

Texto da conferencia dada por **Nieves Herreo Pérez** dentro do ciclo **Reflexións Filosóficas** organizado polo departamento de Filosofía do IES As Telleiras no curso 1991/92 e publicada no nº 1 da revista **Reflexións Filosóficas**.

Cando o departamento de Filosofía me invitou a falar hoxe aquí, pensei primeiro en preparar un tema concreto da miña especialidade, pero dándolle voltas ao asunto, decidín despois falar desta cuestión máis xeral que é a antropoloxía. A razón do cambio debeuse ao recordo que esta invitación suscitou en min da miña propia experiencia persoal, o recordo do meu descubrimento desta disciplina. Eu descubrín a antropoloxía en COU cando a escollín como asignatura entre un grupo de optativas que había nun plan de estudos moi diferente ao de hoxe. A mín gustárame poder transmitirvos hoxe aquí algo daquel interese que eu sentín entón, máis ou menos a mesma idade que vos tedes agora, por esta disciplina. Recordo que inicialmente me representaba a antropoloxía como algo moi diferente ao que logo descubrín que era, e creo que isto é o que lle pasa a un gran número de persoas. A xente represéntase a antropoloxía, e así o facía eu tamén, como unha disciplina dedicada ao estudo de costumes estraños e alleos a nós, de pobos lonxanos cos que nada temos en común. En correspondencia con isto, os antropólogos son vistos como individuos un tanto excéntricos e aventureiros á busca de cousas raras e extravagantes. Isto débese en gran parte á imaxe que nos ofrecen os medios de comunicación a través destes programas, as veces desde logo moi interesantes, dedicados a pobos e culturas estrañas.

Eu pretendo ofrecervos unha imaxe máis real e máis cercana da antropoloxía, porque ademais dentro de moi pouco tempo, nun prazo de dous anos, calculo, haberá a posibilidade de cursar estes estudos en Galicia como unha titulación de segundo ciclo. É dicir, como uns estudos de cuarto e quinto curso que se poden facer despois de ter aprobado os tres primeiros cursos doutras especialidades como Filosofía, Psicoloxía, Pedagogía, Historia, Socioloxía e Belas Artes. Completando estes tres primeiros cursos con dous específicos de Antropoloxía poderase obter a titulación de Licenciado/a en Antropoloxía Social.

Pasemos pois a falar de que se estudaría nesta carreira e, en definitiva de que é a antropoloxía social ou socio-cultural na súa denominación exacta.

O primeiro que podemos dicir é que hai unha certa xustificación, unha certa base para esa representación da antropoloxía á que aludía antes como estudo do estraño. A antropoloxía é unha ciencia moi recente que nace, falando estrictamente, no século XIX, se ben o que podemos chamar *actitude antropolóxica* empeza a estar presente cunha certa relevancia no século XVIII no movemento que coñecemos como Ilustración e incluso antes, no Renacemento, é dicir, nos séculos XV e XVI. O que aparece como unha constante nestes distintos momentos cronolóxicos, e, en definitiva, o que caracteriza á actitude antropolóxica é a pregunta polo outro, a pregunta polo ser humano outro, estraño, diferente que os grandes descubrimentos e conquistas plantexan como unha cuestión acuciante. Esta expresión “o outro” utilízase sempre como epítome, como resume do interese antropolóxico polas culturas diferentes á propia, diferentes a aquela na que xorde a antropoloxía: a cultura occidental.

O lema deste ciclo de conferencias é “Reflexións Filosóficas”; pois ben, eu quero resaltar neste sentido a dimensión filosófica desta pregunta polo outro que acabo de definir como actitude antropolóxica. Eu creo que a filosofía é esencialmente un exercicio de cuestionamento; o amante da sabiduría, o filósofo, é aquel que non se conforma nunca coas respostas dadas, que está sempre cuestionando, plantexando novas preguntas. Pois ben, o outro sempre me cuestiona, na pregunta sobre o outro, acerca do outro, está ineludiblemente implicada a pregunta por un mesmo. Isto que dito así soa moi abstracto, e que algúns filósofos como Hegel souberon plantexar maxistralmente no plano da abstracción, é sen embargo moi fácil de ver en diversos planos da nosa propia experiencia. Pensemos no diálogo, por exemplo; no diálogo estamos continuamente tomando en conta ao outro, o que o outro nos di ou nos pode dicir condiciona ou determina as nosas emisións, os nosos argumentos. A participación no diálogo é unha expresión deste condicionamento, da referencia constante ao outro que define a identidade de cada un de nós como suxeitos.

O plano da interacción social mostra tamén moi ben isto: en calquera dos ámbitos da actividade no que se desenvolve a nosa vida hai unha pluralidade doutros seres humanos que representan auténticos puntos de referencia con respecto aos cales estamos empre situándonos, definíndonos e redefiníndonos: a familia, pais, irmáns, os amigos, os profesores, os demais concidadáns, etc... Así pois, como dicía antes, o outro sempre me cuestiona, a identidade é unha realidade esencialmente referida aos outros, incluso podemos dicir, definida desde os outros. Non sei se isto resulta chocante coas vosas ideas ao respecto, pero en todo caso o pensamento da identidade como algo substancial, que se comunica cos outros individuos, pero que esta comunicación non afecta á substancia das nosas identidades, á substancia do que cada un de nós somos, é algo absolutamente falso. Neste sentido eu invitaríavos a pensar nesto e a preparar desde estas ideas unha crítica á antropoloxía de Descartes (que seguramente é un autor que está no voso programa de filosofía) a súa confinza en alcanzar unha certeza, unha certeza absoluta desde o solipsismo, e dicir, desde a conciencia e a identidade illada.

Vemos que este problema que en termos filosóficos se plantexa como unha dialéctica entre identidade e diversidade, é tamén un problema existencial, posto que vemos que a todos nos afecta e é algo co que continuamente nos enfrentamos na nosa vida. Pois ben, este é tamén o problema que nos plantexa a antropoloxía en outro plano diferente, o problema que está no núcleo da teoría antropolóxica. No plano da antropoloxía podémolo formular nos seguintes termos: a diversidade humana, o “outro” considerado agora como a expresión sintética das culturas diversas, plantéxanos o problema da identidade humana, platéxanos a pregunta acerca de que é o ser humano, a pregunta pola universalidade humana. Porque o universal por definición non se pode definir a partir do propio exclusivamente, e a evidencia de culturas diversas mostra que non se pode definir a humanidade a partir dunha soa cultura, de xeito que esa cultura particular e concreta que se quere erixir en punto de referencia fundamental para definir a humanidade no seu conxunto queda automaticamente cuestionada. Esta pregunta pola universalidade humana que o descubrimento que a diversidade humana suscita, plantexada ademais nestes termos, é dicir, en termos de cuestionamento propio, está presente por exemplo na obra de autores como Montaigne e Rousseau. Este último exprésao así:

“A terra enteira está poboada de nacións das que descoñecemos os nomes e atrevémonos a xulgar ao xénero humano. Imaxinemos a un Montesquieu, a un Buffon, a un Diderot, a un d’Alembert, a un Condillac, ou a outros homes desa talla, viaxando para instruír aos seus compatriotas, observando e describindo como só eles saben facelo, Turquía, Exipto, Berbería, o imperio de Marrocos, Guinea, o país dos cafres, o interior de África e as súas costas orientais, os Malabares, a Mongolia, as ribeiras do ganxes, os reinos de Siam, de Pegú e de Xava, China, a Tartaria e sobre todo o Xapón; despois no outro hemisferio, México, Perú, Chile, as terras de Magallanes, sen esquecer aos patagonios, verdadeiros ou falsos, Tucumán, Paraguay, se fose posible o Brasil; finalmente as illas do Caribe, a Florida e tódalas rexións salvaxes; a máis importante das viaxes que poida facerse, e que habería que facer co máis grande dos coidados. Supoñamos que estes novos Hércules, de volta destas travesías memorables, es criben despois con calma a historia natural, moral e política do que tivesen visto e **veríamos xurdir da súa pluma un mundo novo para nós, e aprenderíamos desta maneira a coñecer o noso**“.

Vou tratar agora de exemplificar isto dun xeito máis concreto e utilizando xa conceptos máis estritamente antropolóxicos. En termos estritamente antropolóxicos podémolo dicir así: a actitude antropolóxica, o estudo do outro, esíxenos en primeiro lugar a superación do *etnocentrismo*. ¿Que é o etnocentrismo? Como a etimoloxía desta palabra indica, o etnocentrismo consiste en tomar o propio como centro, é dicir, tomar a propia cultura, as pautas, ideas, valores, coñecementos que a nosa cultura nos inculca como prisma ou óptica exclusiva desde a cal xulgamos e valoramos todo o alleo. Hai un exemplo clásico na historia da antropoloxía que nos pode axudar a ver como sen superar o etnocentrismo non é posible a antropoloxía. Trátase do que nos ofrece L. M. Morgan, un dos máis importantes antropólogos do século XIX, no seu estudo sobre o parentesco. Morgan estudou un sistema de parentesco dun grupo de indios norteamericanos, os iroqueses, é dicir,

estudou o xeito en que esta cultura clasificaba e designaba aos parentes. Se cadra vós nunca vos parastes a pensar que podía haber formas diferentes de establecer o parentesco e as relacións entre os familiares e pensabades que os nosos termos de parentesco (pai, nai, tío, tía, irmá, primo, etc...) simplemente traducían relacións naturais e, polo tanto, universais entre os seres humanos. Isto é o que pensaba Morgan tamén, é dicir, pensaba que a nosa forma de distinguir parentes era única, universal e natural e por iso cometeu un erro de craso etnocentrismo, proporcionándonos así un bo exemplo de como a antropoloxía cuestiona o propio como absoluto, universal e natural. Morgan comprobou que nesta cultura chamábase pai non a un só individuo, senón a todo un grupo de individuos. No momento en que el facía este estudio practicabase a monogamia, é dicir, o matrimonio entre dúas persoas exclusivamente, un home e unha muller, pero el pretendeu explicar este estraño costume de chamar pai a varios homes como unha supervivencia dunha etapa anterior na que imperaba a poligamia, matrimonio de grupos. É dicir, el supuxo que os termos de parentesco evolucionaban máis lentamente que as formas de matrimonio, de xeito que esta terminoloxía era unha expresión dunha etapa en que unha muller podía casar ou manter relacións sexuais con todo un grupo de homes. Como os fillos desa muller non sabían cal de todos eses homes era en realidade o seu pai solucionaban hábilmente o problema chamándolle pai a todos eles. esta interpretación estaba baseada nun prexuízo etnocéntrico, a universalización inxustificada do propio sistema de parentesco. É dicir, Morgan partía da idea de que “pai” significa proxenitor, como no noso sistema de parentesco. Sen embargo, neste sistema de parentesco “pai” non significa proxenitor, senón “home do mesmo clan que o marido da miña nai”. É dicir, trátase dun sistema non consanguíneo, senón clasificatorio, segundo o cal resulta máis pertinente clasificar baixo o mesmo termo a todos os homes do clan paterno, o que supón facer un tipo de distincións entre parentes moi diferente á que nós facemos.