias verdades unidas, que en su trágica oposición la descomponen— la *kátharsis* purificadora que renueva la luz del conocimiento, lo convierte en energía que mueve la razón hacia el origen del problema, y ese no es un mal principio. Solo si nos movemos comprenderemos al ampliar nuestro horizonte³⁵. Si bien, para comprender se nos exige asumir el sufrimiento de la propia transformación, relativizar las propias asunciones tras abrirse a la dialéctica de preguntas y repuestas con el otro y su cultura, aceptar el juego de la ironía y el ejercicio de la mayéutica; todo ello con el fin de lograr la luz que alcanzamos al subir a ese horizonte más amplio al que nos vemos trasladados. Y entonces, al cambiar, comprendemos. Este saber humano de la Antropología no opera en un único sentido. Lo nuevo abre el horizonte del que partimos, nos expulsa de su viejo abrazo, y cambia el panorama de cuanto divisamos. Pero también tenemos —activamente— que hacer un hueco a lo nuevo entre las categorías con las que pretendemos abrazar el mundo. Ni uno ni otro movimiento es completo, ninguno se produce sin esfuerzo. Y entonces aparece un nuevo mundo más humano, con más humanidad distinta dentro. Hay más y es distinta, pero está dentro de un horizonte más elevado, y es humano. Por eso es difícil, porque no se funda solamente en un cambio de conceptos o una mera ampliación o modificación de ideas, sino que exige la modificación previa de las posiciones morales, su cambio en el proceso dialógico con el otro para, entre ambos, mover el propio horizonte y así, con su ampliación, percibirlo todo desde otras ideas que acojan ahora la nueva verdad que en el proceso se desvela.

Cantaban en el frente los soldados franceses que “todos tenemos una paisana que nos espera para casarse [...] Pero está demasiado lejos [...] y cuando el tiempo se nos hace demasiado largo, todo lo que no se la puede decir a ella, se lo decimos a Madelon”. Se trata de los mismos soldados que lloran al escuchar a la prisionera cantar la historia del soldado alemán, fiel y sin miedo, que se lleva el recuerdo de su amada a la guerra a la que le hicieron ir. Tras más de un año alejado en el frente, al volver solo encuentra su cadáver. Le ayudan a enterrarla seis valientes soldados, mas “la gran pena de su corazón será eterna como su amor”. Kubrick³⁶ acude a la canción popular para

³⁵ Véase H.G. Gadamer, 1984 y 1992: *Verdad y método I y II*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

³⁶ <http://www.youtube.com/watch?v=3TKsjs64Q5c>

equiparar amigos y enemigos al mostrar una misma experiencia humana. Logra así una catarsis tan eficaz como si en el cuartel francés fuese Wagner quien sonase al fondo de la pantalla. No desaparecen las diferencias culturales. La prisionera canta en alemán y los soldados que corean esa pena tan grande y eterna como su amor son franceses que van a enfrentarse de nuevo con los alemanes.

Sin duda, siempre hemos estado en el mismo barco, pero el barco de la historia que compartimos no tiene una forma fija. Su periplo por tantos mares ha exigido que en cada época cambie su forma humana para poder volver a Ithaca. En eso ha consistido, precisamente, la evolución, en cambiar de una forma no preconcebida para poder seguir viviendo hacia lo desconocido. No solo no hay camino, sino que cambia la forma humana del marinero que deja estelas en la mar. Por eso nos inquieta esta sed que manifiesta nuestra vitalidad, la permanente búsqueda del sentido a Ithaca, la similitud de las estelas, la infinidad de las tormentas y la forma cambiante del marino y su barco. Héroe o antihéroe, hombre y mujer, alguien o don nadie, sin yo o fragmentado en muchos alias, de una pieza o con siete moradas, apátrida o nacionalista, la figuración humana que en cada época alborea como una estrella en el horizonte, no es nítida, siempre está inacabada y tiene algo de inhumana; carece de autor conocido al ser obra de muchas manos y, no obstante, hacia ella gravita ese deseo inevitable, no elegido, que entre todos construimos, incluso con nuestro empeño en desvelarla. Tener un sentido, remodelar el barco y evitar el naufragio en el mar de la historia, no son tareas independientes, y son compatibles con aquellos peculiares propósitos que caracterizan la figuración cultural del propio marinero; son, pues, quehacer cotidiano del pastor-marino del ser en su cuidado de la verdad, en su oscuro claro del ser.

El imaginario colectivo es, sin duda, un lugar privilegiado para estimar esa figuración cambiante del sujeto, y su estudio un tema propio de la Antropología Cultural. De ahí que los distintos campos de la creación y la imaginación, el arte, las creencias, los mitos y rituales, los valores y categorías y todas sus transformaciones a lo largo de la historia, constituyan un material con el que intentamos no olvidar el estudio de lo humano. Si elijo los campos del arte es por entender que en él se centra el esfuerzo por desentrañar la lenta gestación de la figura humana. A ello se dedican los creadores cuya especial sensibilidad les ayuda a detectar ese nuevo sol que aun en la noche les parece que alborrea antes ya del amanecer; son como los animales de nuestro bosque humano, que presienten el temblor antes de que se abra el suelo, que huelen el incendio a gran distancia, antes incluso de que prenda el fuego; y nos avisan con su canto, nos filman o retratan como seremos en ese futuro al que nos encaminamos. De algún modo son profetas de este tiempo nuestro tan descreído. Pero son profetas, como entendía Ortega, contra su tiempo, críticos. Entender sus obras exige también aceptar la interpelación que nos formulan, porque previamente ellos han aceptado la interpelación que les formula la vida con una

intensidad acorde con su sensibilidad. De ahí que la reciban hiriéndose, y hurgan en la herida como interfaz o ventana entre la historia y el futuro para aquilatar el cambio, la mutación evolutiva necesaria para refloatar esta patera en la que migramos surcando el mar del tiempo rumbo a Ithaca, y así cuidar, como un buen pastor, la verdad que se desvela, el claro que “permite tener un horizonte desde el cual eso que se presenta toca e impresiona al hombre que asiste a su presencia”³⁷.

³⁷ Heidegger, M. 2013, op. cit. p. 44.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDET, H. 2003: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen.
- BENEDICT, R. 1971 (1934): *El hombre y la cultura*. Barcelona, Editorial Sudamericana.
- BYUNG-CHUL HAN, 2012: *La sociedad del cansancio*. Barcelona, Herder.
- CRITCHLEY, S. 2014: *Tragedia y Modernidad*. Madrid, Trotta.
- DANTO, A. C. 2013: *What art is?*. Yale University Press.
- DWORKIN, R. 2011: *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1973 (1950): *Antropología Social*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- 1978 (1962): *Ensayos en Antropología Social*, Madrid, Siglo XXI.
- GADAMER, H.G. 1984 y 1992: *Verdad y método I y II*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- HEIDEGGER, M. 2013 (1947): *Carta sobre el Humanismo*. Madrid, Alianza.
- 2009: *Tiempo e historia*. Madrid, Trotta.
- HOFMANNSTHAL, HUGO VON, 2008 (1902): *Carta de Lord Chandos seguida de La herrumbre de los signos de Claudio Magris*. Madrid, Alianza.
- JUNG, C. G. 1999 (1932): *Ulises. Un monólogo, en Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*, vol. 15 de la Obra Completa, Madrid, Trotta.
- (1957): *Presente y futuro*, en *Civilización en transición*. Madrid, Trotta.
- 2001 (1961): *Recuerdos, sueños y pensamientos*. Barcelona, Seix-Barral.
- KUBRICK, S. 1957: *Senderos de gloria*.
- LISÓN TOLOSANA, C. 2012: *Teoría etnográfica de Galicia*. Madrid, Akal.
- NIETZSCHE, F. 1882: *La gaya ciencia*. Madrid, Alianza.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1981: *El tema de nuestro tiempo*. Madrid, *Revista de Occidente* en Alianza Editorial.
- PEÑA, L. DE LA, 2006: *Introducción a la mecánica cuántica* (3 edición). México DF: Fondo de Cultura Económica.
- PIKETTY, T. 2014: *El capital en el siglo XXI*. Harvard U. Press.
- STEINER, G. 2001: *Gramáticas de la creación*. Madrid, Siruela.