

e-ISSN: 2387-1555

DOI: <https://doi.org/10.14201/rea2021112749>

CARMELO LISÓN TOLOSANA: CULTURA E HISTORIA EN LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL

*Carmelo Lisón Tolosana: Culture and History
in the History of Social Anthropology*

*Carmelo Lisón Tolosana: cultura e história na história
da antropologia social*

Ricardo SANMARTÍN ARCE

Académico numerario de la Real Academia de CC. Morales y Políticas
rsanmarta@gmail.com

Fecha de recepción: 12/01/2021

Fecha de aceptación: 24/03/2021

RESUMEN: Carmelo Lisón, fundador del Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid. Dio a la Antropología española un perfil británico. Con ello, modernizó la Antropología Social en España. Su investigación doctoral en su comunidad de origen en los sesenta, así como su largo trabajo de campo por toda Galicia (1964-1975), yendo y viniendo una y otra vez durante el XX y el XXI, le otorgaron una gran experiencia etnográfica. Probablemente, sus registros etnográficos sean los más amplios sobre una tradición cultural europea. Desde la ecología a la mentalidad y las creencias, y desde las instituciones y estructura social a la enfermedad, los valores culturales, el ritual y los mitos, Lisón ha estudiado la cultura humana como un ambiguo sistema simbólico-semántico siempre inmerso en el hacerse de la historia colectiva. Su antropología interpretativa procede de su propia experiencia etnográfica con la gente en el campo, a modo de una larga conversación, en la línea de Gadamer, Benedict, Hume, Vico, Cassirer, Needham, Evans-Pritchard, Douglas y Lienhardt, entre otros.

Palabras clave: Cultura; Símbolo; Ritual; Creencia; Valor; Trabajo de campo.

ABSTRACT: Carmelo Lisón, founder of the Social Anthropology Department at the Complutense University of Madrid. He gave to Spanish Anthropology a British shape. In doing so, he brought up to date Social Anthropology in Spain. His doctoral research at home in the sixties, and his long fieldwork research all over Galicia (1964-1975), coming back again and again during XX and XXI, gave him a great ethnographical experience. Probably, his ethnographical records are the greatest on a European cultural tradition. From ecology to mind and believes, and from institutions and social structure to illness, cultural values, ritual and myths, Lisón has studied human culture as an ambiguous symbolic and semantic system that is always immersed in the social making of the history. His interpretive anthropology comes from his own ethnographical experience with people on the field as a long conversation, in the line of Gadamer, Benedict, Hume, Vico, Cassirer, Needham, Evans-Pritchard, Douglas and Lienhardt, among others.

Key words: Culture; Symbol; Ritual; Believe; Value; Fieldwork research.

RESUMO: Carmelo Lisón, fundador do Departamento de Antropologia Social da Universidade Complutense de Madri, deu a Antropologia Espanhola um perfil mais britânico. Com isto, modernizou a própria Antropologia Social Espanhola. Sua investigação de doutorado, em sua comunidade de origem, nos anos sessenta, assim como seu longo trabalho de campo por toda Galícia (1964-1975), vindo e vivendo uma e outra vez durante o XX e o XXI, lhe outorgaram uma grande experiência etnográfica. Provavelmente, seus registros etnográficos sejam os mais amplos sobre uma tradição cultural europeia. Desde a ecologia até a mentalidade e as crenças, e desde as instituições e estrutura social até a doença, os valores culturais, o ritual e os mitos. Lisón estudou a cultura humana como um ambíguo sistema simbólico-semântico, sempre imerso na construção da história coletiva. Sua antropologia interpretativa procede de sua própria experiência etnográfica com a gente no campo, a modo e uma longa conversação, e na linha de Gadamer, Benedict, Hume, Vico, Cassirer, Needham, Evans Pritchard Douglas y Lienhardt, entre outros.

Palavras-chave: Cultura; Símbolo; Ritual; Acreditar; Valor; Pesquisa de campo.

I. TRAYECTORIA

Carmelo Lisón falleció el martes 17 de marzo del 2020. Fue el fundador del Departamento de Antropología Social. En los primeros años setenta, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense, en el Campus de Moncloa, curso a curso, fue creando una especialidad en Antropología Social dentro de la Licenciatura en Sociología. Fue pues, desde su creación hasta 1990, el director del Departamento. Con los cambios legales de la Universidad, la Antropología pasó a ser una Licenciatura de segundo ciclo, con un plan propio de Doctorado. Lisón no solo fue el creador del primer plan de estudios en Antropología Social, de la Licenciatura al Doctorado, sino que, desde los primeros pasos para formar el Departamento, fue también el impulsor de la formación especializada del profesorado.

Se ha destacado muchas veces en la Historia de España la etapa de la Transición. No solo fue importante desde el punto de vista político, sino también por la renovación económica y cultural. En ese marco hay que situar el esfuerzo creador de una nueva Licenciatura, Doctorado y Revista, así como por crear un equipo profesional inspirado en una concepción de la vida académica muy diferente a la de la tradición española previa a la Transición. Lisón buscó y propuso como profesores a quienes hubiesen ampliado su formación en reconocidas universidades extranjeras, y hubiesen adquirido una experiencia de investigación empírica de un año como mínimo desarrollando un trabajo de campo según el estilo característico de la observación participante y la entrevista densa y abierta, en convivencia con quienes crean su propia historia. Así fue reclutando jóvenes profesores, hombres y mujeres, formados en las universidades de Oxford, Manchester, Londres, York, Cambridge, París, Pensilvania, Florida y California.

Lisón había estudiado Historia en la Universidad de Zaragoza, la más cercana a su Puebla de Alfindén natal, contribuyendo a su sostén con su trabajo docente hasta que, ya licenciado (1957), fue a estudiar Etnología a Alemania, donde entendió que sus intereses encajaban más con la Antropología Social británica. Tanto en Inglaterra como en Alemania, Lisón había conocido otro estilo universitario. En aquellas universidades, los profesores no se centaban en un programa de asignatura, sino en su propia investigación. La enseñanza se basaba, además de las clases, en sesiones tutoriales individuales, discusiones de seminario y trabajos comentados cada quince días de modo personal. La lectura en las frías tardes inglesas le retenía en la cálida atmósfera de la biblioteca del Instituto de Antropología Social hasta su cierre.

En Oxford desde 1958, becado con la Alan Coltart Scholar en el Exeter College, y tras sus estudios con Mary Douglas, Godfrey Lienhardt y John Campbell, entre otros, se doctoró en 1963 bajo la dirección de Evans-Pritchard, con una novedosa tesis sobre su propia comunidad de origen que tituló como *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in an Aragonese Community* (Lisón Tolosana, 1966)¹. Evans-Pritchard, como director del departamento y de la tesis, propuso seguir la tradición británica realizando un trabajo de campo en África. Era todavía la época en la que se decía que para ser antropólogo había que hacer trabajo de campo en África. Frente al paradigma funcionalista, y recién destacada la proximidad entre la Historia y la Antropología por Evans-Pritchard en 1950², Lisón, que desde muy joven había estudiado y vivido fuera de su comunidad, y había

1. Más tarde, en 1983, fue reeditada en Princeton University Press, pero nunca se tradujo al español.

2. En 1950 dio Evans-Pritchard (1978[1962]) en Oxford su famosa conferencia en honor de Marett sobre la proximidad de la Antropología Social y la Historia frente a las ciencias naturales, ideas que reiteró en 1961 en la Universidad de Manchester, citando el carácter comparativo, semántico y hermenéutico de la Antropología Social para lograr la comprensión de la especificidad cultural, mucho antes que C. Geertz.

aprovechado los veranos para viajar por Europa, quería volver a su tierra para penetrar en la cultura local desde una mirada diferente, formada en la Antropología británica. Desde un principio, ese contraste y extrañamiento de lo que fue el propio mundo marcó el método comparativo. El trabajo de Lisón se insertaba de ese modo en el más amplio proyecto de estudio de las culturas del Mediterráneo que acabaron desplegando muchos de los alumnos de Evans-Pritchard; trabajo del que, en 1977, decía J. Davis: «*The anthropological future of history lies with Lison-Tolosana*» (Davis, 1977: 258). De hecho, siguió luego participando en los encuentros y publicaciones internacionales sobre Antropología del Mediterráneo, uno de los cuales organizó él mismo en Zaragoza, en 1989.

La repetida publicación en inglés de su primer libro, primero en Oxford University Press y reeditado en 1983 en Princeton University Press, suponiendo sin duda un indudable éxito profesional, veló en el mundo anglosajón el más largo trabajo de campo que realizó Lisón en otros contextos y temas publicados en español. No cabe entender la aportación decisiva de Lisón a la Antropología Social sin contar con sus once volúmenes sobre Galicia, o sin su estudio de Japón e Iberoamérica, sus aportaciones teórico-metodológicas, o su misma forma de practicar la observación de campo y las entrevistas, incluyendo desde sus inicios la filmación.

II. MÉTODO Y TEORÍA

En muchas ocasiones, y sobre todo en largos periodos desde su primera estancia en Galicia en 1964, Lisón actuó acompañado de su esposa Julia Donald, bibliotecaria y graduada en Historia en Oxford. La pareja no ha sido un hecho infrecuente en la Historia de la Antropología. Recordemos, por ejemplo, a Max y Mary Gluckman, a Paul y Laura Bohannan, o a Jack y Esther Goody, entre otras. Julia Donald no solo llevaba su diario de notas en los viajes, sino que también era una excelente escritora. La tan extendida división del trabajo según el género y el contexto facilita a la mujer el acceso a ciertos datos al poder participar y observar, según la situación, de un modo diferente al hombre. Esto hace de la pareja un equipo etnográfico fundamental muy bien integrado, en el que se complementan situaciones para la observación participante con gran adaptación a los usos locales.

Desde un principio, Lisón orientó su investigación como un innovador. No solo por su empeño en investigar en el contexto de su propio origen cultural, frente a las sugerencias de su director Evans-Pritchard, sino también por el uso de una tecnología entonces novedosa, magnetófono y cámara fotográfica (muy pronto añadió filmación en super 8) que, además de suponer una pesada carga de 12 kg por caminos de herradura, registraba el sonido en cinta y tenía que enchufarse a la corriente eléctrica. Es difícil, para el lector contemporáneo, imaginar esas situaciones en la España de la primera mitad de los años sesenta del siglo XX. En

muchas de las situaciones de las entrevistas no existía corriente eléctrica. Había que buscar casa que tuviera conexión. Allí se reunían otros vecinos y la dificultad del campo se transformaba en oportunidad para registrar más opiniones de los curiosos observadores de las nuevas tecnologías. Luego tenía que *vaciar* la cinta transcribiendo fielmente lo registrado para poder usarla al día siguiente en otra entrevista, con la –hoy impensable– pérdida del registro sonoro inicial. A pesar de las becas de la Wenner-Gren Foundation y de la Gulbenkian Foundation, no era fácil conseguir suministros para registrar sonido o imagen en la profundidad de la Galicia rural. Lisón siempre tomó la iniciativa innovadora aún con pocos medios y frente a la incompreensión académica que tanto ha pesado en nuestras universidades. Se arriesgó a montar sus propias películas de campo y a enseñar a hacerlo a jóvenes investigadores, lo que terminó introduciendo en los planes de estudio las nuevas tecnologías. El legado en imágenes y películas, filmadas por él mismo, posee ya un valor en la historia de la Antropología visual europea.

Su espíritu innovador no se limitó a las técnicas de campo, sino al conjunto de su fundamentación epistemológica y orientación teórica. Al desarrollar su trabajo de campo en España y ser un país tan diverso internamente en su historia, lenguas y culturas, podía aprovechar su trabajo en la universidad española y desplazarse a las zonas de campo en los periodos no lectivos. Ese sucesivo regreso al trabajo de campo en los lugares previamente observados le permitió una singular fusión entre Antropología e Historia. En su excelente estudio de los ritos y creencias en torno a la enfermedad mental (Lisón Tolosana, 1990), Lisón pudo seguir por sí mismo la evolución del proceso en unos mismos creyentes, pacientes o actores e informantes a lo largo de más de diez años. Durante el curso universitario, eran varios los viajes que emprendía por tierras gallegas, con más largas estancias de primavera a verano, al terminar las clases a mediados de mayo. De ese modo pudo historiar e interpretar antropológicamente los sutiles y progresivos cambios rituales, creenciales, valorativos y prácticos que captaba en su propia etnografía. No se trataba de una simple consecuencia adaptativa entre docencia e investigación, sino de una decisión bien fundada epistemológicamente. Lisón percibió con lucidez el tiempo, la historia, como dimensión viva en el presente de la etnografía que elaboraba. De hecho, la inclusión en sus publicaciones de lo que normalmente se entiende por historia del lugar, solo la realizó en todos los casos después de haber estudiado etnográficamente el presente, esto es, en su metodología iba del presente al pasado para volver luego al presente. Una cosa es el orden expositivo en una publicación y otra el proceso real en el tiempo de la investigación. En el desarrollo de la investigación, Lisón partía de su rico conocimiento etnográfico del presente para buscar en el pasado la gestación de la cultura observada, hurgaba en la tierra de la historia para desentrañar las raíces de los frutos cosechados en el trabajo de campo.

La etnografía no solo le planteaba problemas estructurales, no solo le pedía encontrar las relaciones en el sistema social o cultural observable en vivo al hilo de una entrevista para encontrar su significado. A esos condicionantes de la

acción, él añadió su escucha y atención al testimonio del pasado, a la duración del pasado en el presente. Eso le permitió proyectar sobre los documentos una mirada crítica, consciente de que inevitablemente interpretamos bajo el efecto de aquella misma historia que a lo largo de toda su duración ha ido gestando la imagen desde la que la miramos; es lo que Gadamer llamó historia efectual. «La conciencia histórico-efectual es un momento de la realización de la comprensión, y [...] que opera ya en la *obtención de la pregunta correcta*» (Gadamer, 1984: 372). «El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos [...] La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición» (Gadamer, 1984: 373). Es así como, no solo ante los documentos del pasado, sino en la misma comprensión del encuentro de campo, en la observación y entrevistas, además de la información lograda sobre un tema u otro, también «los contenidos objetivos de la conversación no son más que un medio para conocer el horizonte del otro [...] La conciencia histórica opera de un modo análogo cuando se coloca en la situación de un pasado e intenta alcanzar así su verdadero horizonte histórico [...] El otro se hace comprensible en sus opiniones desde el momento en que se ha reconocido su posición y horizonte» (Gadamer, 1984: 373). Gadamer matizaba como si hubiese conocido el quehacer del antropólogo en el campo o ante los documentos históricos de cada cultura: «Este desplazarse no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro» (Gadamer, 1984: 375). No se trata, claro está, de una generalidad dada, ya conocida, sino de la creación de ese ascenso hacia una generalidad inconclusa. La comprensión no termina, pero sí avanza hacia la pregunta por lo humano a la que la cultura observada responde. Lo humano, obviamente, sigue vivo y cambiante en la historia, abierto al futuro.

Esto no significa que fuese la Historia el objetivo de Lisón. Su atención perseguía comprender al ser humano en su diversidad cultural y, para ello, necesitaba tener en cuenta esa dimensión temporal que crea la historia, pero entendiendo que se trata de un proceso siempre en marcha, inacabado, creador de nuevas formas culturales. Su mirada al pasado desde el estudio etnográfico del presente, tampoco buscaba rescatar la cultura popular por sí misma. Lisón estudió rituales, fiestas, romerías, peregrinaciones..., pero como parte siempre de un contexto más hondo en el tiempo y con el propósito de comprender el contenido simbólico-semántico de cuanto observaba, y así desvelar la importancia de los valores que dibujaban el perfil del ser humano. La fiesta, el rito, la creencia, no eran sino detectores de un pulso vital más hondo que mantenía en pie formas humanas.

Tampoco fue, propiamente, las culturas del mediterráneo su objetivo. 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 en nueva etnografía, sino que han constituido acicates que alimentaron su vivo interés por los grandes encuentros interculturales en la historia. Veía en esos encuentros una manifestación viva del conjunto de problemas científicos que la diversidad cultural plantea a la Antropología. Por eso 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. Había que dar ese primer paso etnográfico para poder contemplar el problema científico brotando de la historia y la etnografía.

III. CREENCIAS

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 las creencias, para aproximar las experiencias fundadas en diversas tradiciones. La duda y la fe, la incompreensión y el atisbo de una cierta intelección, 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 infinitud 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. Desde los clásicos de la disciplina antropológica, la comparación ha tensado siempre sus extremos en el espacio y en el tiempo para que la variable bajo observación fuese, precisamente, la cultura.

En su libro de 2005, *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592* (Lisón, 2005), el autor nos ofrece un

excelente estudio del esforzado encuentro entre un puñado de actores sociales de dos tradiciones culturales muy diferentes. Desde Francisco de Javier, Cosme de Torres, Juan Fernández de Oviedo y Alessandro Valignano hasta los bonzos budistas, con quienes unos y otros se reunieron a lo largo de medio siglo, podemos apreciar una búsqueda humana de comprensión recíproca realmente ejemplar y de gran utilidad para poder encarar los graves problemas actuales de intelección entre personas de culturas diferentes.

C. Lisón, teniendo como fondo su larga experiencia en el trabajo de campo, abordó durante años y en repetidos viajes –tanto a Japón como a los archivos de Roma– una extensa y honda documentación que presenta la experiencia misionera de los jesuitas en Japón. Las cartas que unos y otros escribieron desde oriente y las respuestas desde Roma traslucen mucha más vida que un frío informe. Son muchos los temas en ellas abordados y, junto con el resto de fuentes históricas, permiten reconstruir con gran proximidad las situaciones, el ambiente y las preocupaciones que embargaban el alma de todos ellos. Lisón dibuja con buen pulso los rasgos y carácter de cada personaje, el brío, valentía y generosidad de Francisco de Javier, la habilidad y prudencia de Cosme de Torres, la inteligencia de Valignano, las dudas y estrategias que todos tuvieron que sufrir e idear para encarar situaciones inéditas dada la gran distancia cultural entre misioneros españoles, italianos y portugueses, por una parte y, por otra, bonzos, nobles y samuráis japoneses o la gente llana que escuchaba en plena calle la predicación. No pretende Lisón explicar las diferencias culturales sobre la observación de procesos psicológicos, sino hacer ver cómo, tras la incompreensión entre los actores, hay una estrategia similar en el uso etnocéntrico de sus respectivas culturas. La tensión entre adaptarse a la cultura en cuyo medio han de predicar los misioneros o mantenerse firmes en el propio estilo occidental no es de fácil solución.

El libro estudia con rigor el encuentro entre dos etnocentrismos, más allá de la buena voluntad de los interlocutores para lograr entenderse. No se trata de la presentación de una historia de desencuentros, sino de un hondo estudio sobre el papel del marco cultural como base para la creación de todo significado. Con un insuficiente dominio de las lenguas respectivas y un peor conocimiento de la cultura de cada cual, el intento de la predicación y el logro de las conversiones es sorprendente. Los jesuitas se fundan en la racionalidad y el tomismo como modelo de pensamiento, confían en la universalidad humana de la lógica racional como medio básico de comunicación entre culturas diferentes, pero lo hacen sin darse cuenta de la dependencia de todo sistema interpretativo, el suyo también, de una experiencia histórica en la que se ha ido creando un estilo de vida. Bonzos y samuráis también se fundan en su respectiva historia y forma de vida. El encuentro termina en choque en muchas ocasiones, en burlas y pedradas derivadas no solo de la pasión misionera, sino tras aplicar razonamientos similares por parte japonesa, pues no conciben cómo pudo haber un Dios creador crucificado como un delincuente, cómo cabe sostener una esperanza en otra vida frente a la inmensidad del vacío y la nada del budismo. Los conceptos mismos (dios, nada,

creación, vacío...) refieren a contenidos distintos en cada cultura sin que unos y otros actores sospechen la magnitud de sus diferencias... y, sin embargo, se producen conversiones, se atisban significados atractivos en cada lado del histórico encuentro. El ansia de saber, la percepción de las grandes preguntas de la existencia, la incuestionable sensación del hondo misterio de la vida, alientan la apertura de bonzos y jesuitas ante la radical presencia de modos humanos alternativos que encarna el otro con quien se dialoga. Todo muy humano.

Los jesuitas abrieron, sin duda, una gran vía de comunicación entre Oriente y Occidente que luego ha tenido una profunda fecundidad. La influencia de Japón en el arte europeo³ ha sido determinante de sus cambios tanto como en la filosofía. No solo Schopenhauer, sino también Heidegger, C. G. Jung, E. Fromm y tantos otros, o D. T. Suzuki, K. Nishitani, B. C. Han, entre otros, sin olvidar al jesuita H. M. Enomiya Lassalle, han contribuido poderosamente a la transformación del pensamiento, a la difusión de la meditación, al cambio de costumbres. No fue, pues, ese encuentro un mero hecho del pasado, sino que esa historia sigue produciendo efectos en pleno siglo XXI, en el que atestiguamos una mutua fecundación mucho más allá de la industria y la economía japonesa y occidental, y que penetra en el arte, en la religión, en las terapias que unos y otros aplican en el presente y que ayudan a la propia comprensión de quienes las practican.

Lisón nos da, una vez más, una lección de humanidad, de cómo es nuestra naturaleza, de cómo nos condiciona el propio modo aprendido de pensar y de cómo, a pesar de todo, nunca terminan esos modos de pensar de sepultar la posibilidad abierta hacia el futuro de la comprensión.

IV. GALICIA, EL TRABAJO DE CAMPO Y LA INTERPRETACIÓN

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 las 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. Como tantos han señalado ya, la prioridad epistemológica de la discusión teórica es inevitable. Las preguntas plantean los problemas pertinentes. Las ideas de Bergson, Gadamer y Zubiri sobre el papel inicial del investigador

3. Véase González Alcantud, J. A. (1989). *El exotismo en las vanguardias artístico-literarias*. Barcelona: Anthropos.

que reacciona ante el horizonte que observa, pueden ayudar a entender la posición antropológica de Lisón al crear su objeto de estudio. Claro que 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 trabajo de campo y, ante la resistencia de esa vida a adaptarse a nuestras previsiones teóricas, lo importante es modificarlas al hilo de la conversación con 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.



Foto n.º 1: Julia Donald y Carmelo Lisón durante el trabajo de campo en Galicia a mediados de los 70.

El segundo paso de la atención sobre la ecología 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, y las ha tomado todas. 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 se mira y ve la imagen que le identifica. En esa imagen se unen lo que contempla y la memoria de lo vivido reforzada por su cíclica repetición laboral y festiva.

El proceso 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. Como destacó Morgan, son las necesidades las que están en la base sobre la que se erigen las instituciones, y estas se expresan en 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 *compaña*, 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.

Entre su primer volumen (Lisón, 1971) al número 11 sobre Galicia, de 2016, desarrolla una investigación, con su propia etnografía de campo, que abarca 45 años. 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. 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.

V. ANTROPOLOGÍA DE LA SALUD

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* (1990), 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 no es nada truculento, ni bendice, ni condena, al contrario, aporta la luz del rigor científico y el 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 dimanan 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* (1990) 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. Para convencer al lector de la calidad de este texto de Lisón, sugiero que lo compare con otra de las mejores obras sobre el mismo tema: *Ecstatic Religion* (Lewis, 1971). Tanto por la cantidad y calidad de la etnografía que presenta Lisón, como por el rigor de su interpretación, sobresale la obra de Lisón, si bien, al no estar traducida al inglés ha impedido a los lectores de habla inglesa comprender el valor de lo que se perdían. 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 legítima. 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 que han leído su obra.

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» (Lisón Tolosana, 1990: 160). 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 proceso como «una organización de significado» (Lisón Tolosana, 1990: 167). 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. Lisón nos ofrece un nuevo modelo desde la enfermedad y el sufrimiento. Por ello nos ayuda a entender muchos de los procesos que padecemos en épocas de gran transformación cultural.

VI. RECAPITULACIÓN

En sus últimos libros como *Antropología Integral* (2010a) y *Galicia, singularidad cultural* (2016), Lisón recapitula su proceso teórico y metodológico. 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. Sus ensayos llegan como una fruta que cae por la enorme sustancia acumulada en su seno, por haber colmado su dedicación al conocimiento antropológico. Las entradas de sus índices ya nos alertan de dónde pone Lisón su mayor atención al reflexionar sobre lo hecho en el campo durante tantos y tan fértiles años: *ambigüedad, creencia, cultura, ecología, emoción, espíritu, experiencia, hecho, humano, intención, lenguaje, lógica, mito, 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 sobre el terreno.

Reconoce Lisón que su obra no es sino «rememoración de un largo viaje de exploración etnográfica», de su «experiencia de campo y reflexión escrita». 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» (2010a: 11). De sus informantes dice: «Todos me han hecho pensar [...] y me han enseñado [lo] que no se aprende en libros» (2010a: 13).

Lisón contrasta la ciencia natural con la manera propia de la Antropología en la que «ni deducimos, ni matematizamos, ni buscamos realmente causas ni partimos de apriorismos» (2010a: 21). 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 este 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.

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 que 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 que 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, símbolos y significados 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» (2010a: 27). Buscamos –sigue Lisón– 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» (2010a: 34). 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» (2010a: 36). Esta perspectiva hace posible «hablar de los modos óticos –modos significantes de existir– de las cosas, de los sucesos y fenómenos, de las instituciones, creencias y valores, del mundo cultural» (2010a: 37). 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» (2010a: 41). 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 (Lisón Tolosana, 2010a: 45).

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.

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 oscuridad [...] 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 (Lisón Tolosana, 2010a: 88-89).

Como también lo ha hecho Lisón en las suyas. «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» (Lisón Tolosana, 2007: 610). Esa es quizá la más larga *demonstración*, la que da como prueba, precisamente, *el haber vivido*. Es más, «la *epieikeia*

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» (2010a: 106). Se trata de algo «inherente a la *humanitas*».

Lisón da un salto final ampliando el arco de su horizonte para abarcar la generalidad del fenómeno humano y salir al encuentro de sus nuevos problemas. Esa apertura final 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».

Lisón no deja de sorprender al publicar en su última década 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)* (2010b). 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* (1966) 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 (1993) 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 las 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 que puedan ser estudiadas 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 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. 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, ni la Pandemia del Covid-19. Solo queríamos vivir mejor. También Ortega (1993) 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 la obra 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 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» (2010b: 174).

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 le exponen así 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» (Lisón Tolosana, 2010b: 32) 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. 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 [...] 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» (Lisón Tolosana, 2010b: 95).

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 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.

VII. PROFESOR LISÓN

He preferido hablar primero de su obra para destacar su aportación intelectual a la Antropología Social, al menos el núcleo de su investigación. Pero hay una segunda aportación que, desde el punto de vista de la Historia de la disciplina, no es menos importante que la primera. Me refiero a su labor universitaria como profesor. En el recuerdo de sus alumnos sigue muy presente su labor pedagógica, el rigor de sus clases, su puntualidad, las respuestas penetrantes en los diálogos o sus correcciones con bolígrafo rojo haciendo ver al principiante errores o inconsistencias en sus primeros ensayos.

Con todo, una de sus mejores aportaciones fue la formación de nuevos investigadores y la puesta en común, año tras año, de los sucesivos logros de la investigación en marcha. Esta tarea la cumplió durante toda su vida, incluso después de su jubilación y hasta el último momento también como académico numerario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, del Instituto de España. Desde los años 70 del siglo XX, Lisón reunió a un grupo variable, en su mayoría de antropólogos, pero también de historiadores, sociólogos y literatos de muy distintas universidades españolas y extranjeras. Las sesiones se celebraban en una especie de Universidad itinerante en la Casa de Velázquez, en la Escuela de Antropología de la UIMP, en el Centro Granadino Ángel Ganivet, en Los Alcázares de Murcia o en el Pazo de Mariñán, en Sigüenza, en el colegio universitario de Jaca o, más tarde, en la Universidad de Valencia. Junto a jóvenes doctores, siempre reunió un grupo de no más de veinte profesionales españoles, franceses, británicos, norteamericanos, italianos, alemanes, chinos y japoneses, cada cual exponía su investigación y se dialogaba en inglés, francés, italiano o español. De ese modo, consiguió ampliar los lazos de la Antropología española con la británica, la norteamericana, la francesa, la italiana, la alemana y, más allá, con la japonesa y la china, no solo por sus viajes de estudio e investigación en dichos países, sino también por atraer docentes, investigadores y alumnos de tan lejanas tierras a nuestra universidad.

Tan amplia labor quedó reflejada en sus méritos como Académico numerario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Doctor en Antropología Social por la Universidad de Oxford, *Honorary Fellow of the Royal Anthropological*

Institute of Great Britain and Ireland, Medalla de Plata de Galicia y Premio Aragón a las Ciencias Sociales y Humanas, condecorado en la Casa de Velázquez con la Palmas Académicas por el Estado Francés, así como doctor honoris causa por las Universidades de Burdeos y Murcia.

Toda la Antropología española se ha visto enriquecida y retada a su vez por su obra y por su persona, por su empuje creador hasta el último momento. Su espíritu aragonés, su formación británica, su sobriedad machadiana y su sabiduría, más quijotesca que sancha, no es posible encerrarla en unas pocas palabras. Él, como excelente humanista, lo sabía bien, conocía ese trasfondo insondable del alma humana capaz del goce poético de Rilke y de una buena cerveza fría, exigente y generoso hasta dejar todo cuanto posee a una Fundación Humanística que deberá proseguir su tarea en tan aragonés *Belmonte de los Caballeros*, junto a su querida Julia Donald. La Fundación Lisón-Donald cuenta con un edificio en el centro de La Puebla de Alfindén y, desde hace años, celebra reuniones, imparte conferencias, custodia una biblioteca y documentación, lleva a cabo seminarios, imparte premios de investigación en Antropología y publica en su página en la red <http://www.fundacionlison-donald.es/> su programación cultural anual. La obra de Lisón deja, pues, un claro anclaje de su historia en vistas al futuro de las ciencias humanas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Davis, J. (1977). *People of the Mediterranean. An essay in comparative social anthropology*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Evans-Pritchard, E. E. (1978[1962]). *Ensayos de Antropología Social*. Madrid: Siglo XXI.
- Gadamer, H. G. (1984 [1975]). *Verdad y método*. Salamanca: Ed. Sígueme.
- González Alcantud, J. A. (1989). *El exotismo en las vanguardias artístico-literarias*. Barcelona: Anthropos.
- Lewis, I. M. (1971). *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*. Londres: Penguin Books.
- Lisón Tolosana, C. (1966). *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in an Aragonese Community*. Oxford: Oxford U. Press.
- Lisón Tolosana, C. (1971). *Antropología Social en España*. Madrid: Siglo XXI.
- Lisón Tolosana, C. (1990). *Demonios y exorcismos en los siglos de oro. La España Mental I, y Endemoniados en Galicia hoy. La España Mental 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. (2007). Ciencia y razón antropológica. En C. Lisón Tolosana (ed.), *Introducción a la Antropología Social y Cultural* (pp. 591-612). Madrid: Akal.
- Lisón Tolosana, C. (2010a). *Antropología integral. Ensayos teóricos*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Lisón Tolosana, C. (2010b). *Qué es ser hombre (valores cívicos y valores conflictivos en la Galicia profunda)*. Madrid: Akal.

- Lisón Tolosana, C. (2016). *Galicia, singularidad cultural. Antropología cultural de Galicia*, XI. Madrid: Akal.
- Ortega y Gasset, J. (1993 [1940]). *Ideas y creencias*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- Shakespeare, W. (1993 [1600]). *El mercader de Venecia*. Barcelona: Anagrama.

