

ANTROPOLOGÍA DE ASTURIAS [Sobre el libro de Adolfo García Martínez (2008): *Antropología de Asturias. I. La cultura tradicional, patrimonio de futuro*, Oviedo, KRK.]

José Antonio Méndez Sanz

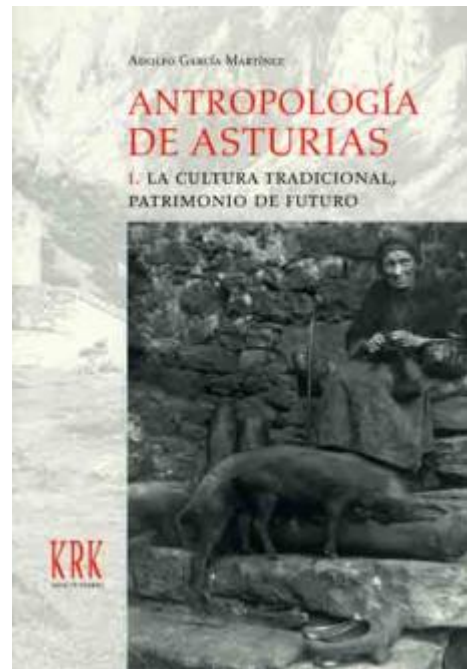
Departamento de Filosofía. Universidad de Oviedo

1. La obra de Adolfo Martínez realiza de forma simple y ejemplar uno de los rasgos de nuestro presente: la razón decisiva de nuestro hacer no está el pasado (en un pasado objetivo, constitutivamente paradigmático) sino en la posibilidad de futuro: el proyecto es el fundamento.
2. Es el fundamento, por otra parte, de una posibilidad de seguir siendo que se apoya en y entraña una interpretación y fijación operativa, no totalmente transparente a sí misma, de lo sido que aparece como tal en ella y que actúa como impulsor del seguir siendo desde ahí consolidado.
3. Nos encontramos, por consiguiente, con una obra existensiva, no esencialista: el modo de abordar el pasado, su metodología relacional y sistémica (lo proyectivo lee los elementos desde las relaciones, los acasos como excepción a la regla desde la regla), no busca fijar sino promover, pensar dinámicamente el movimiento y el cambio.
4. Esta promoción entraña una unificación, un cierre, una acotación; pero bajo las especies de la consideración conjunta de unidades menores que se abren a lo indefinido (p.e.: se afirma que sólo desde una perspectiva macro y externa se puede hablar de una Asturias; desde dentro y desde lo microsocioal, Asturias es una construcción), desde el holismo y desde lo que podemos denominar excepto: no desde el agotamiento determinativo o el concepto o la monocausalidad. Del mismo modo que nuestra vivencia proyectiva, desiderativa e interpretativa del pasado lo revive, lo determina y lo aprecia sin fijarlo como algo, a la vez, plenamente sido y totalmente establecido, lo ficciona como unidad (es decir, lo trata a la vez como posibilidad y como condición de posibilidad). En este caso: como unidad de espaciotiempo, como una cultura determinada; pero determinada en el sentido referido: como un proyecto con pasado, no como una esencia absolutamente unificada, encuadrada en un marco inamovible, explicable de forma simple y lineal.
5. Por ello, para dar cuenta cabal de esa complejidad, no es necesario tratar todos sus ámbitos y aspectos (si el concepto de totalidad está aquí bien traído): lo material, lo social, lo cultural; por ello, tampoco es necesario (si fuera posible)





reducirla a unos trazos rotundos y claramente establecidos y diferenciados entre sí y frente a otros. Es obvio: cuanto más ámbitos y aspectos se analicen, cuantos más trazos se detallen y diferencien, mejor (y así se hace a lo largo del libro de forma amplísima y satisfactoria). Pero no es éste el quid de la cuestión: la etnografía, vital, básica, absolutamente necesaria, pero siempre (en varios sentidos) insuficiente debe alimentar y alimentarse de la antropología.



6. Entiéndase bien: nos encontramos con una cuestión decisiva: estamos obligados a vivir el cambio (y, por consiguiente, a pensarlo) con categorías dinámicas (a pesar de su apariencia o pretensión estática), con categorías realizativas (a pesar de su apariencia meramente constatativa o descriptiva). Y esto no debe ser visto como una insuficiencia sino como algo constitutivo, insuperable: por ello, no cabe ni aislar ni privilegiar ni magnificar lo etnográfico o lo antropológico por separado. Han de darse, de forma necesaria, conjuntamente: funcionan como una dinámica unidad realizativa y no sólo como algo meramente procedimental.
7. El objetivo confeso del libro ha de leerse, en mi opinión, desde aquí: en un momento de fuertes cambios (de liminalidad, por utilizar con el autor un término que supone ya toda una declaración de intenciones), ofrecer un método para el estudio de la cultura asturiana tradicional que, por una parte, (i) la pruebe en cuanto cultura, en cuanto se puede componer, y, en este sentido, unificar, aglutinar sistemáticamente, (ii) la muestre en cuanto soporte de la identidad asturiana, (iii) busque su perduración (viva, creativa: no falseada) como algo deseable y valioso que sirva de orientación, además, a una serie de proyectos actualmente en marcha en Asturias (museos etnográficos, ecomuseos, turismo rural, conservación del patrimonio, actuaciones para evitar el despoblamiento del mundo rural), (iv) sirva de modelo para el estudio-preservación-prolongación de culturas similares.
8. Una cuestión decisiva es no tanto qué se entiende aquí por cultura, sus dimensiones y su alcance (cuestión siempre debatida y que queda suficientemente expuesta, esclarecida y probada, como antes señalé, lejos de todo esencialismo, a partir del desarrollo sistemático y riguroso de una opción bien fundamentada en los grandes clásicos de la antropología, desde Tylor a White, por ejemplo), sino qué se entiende por cultura tradicional en sentido radical y cuáles son los elementos centrales que le sirven de eje. Porque este entendimiento opera como imaginario, porque la determinación de ese eje es una



opción meta-metodológica esclarecedora del proyecto que anima todo lo que se nos propone.

9. Por cultura tradicional se entiende la cultura de una sociedad rural articulada a partir de la casa tradicional. Este un punto crucial (criteriológico) en todo el planteamiento del autor. La casa tradicional (casa y familia), definida por su carácter autárquico, microcósmico o celular, funcionaría como realidad –unidad-primera de todo el universo antropológico asturiano: individuo y comunidad son, aquí, secundarios, derivados, dependientes. Frente al individualismo o al generalismo metodológico, se nos propone esta interesantísima perspectiva que, además, permite avanzar una vía intermedia (sutil y compleja; pero heurística) entre las metodologías que podemos llamar convergentistas (el comparativismo extremo, el materialismo cultural mecanizado) y las divergentistas (el particularismo recursivo, por ejemplo), una metodología que admite tanto elementos funcionales y estructuralistas como ecológicos o simbólicos. Una metodología en la que, como venimos señalando, lo analizado se vive como constitutivo del propio proyecto de ciudad.

10. Pero hay que notar que este carácter de realidad primera de la casa es ya una decisión interpretativa y ordenadora (entre otras posibles), una decisión que, al proponer, insistentemente –y no parece que sólo desde la perspectiva emic de los habitantes del medio rural tradicional- la casa como autárquica, puede correr el riesgo de hipostasiarla, de des-relacionarla o des-posibilitarla, no mostrando su propia constitución relacional, su propia posibilitación: quizá porque la antropología no es historia, o, mejor, geografía e historia, se dirá; pero, ¿es éste argumento suficiente para responder a la objeción? (Objeciones similares –que no son tales, sino puesta de relieve de que toda opción, siempre científicamente posible cuando es heurística, es determinante: realizativa-; mejor, por consiguiente, observaciones semejantes pueden alzarse frente a Lisón Tolosana cuando afirma que el núcleo de la cultura es –habla de Galicia- la parroquia o –habla de España- la comarca. La cuestión puede plantearse de otra manera: ¿es necesario emplear la metaforidad de lo radical, lo celular, lo primario? Esta apertura, aunque legítima y entendible, nos obliga a forjar una conceptografía quizá demasiado arquitectónica). Además, el hecho de situar la casa como centro (etic y no sólo emic) autárquico-ensimismador, implica describir el resto del campo antropológico como “otro” (una opción muy querida por el autor, y no le faltan razones, como se ve en sus análisis sobre los vaqueiros de alzada), otro que se define por oposición. La cuestión es: ¿hasta qué punto no rebaja esto la relacionalidad que se quiere también postular como elemento primario de lo antropológico? Pues, en cierta medida, la casa se considera (dentro del campo antropológico) más bien ya como un elemento dado, viniendo la relacionalidad “después”: una relacionalidad interna entre los diversos elementos y funciones de una casa ya dada; una relacionalidad externa y casi “a pesar de” entre la casa y el fuera de la casa. Una relacionalidad que, por otra parte, se da siempre – como exigida sistémicamente por la opción metodológica escogida- entre dos términos o polos (a veces aparece una tercera figura, pero entendida como



intermediario: por ejemplo, maestro, sacerdote, tendero): nosotros y ellos, dentro y fuera, el ama vieja y la nueva, y que dando lugar a análisis bellísimos y profundamente esclarecedores, como el de la sexuación de los espacios, nos obliga a ver el cambio (emic y etic) siempre como conflicto potencialmente catastrófico: al no haber relacionalidad de base, o se gana o se pierde “decisivamente”: lo que se juega es, realmente, el poder “visible”, entendido como poder seguir siendo de la manera que nos vemos, como poder de conservación.

11. Otra cuestión que se suscita a lo largo de la lectura del libro es el alcance de la identificación entre cultura tradicional y sociedad agraria. Aunque habrá que esperar al segundo tomo de la obra (que estará dedicado “al proceso de cambio que se ha dado en la sociedad tradicional, a sus causas y consecuencias, perspectivas y propuestas, cubriendo un marco temporal de medio siglo, desde 1960 hasta el presente”), no estará demás hacer ahora alguna observación que permita calibrar el alcance de esta cuestión. No hay que olvidar en ningún momento que la propuesta de Adolfo Martínez se despliega en tres niveles, siendo el último, en mi opinión, el decisivo: es una etnografía articulada metodológicamente por una antropología y ambas están guiadas por un proyecto de futuro que hace que la cultura tradicional, tal como aparece sistematizada, se considere patrimonio de futuro, elemento del orden de la ciudad que vamos haciendo. Nótese bien: la propuesta proyectiva es la que determina el campo en el que lo etnográfico y lo antropológico alcanzan su pleno significado y no se limita a ser su corolario o adorno.

De este modo, resulta decisivo lo que entre en el rótulo de cultura tradicional, y, dado que se juega con oposiciones, cómo se hay de plantear su relación (colaboración o enfrentamiento) con lo no tradicional (que se le opone o amenaza) de cara a la elaboración de un patrimonio de futuro.

Dicho claramente, ¿cabe considerar la cultura industrial asturiana moderna y contemporánea –o parte de ella, al menos- como ya tradicional o, por decirlo de otro modo, a justo título como auténtica y radical cultura y no reservar este calificativo para la cultura rural tradicional articulada en torno a la casa? Y me refiero a hacerlo “conceptual” y “simbólicamente”, es decir, incluyendo este elemento no sólo en el discurso sino también en el imaginario patrimonial.

12. El concepto de liminalidad, justamente invocado por el autor a la hora de analizar la situación actual de la sociedad rural, puede sernos aquí de gran utilidad: lo que hace susceptible a la cultura rural tradicional de ser patrimonio de futuro (y no mera reliquia) es, precisamente, su haber dejado de ser “la” cultura, su haber dejado de constituir el todo cultural, por una parte, y nuestro deseo de querer que, de alguna manera, siga siendo (siga siendo para sí, siga siendo para nosotros); y siga siendo, y esto es decisivo, en un marco cultural determinado por otros modos culturales. Esta irreversible separación, esta puesta en liminalidad (búsqueda, incertidumbre, peligro), la que la determinó como tal cultura “sida” en cuanto determinante, vino provocada por el auge de la



industrialización. La cuestión ahora es la siguiente: si aceptamos que la industrialización generó una cultura (material, social, mental), que esta cultura fue dominante o abarcadora (y, en este sentido, “toda la cultura” en un momento dado) y que esta cultura está también liminalizada ante el empuje de la cultura postindustrial (si aceptamos que se trata de una nueva cultura, como así parece), ¿no podemos entenderla también como cultura tradicional y vernos obligados así a buscar una categorización y una descripción, una antropología y una etnografía, y asimismo una puesta en valor como patrimonio de futuro, “al mismo nivel” –categorial, descriptivo, sociopolítico- que la rural? Nótese bien: cuando digo “al mismo nivel” quiero decir: elaborar modelos metodológicos que consideren que la cultura agraria y la industrial son –en muchos respectos- una/la misma cultura: la, en este caso, cultura asturiana.

13. Una última cuestión, también decisiva, que surge al hilo de la lectura del libro: ¿para quién y de que modo debe ser la cultura tradicional –y qué de ésta- patrimonio de futuro? El segundo volumen de la obra habrá de responder a éstos y otros interrogantes, aunque en este primer tomo ya se nos ofrecen anticipos: (i) la cultura tradicional debe ser primero fijada y preservada en la medida de lo posible. Aquí, observa el autor, con dolorosa certeza, la gran oportunidad de las etnografías pasó con los años 60; el trabajo de campo apenas recoge hoy *disjecta membra* de lo que fuera un gran cuerpo vivo (apliquemos la lección a la cultura industrial). Fijar y preservar lo fijado; pero, sobre todo, (ii) debe pervivir dignamente su fuente: la vida rural, sus habitantes. He aquí uno de los grandes retos de una región muy (aunque peculiarmente) urbanizada. En este punto, hay que señalar uno de los grandes temas del libro (donde la antropología de la casa y la familia y la sociología de la despoblación rural se dan magistralmente la mano): la determinación de la mujer como clave de la pervivencia del mundo rural y de la cultura rural. Pero no se trata de un pervivir sin más local, sino de un pervivir actualizado que suponga (iii) una reincorporación postliminal del medio rural al conjunto de la cultura asturiana: en cuanto preservación y actualización de elementos culturales tradicionales (tangibles e intangibles) y en cuanto parte viva que decide el futuro de la región (social, cultural, político, económico) incluyendo esos elementos revitalizados en el debate y en el imaginario de lo que queremos ser.

14. Nos encontramos ante algo más que una (gran) obra de antropología, aunque excelentes etnografías: se trata de una incitación de futuro. A lo largo de casi 500 páginas (muy bien escritas, por cierto), en una edición magnífica, cuidadísima, desfila, sistematizado, vivo, duro, emocionante, un mundo que se despidе: un mundo centrado en la casa que produce y consume, que reproduce, identifica y relaciona; una casa que se prolonga en la comunidad local (vecinos, rituales, escuela, iglesia, patrimonio oral); una casa que se enfrenta la sociedad como a un otro, sirviéndose de intermediarios (maestro, sacerdote, comerciante). Un mundo que se despidе, como tantos otros. Es inevitable. Pero, ¿un mundo que se dilapida? En un momento en que instituciones asturianas como la Universidad de Oviedo eliminan de sus currícula la Antropología Cultural (así



ha sucedido en la Facultad de Historia y así sucederá en los futuros estudios de Magisterio), la cuestión no debe darse por respondida, por mucho auge de la parafernalia folklórica que veamos. Aquí también habrá que separar las voces de los ecos; aquí también habrá que entender y realizar que el proyecto es el fundamento.