

## Presentación

## Introduction

FERMÍN DEL PINO DÍAZ

Grupo de Investigación “Antropología Comparada de España y América (ACEA)”  
Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC. Madrid

Este número monográfico tiene su origen en algunos de los trabajos leídos en el Curso de Etnología Española “Julio Caro Baroja” n.º XXV, impartido en el año 2005 en el Centro de Humanidades del CSIC en Madrid. Este curso versó sobre la presencia del sujeto etnógrafo en las monografías profesionales (sean éstas derivadas del trabajo de campo o de su posterior reflexión antropológica), sobre problemas de identidad del oficio etnográfico, y en particular nos hicimos cuestión sobre el inevitable componente literario de su trabajo.

Cuando me refiero a este ‘componente literario’ hago referencia *lato sensu* a la necesidad que todo profesional que escribe sus resultados científicos tiene de expresarse de acuerdo a ciertas reglas de comunicación (claridad y precisión, capacidad de argumentación y matización, etc.). Esto no tiene por qué ser exclusivamente oficio propio de un literato, y de hecho durante mucho tiempo la palabra ‘literatura’ se refería a un campo semántico mayor que el que ocupa hoy. Un literato era simplemente un letrado, un ‘hombre de letras’, un hombre cultivado que tenía un acceso directo y generalizado a la cultura transmitida por escrito.

No merece la pena ahora dedicarle al tema mucho espacio (por ser una discusión larga), aunque afecta tan directamente a la antropología que su propio campo de estudio se define —o se ha definido por mucho tiempo— por ocuparse de ‘sociedades sin escritura’, a veces tituladas groseramente ‘primitivas’. El asunto ha merecido muchas reflexiones de los profesionales del gremio, y algunos como Adam Kuper (1988) elaboraron un estudio ambicioso, donde se cuestionaba que el tema de la ‘sociedad primitiva’ hubiese monopolizado el ámbito de la antropología clásica (antes y después de Malinowski), porque se trataba finalmente de una ‘construcción’ típicamente occidental e imaginaria. Sea como sea, ahora nos interesa quedarnos solamente con el hecho de que la escritura ha servido como señal o dintel

relevante para definir el objeto propio de la disciplina. Valga como botón de muestra el hecho de que la cátedra que ocupó Lévi-Strauss en los años 50 en la sección V de la EPHE, tuvo el nombre de *Religión de las sociedades sin escritura*: curiosamente preferido por el autor sobre el de “Religión de las sociedades no civilizadas” que tenía en tiempos de su maestro Marcel Mauss. Ahora bien, Lévi-Strauss no es precisamente un autor que pertenezca a la corriente conocida como ‘postmoderna’, al contrario. Él cree a pie firme que la antropología debe seguir el camino de las ciencias naturales, y sus propuestas tienen muchas metáforas del campo de la cibernética, la matemática o la física. Aunque sus modelos dicen provenir de la lingüística, en particular sus propuestas ‘estructurales’.

Cuando aludo al componente literario de la antropología, me alinee más bien con la conocida corriente de pensamiento que defiende la antropología como arte y humanidades —no como *ciencia natural*— y que postula el inevitable lado ‘literario’ del antropólogo, autor de tales monografías delicadas y, por ello, ‘artísticas’. Se trata de una opción hoy muy compartida y defendida notablemente por autores como C. Geertz, aunque ya fue mantenida por M. Sahlings en largas discusiones contra M. Harris y los socio-biólogos a propósito del canibalismo proteínico. Y que se remonta posiblemente —eso me parece a mí— a la escuela boasiana, opuesta reiteradamente al cientifismo naturalista de los evolucionistas y de los ‘sociólogos’ (Durkheim, Malinowski y Radcliffe-Brown). La defendió también Evans-Pritchard en Oxford durante los 50 contra sus maestros Radcliffe-Brown y Malinowski, de donde tal vez la tomó nuestro maestro Caro Baroja: pero en realidad era ya una posición de principios muy conocida en España en el campo de la filosofía (Ortega, Gaos) y de la historiografía (Altamira, R. Iglesia), tomada especialmente del debate alemán entre las ‘ciencias naturales’ y las ‘del espíritu’ (Dilthey, Ritter, etc.)<sup>1</sup>.

Se tratarán en este corpus de homenaje al maestro Caro Baroja ejemplos del presente y del pasado, refiriéndonos a obras y personajes diversos. Se quiso incluir de modo especial en ese pasado la ‘literatura de viaje’ (que entre nosotros sólo atendió Matilde Fernández, aunque originalmente había otros ejemplos en el programa), de la cual se ha dicho que es la que ‘marca’ el género del escrito etnográfico<sup>2</sup>. Predominaron finalmente entre nosotros los ejemplos ‘científicos’ actuales expuestos por sus propios auto-

<sup>1</sup> Justificar cada una de estas alianzas y escuelas reclamaría una larga lista bibliográfica de antropología e historia intelectual y del derecho, que no es el momento de hacer. Pido confianza al lector.

<sup>2</sup> No contamos con ese texto, aunque la autora dictó una conferencia en el ciclo, titulada “La visión de Madrid según los viajeros y otros forasteros en el siglo XVIII”.

res (todos, menos Villarías Robles<sup>3</sup> y yo), que analizaron no solamente sus diarios de campo o las notas autobiográficas dentro de sus monografías, sino todo asunto que compete a la conciencia de 'autor'.

Creo que en principio es bueno reflexionar sobre un problema que se presenta en el trabajo diario de cualquier profesional de la antropología. Ése es el caso del tema metodológico y epistemológico que, aunque es relativamente novedoso en las ciencias humanas, no es la primera vez que se trata entre nosotros: nuestro trabajo continúa en parte la intención del curso XXIII, del año 2002/2003<sup>4</sup>. En aquel curso se analizaron varios 'procesos' habituales en el trabajo antropológico: la elección de comunidad de estudio, el uso de técnicas propias de la recogida de los datos de campo —incluyendo documentos etnohistóricos y cuestionarios—, el cambiante papel social que suele adoptar el antropólogo ante la comunidad y los medios de obtención de su confianza durante la colecta de los datos de campo, así como el uso final de tradiciones indígenas, incluyendo el proceso de generalización teórica.

Hubo en ese curso, sobre todo, una preocupación central por los problemas derivados de la correcta 'representación' de la tarea académica en relación con la realidad social, enfatizando reiteradamente el poder desigual del antropólogo sobre los datos y sus informantes, y dudando reiteradamente algunos participantes de la posibilidad real de alcanzar la objetividad ideal, e incluso de la mera posibilidad de dejar de oír la voz de los grupos sociales estudiados (Cf. las repetidas alusiones al caso en el único coloquio recogido de los grabados después de las conferencias, por parte de la coordinadora, en las pp. 212-218). Todos los trabajos incluidos en sus actas son válidos para nosotros ahora, pero me atrevería a decir que uno de sus artículos ha sido particularmente valioso como precursor de este curso que ahora presentamos, el de Cristina Sánchez Carretero (2003)<sup>5</sup>, dedicado a la problemática —citamos— “del paso del trabajo de campo a la producción

---

<sup>3</sup> Aprovecho la ocasión para reconocer la impagable ayuda del Dr. Villarías Robles, que no solamente me ha acompañado en la crítica de fuentes etnográficas desde su intensa dedicación doctoral a las crónicas indianas, sino que refuerza el lado americano y andino de nuestro departamento. En esta ocasión le debo gran parte de la programación editorial de este número que, sin él, habría dejado mucho que desear.

<sup>4</sup> Fue coordinado por nuestra compañera de departamento Margarita Del Olmo (Del Olmo 2003).

<sup>5</sup> La Dra. Sánchez Carretero dictó también una interesante conferencia en nuestro curso, que ahora no se publica, titulada “Comercialización y consumo del texto etnográfico: La experiencia de 'Context Based Research Group', una experiencia de antropología”. Interesante por tratarse de una experiencia de campo anónima y colectiva de los antropólogos allí participantes, que una empresa privada asume como propia para su uso posterior. Sería un caso evidente de etnografía colectiva, excepcional en la casuística habitual, que tanto insiste en la 'autoría' y participación personal del etnógrafo.

de una monografía etnográfica, señalando la necesidad de *integrar el propio yo* en el módulo de investigación de una forma reflexiva” (tomado *passim*, del resumen. Cursivas mías), y recogiendo una breve historia de las reacciones recientes al problema de la ‘reflexividad’ del sujeto en la investigación antropológica.

De entre todos los problemas suscitados normalmente a lo largo del complicado proceso de recogida de información, y de su elaboración personal, queremos dedicar ahora nuestra atención preferente a este ‘proceso intersubjetivo’ entre el antropólogo analista y los grupos analizados, que tiene lugar en el ‘momento central’ del conocimiento antropológico. Creo que hemos elegido un momento del proceso que por sí mismo ‘caracteriza’ a la antropología —más que otros— respecto de otras ciencias humanas, en cuanto se refiere al problema nuclear del conocimiento del hombre, en tanto que ‘representación fiel de la otredad’. Nos ocupamos todos nosotros (en el campo de las ciencias humanas) de individuos vivos —a diferencia de la historia y la arqueología—, pero no de individuos tomados individualmente —como en el caso de la psicología—, aunque sí concretos —en contraste con la sociología, que busca tendencias generales, o reacciones grupales a problemas homogéneos de las sociedades contemporáneas—.

Pero, sobre todo, nos ocupamos los antropólogos de individuos vivos y concretos, que pertenecen a culturas diferentes de la nuestra, o al menos a otras subculturas. Nuestra disciplina trata fundamentalmente de ‘los otros’ (de las sociedades diferentes o de los sectores populares y marginales de la propia). Por esto, la relación entre ambos sujetos —el analista y el analizado— se presta a más malentendidos que en otras disciplinas, a pesar de todas las garantías que el antropólogo suele buscar (visita detenida al terreno, elección de informantes idóneos y de una relación de confianza con él, conservación cuidadosa de su voz y testimonio, comparación con otras comunidades, integración de la temática estudiada en una totalidad significativa, etc.).

A pesar de todas esas garantías buscadas, como se vió en el citado curso XXIII, los antropólogos desconfían ‘característicamente’ de poder captar bien la voz indígena, temerosos de traicionar con sus esquemas la realidad indígena o incluso la popular —más cercana—. Y temen —que es el problema particular que ahora nos interesa, por ser idiosincrático de esta disciplina— que la presencia inevitable de su propia persona y su mundo cultural dificulte esa captación fiel, más bien que la propicie. Por eso es tan frecuente que el antropólogo ortodoxo no quiera reconocer su propia voz en los diálogos ‘de campo’, o eluda precisar todo lo que pueda favorecer o destacar su presencia en la escritura que relata este trabajo de recogida, o no lo quiera luego transformar en monografía —quedando normalmente en un rincón oscuro de lo publicado—. Pero, dado que es

inevitable la presencia del autor/analista en su propio texto (como el post-modernismo reiterada e impudicamente se ha encargado de recordar, haciendo el papel de ‘abogado del diablo’ del *subjetivismo*, tan incómodo en todo círculo científico), lo único que nos cabe es reconocer el hecho de la presencia del sujeto analista en sus propios análisis. Después de eso, tal vez haya llegado la hora de analizar las consecuencias derivadas de esa inevitable presencia del sujeto en los conceptos y los textos, para evitar que al final se distorsione *la voz* de los otros, objeto de nuestro interés profesional. Así, pues, pedimos a los participantes que nos ofrecieran evidencias de testimonios propios —o ajenos, tal vez, si lo prefieren— de esta presencia subjetiva en los documentos etnográficos.

Si se quiere expresar gráficamente el fenómeno propuesto, en términos cotidianos de ‘escritorio’ (es decir, en términos de nuestros instrumentos diarios de trabajo, de campo o de oficina) lo *subjetivo* en el conocimiento del otro se comporta *como* un ‘virus informático’: porque produce efectos distorsionantes en el proceso de escritura *hasta tanto* que se les detecta, y aísla. Todo el proceso general de escritura se ‘contagia’ de este virus y se ralentiza, y además lo transmitimos a nuestros interlocutores o correspondientes, hasta tanto que es ‘reconocido’ por alguno de los actores y expuesto al ‘antivirus’, a la crítica consciente. A veces, nos puede paralizar el mismo proceso de escritura y nos impide incluso el acceso a la pantalla, al escritorio, si no lo logramos ‘eliminar’ o limpiar. Se trata de una imprescindible labor diaria, que no podemos siquiera pensar en librarnos de ella, por el momento: da igual que eliminemos de una vez los virus producidos -o recibidos-, porque siempre vendrán otros a substituirlos. Lo subjetivo no desaparecerá nunca de nuestro trabajo, como los virus informáticos, y solamente una actitud permanentemente vigilante nos permitirá desplegar el trabajo propio, sin interrumpirlo ni borrarlo, pudiendo posteriormente comunicarlo a los demás sin interferencias distorsionantes.

Debo reconocer que esta metáfora ha producido en varios colegas y asistentes una resistencia, incluso un rechazo. Creo que se debe a que arroja por sí misma una desagradable impresión de malignidad y satanismo sobre el sujeto, asociando lo que hay de más personal en el trabajo intelectual con lo que debe eliminarse. Quiero aclarar que no tengo esa impresión negativa de la subjetividad, y que la malignidad derivada de la metáfora no reside en ella misma cuanto en su funcionamiento solapado. Como diría Freud de su descubrimiento del inconsciente, lleno de dinamismo y positiva libido, el daño a la persona que lo tiene puede producirlo solamente mientras sea activo y escondido, porque no lo podemos usar en nuestro servicio. Yo quisiera librar esta metáfora de su asociación mecánica con su referente (virus negativo = elemento subjetivo), recordando que esta asociación que establezco es ‘arbitraria’ y no necesaria o esencial (como diría

Saussure del signo lingüístico). En todo caso, según una ley sagrada de los tropos literarios, estoy señalando un paralelismo funcional de cómo se comporta algo en un terreno, por mera semejanza relacional con el otro, no ‘definiendo’ la subjetividad como negativa. También hubiera podido usar la metáfora del cáncer, pero temía que la reacción fuera peor; o más bellamente, tal vez, la idea oceánica y americana de *mana* o *buaca*, que responde a un concepto de fuerza desconocida que conviene controlar.

Pero además —y ello avala parcialmente la pertinencia de la metáfora del virus informático en este contexto profesional—, nos proponemos centrar este problema epistemológico del subjetivismo en un momento especial, el considerado específicamente en relación con el *proceso de escritura*; no en cualquier otro momento del trabajo etnográfico, donde hay otros problemas metodológicos particulares, como se vió en el curso XXIII. Es decir, justamente cuando intentamos ‘trasladar’ a la comunidad antropológica —y a través de ella, a la comunidad académica general— aquellos datos del campo tomados personalmente o aquellas reflexiones personales que nos suscitan los datos recogidos por otros colegas, del presente o del pasado. Con este esfuerzo individual de escritura —‘personal e intransferible’, si se nos permite el recurso a la manida frase hecha— el antropólogo pretende ‘convertir’ en dato fijo (aislado o comparado, particular o generalizado) o en ‘construcción lógica’ (apta para el uso universalizado de la comunidad antropológica) lo que no ha sido antes sino una percepción o visión personal, generalmente individual.

Es decir, de parte del autor la escritura es seguramente el ‘filtro’ final de este proceso científico, que debe permitir atravesar una frontera doble, en un momento trascendente del mismo: tanto a la hora de fijar definitivamente los datos para su canonización empírica, como a la de comunicarlos oficialmente a la comunidad etnográfica. La escritura está presente en todos los momentos del trabajo etnográfico, como todos saben, no solamente cuando redactamos la versión última que saldrá publicada. Hemos de tomar notas escritas necesariamente, ya desde nuestras lecturas previas (teóricas o meramente informativas); luego en el momento de nuestra captación personal de los datos de campo (donde las imágenes o sonidos no son sino materiales en bruto, nunca un resultado final), e incluso para comunicarnos con nuestros informantes (que no todos son ágrafos, y menos aún en tiempos venideros), y en todo momento con nuestros colegas. Pero también dependemos de la escritura en el proceso de tanteo con nuestros datos, en la fase penúltima del borrador con nuestras explicaciones académicas provisionales, antes de proceder a la versión final. Y, cabría decir que nuestros escritos van también finalmente a formar parte de la subjetividad de nuestros colegas —a quienes justamente nos dirigimos en todos nuestros trabajos—, cuando ellos tengan a su vez que preparar sus notas, sus borradores,

y su versión final. Nuestras frases felices, incluso nuestra hábil manera de ‘asimilar’ escritos de otros —no siempre reconocidos como tales—, serán así parte intrínseca de la escritura ajena, que quedarán incorporadas como propias en su personal proceso mental.

De este modo imperceptible, pero cierto y empíricamente contrastable, nuestra subjetividad contribuye a que se ‘constituya’ la subjetividad ajena, y por ello mismo podrá ayudar a destacarla, en la medida en que sea transmitida como tal —consciente de lo que aportamos cada uno, sin inconsciencias ni disimulos—. Por volver nuevamente a la metáfora informática, el escrito ajeno se hará posible sin interferencias nuestras, en la medida en que no ‘transmitamos’ virus solapados en nuestros mensajes. Nuestra subjetividad —afirmada y consciente— es la que permitirá distinguir entre unos y otros autores en su legítimo diálogo, y entre los sujetos y los objetos de estudio, convenientemente referidos el uno al otro.

En castellano contamos con distinciones lexicales —entre ‘sujeto de estudio’ y ‘objeto de estudio’— útiles para este efecto, que no tienen otras lenguas: en inglés y francés no se distingue entre sujeto estudioso y sujeto de estudio (*subject*, *sujet*), como tampoco entre ‘ser’ y ‘estar’ (*to be*, *être*), por otro lado. Creo que esta indistinción entre *sujeto* y *objeto* de estudio también se dió tradicionalmente en el campo del folklore, que se refería indistintamente a la ciencia y al contenido de la ciencia: tal vez procedía la ‘confusión’ del lenguaje inglés, otra vez, que aspiraba a eliminar el subjetivismo en la empresa colectora ‘positivista’ del saber popular. Pues en castellano se prefería el término de *Demología* (helenismo, ‘estudio del pueblo’) y se distinguía entre *Demología* como disciplina, *demótica* o *demos* (pueblo) como objeto, y *demólogos* como estudiosos: al menos para gentes como Costa, Unamuno, Sbarbi... Pero no para otros como Machado y Álvarez, traductor de textos ingleses. El asunto no era baladí, y le fue en ello parte de su fracaso como movimiento académico y asociativo: ¿“Qué importa un nombre”, como diría Julieta en su monólogo ante Romeo, que recogería el maestro Stocking para tratar de nombres como *Antropología* o *Etnología*, a mediados del XIX? Tal vez convendría detenerse en este fenómeno de ambigüedad lexical anglo-francesa para sacar lecciones inter-culturales o, mejor dicho, inter-académicas. Sobre todo, ahora que queremos detenernos en el papel del sujeto y el objeto etnográfico, siguiendo la corriente a un debate de origen anglosajón —en realidad, norteamericano—, el del *post-modernismo*.

Tal vez paradójicamente, la resistencia nuestra a incorporar estas discusiones y consciencias de subjetividad de procedencia internacional reciente, que encontramos tanto en el mundo hispano como en el latino, se deban precisamente a que la consciencia del sujeto —la distinción entre sujeto y objeto etnográfico— ya estaba presente mucho antes. Recuérdese la anti-

güedad de las autobiografías hispanas en el campo literario: en la novela picaresca o en la mística del siglo de oro, y sobre todo en la obra más representativa de la literatura castellana, el *Quijote*, donde la presencia del autor en el texto funciona casi como señal de marca. Eso mismo ocurre en el campo científico, y en el campo del ensayo filosófico en los países latinos, y tal por ello mismo la filosofía cartesiana narra el proceso del discurso lógico como una experiencia subjetiva (*pienso, luego existo*), al contrario que en la filosofía baconiana o kantiana. Un heredero lejano de este subjetivismo como Ortega y Gasset, aunque próximo a la tradición neokantiana alemana, enfatizaba el aspecto subjetivo de la conciencia (*el yo y su circunstancia*) como base clave de la ‘razón vital’.

Sin embargo, se diría que no hay publicadas muchas autobiografías hispanas en el mundo contemporáneo (aunque tal vez los diarios sí fueron escritos), como tampoco hay publicados muchos libros de viaje, comparando con el mundo anglosajón: aunque tal vez, vuelvo a decir, se tomaron las correspondientes notas de viaje. Cosa bien diferente a lo que nos ocurrió en el temprano mundo moderno del siglo de oro, si viajaban fuera de su país, cuando los hispanos tenían más confianza en sí mismos y lo hacían con garantías de conservarse inmersos en su propio mundo, sin que se les pusiera el sol (como harían luego los franceses ilustrados, los ingleses y los alemanes románticos, o más tarde los yanquis confiados).

El mismo fenómeno de autoconfianza hispana y cosmopolitismo se produce en la Edad de Plata, a partir del 98, cuando se hace frecuente la conciencia viva del paso de generaciones. Tal vez estas autobiografías comienzan a darse otra vez en contextos grupales, no individuales, como he podido constatar en el caso de algunos prohombres de la generación del 98 (Unamuno, Cajal, Baroja), o sus sucesores del 14 y del 27, como Pérez de Ayala en el primero, y Laín Entralgo, etc. Y recientemente en el caso de los escritores agrupados bajo el epígrafe de escritores ‘novísimos’, en general críticos del período post-franquista (Sagarra, Barral, Martínez Sarrión, Castilla del Pino, Raúl Morodo, Fernando Morán, etc.). Tal vez resulte a fin de cuentas verdadero —aunque parezca paradójico— que para publicar las autobiografías —incluso para escribirlas— hace falta compartir un cierto espíritu grupal y generacional, por tratarse de un sentimiento de afirmación personal que se hace público: porque precisamente entonces es ayudado a constituirse como tal y surge ‘frente a’ ciertos acontecimientos históricos colectivos, en una especie de réplica personal del mismo. No otra cosa ocurre con todo proceso de identidad colectiva, que requiere del referente externo. A este efecto, quizá no sea casual que la magnífica autobiografía de don Julio sea precisamente escrita con un tono familiar y generacional, como expresa su título: *Los Baroja* (Caro Baroja 1992).

Tal vez se trate de un fenómeno relativamente general. Es muy posible

que la necesidad de ‘manifestarse’ personalmente por parte de un autor, en vez de aflorar en condiciones de soledad y aislamiento personal, se destaque precisamente cuando el autor se siente parte de un grupo, y cuando tiene cierta seguridad de que su manifestación personal será entendida, porque ha sido compartida y tiene otros referentes personales ajenos a los que dirigirse. No es lo mismo el caso de la autobiografía de Malinowski (1967, 1989), en un diario no destinado a la publicidad (de ahí el título que tuvo: *Un diario, en sentido estricto*), que la manifestación personal incluida formalmente en una obra publicada, o incluso que constituye un libro autónomo (Bohanan, Powdermaker, Rabinow, Mead, etc.). Por otro lado, una autobiografía publicada llama a otras, como se sabe en el campo comercial, que una tienda de productos atrae clientes hacia las tiendas similares de alrededor, en vez de robárselos. El hecho constatado es que la publicación final del diario de Malinowski, aunque hecha por sus herederos en 1967, ocasionó otros diarios y, por añadidura, una conciencia creciente de la subjetividad del etnógrafo. Creo que la lucha o debate académico en USA entre boasianos y antiboasianos en los años 60 —a partir de la muerte de Kroeber— suscitó también la proliferación de diarios y manifestaciones postmodernas —además de un sinfín de semblanzas personales, como ocurre con todos los acontecimientos generacionales e intergeneracionales.

Todo este planteamiento ‘dialéctico’ sobre la propia disciplina tiene una lección positiva, por encima del aparente maniqueísmo por el cual todos los antropólogos herederos se dedican a ‘matar a sus ancestros’, para basar en este ‘sacrificio del padre’ su propio nacimiento generacional y teórico. Esa visión ‘logomáquica’ entre escuelas teóricas es la que nos transmite don Julio Caro en algunas páginas deliciosas de *Los Baroja*; y también en alguno de sus últimos textos históricos publicados en el CSIC, donde se intenta explicar de algún modo —más bien en términos de ‘leyes históricas’ dictadas por dioses caprichosos, a los que era últimamente aficionado— los incabables debates entre funcionalistas y difusionistas, tan vivos como los que le precedieron, de los difusionistas contra los evolucionistas. No hace falta recurrir a Gaston Bachelard, con su argumento de que el pensamiento científico se caracteriza particularmente por ‘negar a sus ancestros’, si bien adivinamos detrás de este aparente ‘parricidio’ la necesidad de ‘partir’ de los textos precedentes, de tener un referente bien marcado, incluso para ‘construir’ la función de autor.

Ahora nos parecen algo muy lejanas estas disputas teóricas dentro de nuestra disciplina, tal vez porque hemos asistido a un período de *pax literaria*, o tal vez debido al cambio de nuestra pluma, de nuestro objeto de escritorio. Nuestra época del escritorio informático tal vez ayude a disimular la necesidad que tuvieron nuestros ancestros de definirse negando a sus ancestros: porque ya no parece necesario ‘re-escribir’ nuestros textos nue-

vamente, cada vez que nos corrigen nuestros asesores o eliminamos nuestros borradores. Ahora somos nuestra propia secretaria y taquígrafa. A veces parecemos la escribiente de nuestros antiguos escribientes, cuando preparamos memoranda en soporte informático, ‘soportando’ ya nosotros —sin ayuda de mecanógrafa— las inclemencias y engorros de toda escritura. Ahora, gracias a la pantalla siempre pulcra del ordenador, nuestros textos aparecen sin tachaduras, sin cambios de letra ni manchones.

Lo que en realidad es —o puede ser— una pérdida para el proceso de ‘crítica genética’ que proponen algunos analistas de textos literarios. Como dijo ya Darío Villanueva en su reseña puntual y erudita de Louis Hay, tal vez no quepa otro consuelo que pensar en que el avance informático nos permitirá estudiar —con más detalle— los procesos de escritura “anteriores al predominio del ordenador y el procesador de textos”, dando lugar a ediciones crítico-genéticas de nuestros ancestros, que dejaron para nosotros —sus críticos y estudiosos— la huella de sus borradores y nos permitieron reproducirlos con todo lujo de detalles por medio del Adobe Photosop.

Los antropólogos tendremos que aprender a reflexionar sobre nosotros mismos, y sobre el proceso de rescate de las otras culturas, no solamente con nuestras propias libretas o fichas, continuamente mejoradas y substituidas por nuevos instrumentos. Sino también con los archivos de nuestros maestros, a los cuales debemos empezar a convencer que donen sus viejos papeles a las bibliotecas sobrevivientes. Así, más que enfrentarnos a ellos, los trataremos como una parte de nosotros mismos, manifestada en versiones anteriores como autores. Nuestra relación con el pasado pasará de ser ‘competitiva’ y discreta, como hasta ahora, a convertirse en alternativa y continua.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- CARO BAROJA, J. 1992 [1978]. *Los Baroja: memorias familiares*. Madrid: Taurus.
- DEL OLMO, M. 2003. *Problemas metodológicos en Antropología*, Monográfico, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LVIII (1).
- KUPER, A. 1988. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London/New York: Routledge.
- MALINOWSKI, B. 1989. [1967]. *Diario de campo en Melanesia*. Gijón: Júcar.
- SÁNCHEZ CARRETERO, C. 2003. “Voces y escritura: la reflexividad en el texto etnográfico”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LVIII (1): 71-84.
- VILLANUEVA PRIETO, D. 2003. “El obrador de los literatos: sobre «La littérature des écrivains. Questions de critique génétique»”, en Louis Hay (ed.) *Saber leer* (Fundación Juan March Madrid) 169: 8-9.