

El antropólogo como narrador: Escribiendo de culturas populares sobre los restos del naufragio

LUIS DÍAZ VIANA

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

1. Una nota personal sobre una novela que es también un ensayo

Ha escrito Michael Carrithers en un lúcido texto sobre los aspectos morales de la antropología que “una imagen persistente y anterior fue la de la cultura como una casa, a la que la gente se mudaba al nacer y abandonaba al morir, pero que en sí misma trasciende y perdura”; y que, hoy, como bien sigue diciendo este mismo autor, es difícil imaginarse a la cultura así, pues más bien se asemeja a “los restos de un naufragio sobre una isla desierta” (2005: 442). ¿Por qué he recordado esa potente imagen de la cultura como unos restos o “depósito de cosas y recursos” que hay que reconstruir en búsqueda de un sentido al que poder anclarse al empezar a redactar este trabajo sobre Antropología, Literatura y culturas populares?

Intentaré resumirlo a sabiendas de que deslizarse por los derroteros de la autobiografía tiene demasiados riesgos, pero estoy casi convencido de que todo lo que yo ahora pudiera decir sobre las relaciones de Antropología y Literatura lo transmitiré más fácilmente desde mi propia experiencia de antropólogo y escritor; es decir, etnografiando en lo posible mis idas y venidas entre lo antropológico y lo literario: cuando se cumplía el primer año de la aparición en España de mi primera novela *Los últimos paganos* (2010), se dio la coincidencia misteriosa de que, precisamente por entonces, fuera yo invitado a hablar de ella en el mismo lugar que la inspiró: la villa romana de Amenara de Adaja. Con lo que me

vi forzado a reconstruir su proceso creativo y a escribir una especie de ensayo (o meta-ensayo) al respecto. En él, que se ha mantenido inédito hasta el momento, voy a basarme para la elaboración de este artículo. Porque el libro de *Los últimos paganos* quizá haya sido, desde su misma concepción, tanto un ensayo como una novela. Lo que, por cierto, no es nada raro en la narrativa contemporánea: *Puerca tierra* (1989) de John Berger, uno de los autores a quien admiro, de alguna manera también lo es. En su caso, se trataba de un ensayo sobre el fin del campesinado. En el mío, se trataría de una suerte de ensayo o reflexión sobre historia y memoria; o sobre la historia y sus muchos finales. También — por lo tanto — sobre la facilidad con la que todo un mundo se desmorona.

Es decir, si lo queremos leer en una clave más antropológica, este texto mío sobre paganos del siglo V al que me estoy refiriendo sería una metáfora y una advertencia sobre los riesgos de la globalización: una especie de ensayo sobre el fin del mundo. Y las fuentes de esta obra mía, que — desde el inicio — preparé como suelo hacer con mis trabajos de investigación y ensayo con toda minuciosidad, son numerosísimas. En algún instante pensé en incluirlas en un Apéndice y pronto desistí, ya que probablemente no iba a ser capaz de acordarme de todas. Cuando el relato prima sobre el ensayo uno deja de tomar nota de todo, de apuntar cada referencia bibliográfica. La narración te gana, te lleva. Cito aquí, sin embargo, las primeras que me vienen a la mente en las ediciones que manejé de ellas: desde *El Satyricón* atribuido a Petronio (1970) al *Yo, Claudio* de Robert Graves (1990); o de *Las memorias de Adriano* de Marguerite Yourcenar (1987) a *El alma romana* de Pierre Grimal (1999); de la *Historia nocturna* (2003), esa apasionante revisión algo apócrifa de la magia en Europa escrita por Carlo Ginzburg, a las leyendas homéricas y, de ahí, a la materia de Bretaña, el *Perlesvaus* (2000) y su hechizo medievalizante de oscuros castillos encantados y caballeros de destino no menos sombrío. Todo ello aderezado con lecturas tan sabrosas sobre el mundo antiguo y la coexistencia entre *Paganos judíos y cristianos*, como la de la obra del mismo título debida a Arnaldo Momigliano (1992).

Ya hizo notar Jean Bodel (1165-1210), el primer gran recopilador del ciclo bretón o artúrico, que había tres grandes materias literarias de carácter épico: la de Francia o carolingia, la materia de Bretaña y Roma. Aquí, en mi texto de *Los últimos paganos*, se juntan las dos últimas y a ratos la primera, ya que —por ejemplo— hay un eco deliberado del bravucón Fierabrás y su desafío a los Doce pares de Francia en el gigante Fractán de la novela y su combate con Máximo, el protagonista. Mi siglo V tiene, además, ya mucho de medieval. Es Mundo Antiguo y es Medioevo. Son los años que, luego, los historiadores identificarán con el giro de una era a otra, con el gozne de la puerta que comunica y a la vez separa tiempos distintos. Pero ¿por qué elegir una época tan alejada y compleja? Creo que el libro que me dio pie para tan extravagante viaje en el tiempo y las culturas (o en la búsqueda a través de los siglos de la tradición cultural más arraigada —probablemente— en mí, la de las tierras en que viví de niño) no fue una novela ni un cuento ni una leyenda: se trata del luminoso texto del antropólogo francés Marc Augé que lleva por título *El genio del paganismo* (1993). Augé hablaba en él, pero también en otros textos suyos, de la antropología como ese camino donde encontrar y descubrir “el arte, el gesto, la belleza, la palabra silenciosa de los otros”. Y efectuaba allí el autor una comparación novedosamente reveladora entre unos y otros paganos; entre los paganos de diferentes lugares o épocas: más incluso que eso, ponía juntos —para ser contrastados— los paganismos de la Europa anterior al cristianismo y los que aún perviven en distintas latitudes del mundo contemporáneo como si fueran parientes cercanos a los que simplemente les tocó vivir en tiempos o circunstancias diferentes.

2. De antropología, cultura y otras tonterías

Hace poco, leyendo un libro de antropología de un colega con este provocador título —que tomo en préstamo para encabezar este apartado— y en el que se afirma que “no hay gente sin cultura ni cultura sin gente” (Díaz de Rada, 2010: 237), me acordé

de todo lo que me había sugerido el libro de Augé y reviví aquel momento en que las piedras de Almenara me inspiraron — si no me murmuraron al oído — la historia sobre los paganos de esa villa. Y pensé, como creo que pensarán muchos arqueólogos e historiadores, que la segunda de esas dos aseveraciones enunciadas por el autor puede ser un poco exagerada y quizá habría de cuestionarse por qué vale para la cultura como proceso vivo, pero no para los procesos también culturales que puede desencadenar la lectura — a través de un objeto o un texto — de las culturas que fueron. Descifrar culturas aparentemente desaparecidas también es una forma de hacer cultura (o de sentirla). Dice otro colega: *Somos más de lo que creemos ser.*

Así, el Renacimiento reinventó la Antigüedad buscando sus huellas en las propias tradiciones populares de Europa. Y, si retomamos la metáfora inicial de Carrithers, puede afirmarse que, de parecido modo, se construyen — en la actualidad — nuevas embarcaciones con que navegar a partir de las herramientas y la madera de antiguos veleros naufragados que encontramos en la arena de playas remotas. Dicho más claramente: cada día se inventan y reinventan las culturas.

Pero mi apreciado colega Díaz de Rada decía muchas más cosas en la obra mencionada, con las que sí estoy plenamente de acuerdo, y que no nos engañe el título — en apariencia jocoso o hasta frívolo — de la misma. El autor declara desde el principio su intención o motivos para escribirlo: nada menos que “tomarse en serio la tarea de aclarar los usos y sentidos de la palabra cultura en antropología en un libro que pudiera ser digerible para una audiencia más amplia” (Díaz de Rada, 2010: 13). Y, empleando una técnica que utilizará repetidamente a lo largo del texto, la de reflexionar “al vuelo” sobre los más variopintos eventos de actualidad, empieza Díaz de Rada su obra recordando la confusión y galimatías que fue “El Fòrum de las culturas de Barcelona del 2004” y achaca esa confusión al concepto de cultura manejado por los organizadores y los medios, cuando yo creo que también se debió al propio planteamiento del mismo. ¿Qué puede esperarse de una cosa que se llama así, “Fòrum de las culturas”

y despidе desde su arranque ese tufillo sospechoso a “feria ganadera” de la diversidad cultural?

Desde la antropología tenemos (o creemos tener) más o menos claro en qué consiste la cultura. La mayoría de los antropólogos asumen la importancia del concepto de la misma para nuestro oficio, pero hay — con todo — quienes recelan del término y de los que piensan exageraciones o abusos en su utilización, mientras otros estamos convencidos de que la cultura es un medio pero no un fin: sabemos de las ambigüedades y riesgos de la palabra y no creemos que la tarea antropológica deba reducirse a la mera indagación sobre lo cultural. Sería la investigación del conocimiento humano lo que nos propondríamos y esto — por supuesto — no puede hacerse si no es a través del estudio de la cultura o culturas, que hasta el momento (y que sepamos) constituye lo que nos convierte en cabalmente humanos. De ahí que, en clara confrontación respecto a ciertas corrientes del neo-biologismo cultural seguidas aquí por autores como Mosterín (2008 y 2009), algunos colegas con los que coincido hablen de la antropología colocando el foco central de la misma sobre la cultura, como de un necesario “proyecto humanizador” (1999).

3. Diferencias culturales y unidad de la especie: o el relato humano como objetivo antropológico

Los tiempos han cambiado (como ya anunciara el poeta Bob Dylan), y — para el caso que nos ocupa — el uso del término cultura por parte de los *mass-media* también, lo que seguramente no sea del todo ajeno a la incidencia — o lenta penetración — del concepto antropológico de cultura en las distintas capas sociales y las más diversas esferas de comunicación. Con todo ello, no es de esperar que ni en los periódicos más progresistas se llegue a abogar directamente por escribir “contra la cultura”, como han llegado a recomendar algunos/as de los/as autores/as desde la antropología más activista (Abu-Lughod, 1991: 137-162). Y escribir “contra la cultura” no es una mera *boutade* ni una extravagancia.

te reivindicación de la barbarie, sino una profunda reflexión y autocrítica sobre el uso que se ha hecho del concepto desde la propia Antropología y, sobre todo, acerca de de las negativas repercusiones que la utilización del término ha tenido — y tiene — por parte del poder colonial u otros tipos de poderes.

Con base en el concepto de *humanitas*, justificaron — precisamente — los imperios del mundo antiguo sus conquistas sobre aquellos pueblos bárbaros y atrasados a los que habría que “traer” hasta la civilización, humanizándolos; y a favor de la “cultura” muchas naciones europeas hicieron otro tanto dentro y fuera de casa. Parece que, en un sentido parecido al de estas críticas antropológicas, había ya aconsejado Epicuro a sus discípulos que huyeran “a velas desplegadas de toda clase de cultura”, entendida por él también en el sentido de educación — *paideía* — o tradición adquiridas que habría que cambiar por otra edificada no sobre el *logos*, sino sobre “los cuerpos” (Lledó, 1995: 133). Por lo que puede pensarse que las discusiones y problemas suscitados por este concepto no son nuevos. Y, desde luego, no son ninguna *tontería*.

Díaz de Rada, en esta obra que comento, también aclara cómo el título de su libro “intenta recoger esa ironía”, la de que “la cultura no va en broma, y en muchas ocasiones nada hay más serio que la cultura”, designando por ello desde la portada “la apariencia banal de un concepto y de una disciplina que deberíamos de tomar muy en serio” (Díaz de Rada, 2010: 17). Asegura igualmente dicho autor que “como todas las ideas importantes que nos hacen personas la idea de cultura puede llegar a ser monstruosa” (Díaz de Rada, 2010: 17). Y es verdad que se ha llegado a morir y a matar en su nombre; que el hecho de que la palabra cultura viniera a sustituir subrepticamente al concepto y término de raza — a manera de eufemismo vergonzante — no ha ayudado mucho a su “buena prensa” ni ha constituido, a la larga, un buen negocio para la antropología... Y el autor, con lucidez y valentía, no rehúsa hablar en su libro de esas “deformidades” o sombras que — no por casualidad ni sin motivo — empañan el nombre de cultura y, como consecuencia, el de la propia disciplina antropológica. Todos esos relatos sombríos que la pa-

labra “cultura” esconde. Pero comparto su convicción de que tampoco existe “otro (concepto) mejor para entender la condición humana” (Díaz de Rada, 2010: 18).

Y de ahí que me parezca lamentable rebajar el alcance del concepto y las aspiraciones de la antropología como disciplina científica intentando convertir a ésta en una especie de “fontanería social de urgencia” o “farmacia de cataplasmas y tiritas prácticas” para los conflictos y catástrofes contemporáneos. Y el pretender que lo que nos defina como profesionales o figure en nuestras tarjetas de visita sea nuestra condición de “expertos en diversidad cultural” no deja de revelar algo que me preocupa seriamente: *expertos en diversidad cultural = antropólogos*. ¿Es ése el futuro de lo antropológico? ¿Un membrete que suena demasiado a “conflictos inter-étnicos” o “mediadores inter- raciales” y, en definitiva, a aquellos usos perversos que pudo hacerse en el pasado de términos próximos a cultura o de disciplinas emparentadas con la nuestra? Pues ¿por qué incomoda aún a antropólogos como Kuper (2001) la utilización del concepto de cultura en cuanto a exaltación desde él de la diferencia? Quizá porque han visto —o vivido— el riesgo de hacerlo y, en ese sentido, hay quienes parecen achacarles en algún momento ese encono al hecho de que, por ejemplo, Kuper “creció en Sudáfrica” (Díaz de Rada, 2010: 17), como indicando así que quien ha experimentado las consecuencias del “*apartheid*” no puede sino guardar cierta prevención ante el vocablo *cultura* y algunas de las peores derivaciones prácticas de su empleo.

Sí, por supuesto. Pero, quizá, ni siquiera resulte necesario haber conocido ejemplos especialmente repugnantes de a dónde puede llevar el carricoche de las diferencias étnicas y/o culturales para ser conscientes de los peligros de subirse a él con los ojos cerrados. Identidad, folklore y nacionalismos ya compusieron un peligroso cóctel a partir del siglo XIX como atestigua la historia europea (Díaz Viana). En los últimos tiempos, y sin salir de la misma Europa, hemos asistido atónitos al tratamiento contradictorio que ha llegado a hacerse de conceptos que estaban en sí mismos llenos de trampas, como el llamado “multiculturalismo” —mucho menos ecuánime y preciso que el de “interculturali-

dad" —, de modo que se le ha traído y llevado con la mayor frivolidad hasta arrastrarlo como a un reo por las calles. Se le saludó como la estrategia adecuada para acabar "integrando" a los inmigrantes y — luego — los políticos más reaccionarios han terminado guillotinando en la plaza pública como si fuera el culpable de los mayores males. Eso sí, no sin el aporte de argumentos por parte de algunos científicos sociales (Sartori, 2001).

4. *Anthropos y Ethnos: una ya vieja pero pertinente distinción*

Como se ve en todo lo ya dicho hasta ahora, el despliegue de temas para debate que ofrece ante nuestra mirada el actual panorama antropológico es perfectamente serio. Y su catálogo no puede estar nunca acabado porque los asuntos que comporta el concepto de cultura son casi inabarcables y cambian o se incrementan de manera casi constante. Pero no sólo se encontrará incompleto, sino que lo seguirá estando hasta que no incorporemos en él a lo literario como objeto — u objetivo — de estudio y herramienta de trabajo. Porque, si nos preguntamos "dónde está la cultura", habremos de contestar que, en efecto, en medio de "las relaciones que los seres humanos mantienen con otros seres humanos y con los objetos de su mundo vital" (Díaz de Rada, 2010: 94), lo que es como decir que en casi todas partes. O, más bien, ¿dónde no está? Y esta obviedad sigue molestando a algunos, por lo que Díaz de Rada, además de exonerar a la "cultura" (entendida antropológicamente) de las culpas con las que a veces da la impresión que se quiere que cargue, también rompe — desde un principio — tres amarras para mejor viajar a través de ella: la cultura no es un saber espiritual; la cultura no es lo que hacen o saben sólo las élites; la cultura no es un grupo de personas, no es una nación, no es "un cuerpo social" (Díaz de Rada, 2010: 18-19).

Además de criticar — a fondo y pertinentemente — esas visiones y usos comunes de la cultura en la actualidad como "cosa vaga", "espiritual", "seria", "vieja", "inútil" o "perversa" (Díaz de Rada, 2010: 103-116), el autor va a poner el énfasis, durante

todo el libro, en lo que la cultura tiene de “conjunto de reglas”, explicando esa expresión de forma pormenorizada y sutil. Ya que, como Díaz de Rada reconoce, la cultura es también algo más que reglas. O algo más que diferencias. Es, por ejemplo, el delirio o el juego que nos permiten subvertir lo reglado y cambiarlo: “A veces jugamos con las reglas recomponiéndolas”. Y no es la cultura — de ninguna manera —, según este autor continúa diciendo, la causa última de nuestros prejuicios o desmanes: “Lucharé en consecuencia contra cualquier uso de la noción de cultura que sirva para fundar un racismo cubierto de cultura” (Díaz de Rada, 2010: 24). Por lo que recurre Díaz de Rada a la antigua dualidad que nos transmiten los términos de *Anthropos* y *Ethnos*, tan fundamentales para comprender los orígenes de nuestra disciplina y no errar el rumbo que nos marca, asumiendo y explicándonos desde ellos en qué consiste la unidad y diversidad de lo humano. *Anthropos* nos recuerda que la antropología es la ciencia de una misma especie, la de los seres humanos, y *Ethnos* que las capacidades y prácticas de producción de cultura de la misma se manifiestan en formas diversas (Díaz de Rada, 2010: 24). No por conocida, esta distinción deja de ser básica y necesaria.

Como tampoco lo es abordar lo que sigue constituyendo uno de los antiguos y — sin embargo — más perentorios desafíos de la antropología en la actualidad: su reivindicación de la dimensión y repercusiones éticas del concepto de cultura. Aclara así Díaz de Rada, desde las primeras páginas, el “trasfondo moral de mi empeño” (2010: 26). Porque, como bien señala sólo un poco más adelante: “Cada vez que un medio de comunicación confunde a las élites intelectuales con ‘el mundo de la cultura’, un periódico separa la sección de ‘economía’ de la de ‘cultura’ o una ministra confunde ‘cultura’ con ‘escolarización’, se está construyendo un mundo social indeseable” (Díaz de Rada, 2010: 26). Y de lo que se trata es de construir un mundo más vivible y siempre mejorable. Otro futuro posible a escala humana.

En este sentido, el libro de Díaz de Rada va más allá de lo que — ya desde la solapa del mismo — se anuncia como uno de sus principales propósitos: “Resituar el concepto de cultura en el

lugar central que siempre ha ocupado en el pensamiento antropológico". Esta obra se plantea más bien por qué la cultura resulta tan central o importante cuando se quiere conocer mejor lo humano o a los humanos. Y viene a contestar que no hay otro modo: la cultura es la condición que nos hace tales: la cultura "tiene algo que ver con hacerse, con formarse como ser humano [...] con lo que el ser humano hace y deja tras de sí" (Díaz de Rada, 2010: 28).

Es por ello que, en efecto, el hombre que ha nacido desnudo se reviste "inevitablemente con la piel invisible de la cultura" (Díaz de Rada, 2010: 47). O por lo que, como nos recuerda el mismo autor citando —también— a Michael Carrithers, "los individuos inter-relacionándose y el carácter interactivo de la vida social son ligeramente más importantes, más verdaderos, que esos objetos que denominamos cultura" (Díaz de Rada, 2010: 32). Pero si la cultura constituye un juego con determinadas reglas —en el sentido de pautas— no hay que olvidar tampoco que, como ha apuntado Clifford Geertz desde el título de uno de sus textos más clarificadores, "Deep Play" (1973), su juego no es cualquier juego: se trata de un "juego profundo", una *historia* —ya consista en cualquier acto cotidiano, un ritual o una narración— que la gente cuenta de sí. Pues la cultura, al fin, sirve para situarse y reconstruirse en el mundo. Y todas las culturas confluyen en un variado pero único relato humano.

5. Cómo contar y escribir las culturas populares en compañía de otros

Ser un buen etnógrafo es tan difícil o más que ser un buen antropólogo, por lo que muchos que se ponían restrictivamente ese nombre de "etnógrafos" —como ocurría hasta hace poco en algunas regiones españolas—, a modo de estrategia para la aceptación o medre sociales, porque carecían de títulos y formación académicos o se hallaban perdidos en una encrucijada de disciplinas poco regularizadas, deberían pensárselo mejor antes de

emplearlo en vano y en balde después de que nuestro país haya contado con verdaderos etnógrafos cuya tarea empequeñece – por anodina – la de muchos antropólogos titulados. Frente a tantos pseudo-etnógrafos e historiadorcillos paniaguados que siguen secuestrando las voces de la gente para medrar, convirtiéndose en los únicos expertos que puedan decidir qué es Historia o qué no, qué es tradicional o qué no, qué es verdad o qué es ficción, el verdadero etnógrafo intenta liberar del silencio las voces de quienes siguen siendo llamados por muchos – despectivamente – “analfabetos” para demostrarnos que el auténtico analfabetismo no consiste en no saber leer y escribir: el analfabetismo, la idiotéz supina, es no saber hablar, no ser capaces de traducir en palabras nuestros pensamientos. No acertar a contarse y a contar lo que fuimos y somos. Y ha sido a menudo una etnografía humilde, realizada por aquellos a quienes algunos antropólogos siguen despreciando por no ser nada más que “folkloristas” la que ha hecho el milagro de que contemos con esas colecciones de una poesía y una narrativa populares que son en sí mismas un tesoro cultural de valor incalculable: un cofre de interés sin cuento para los descendientes de los narradores que aún siguen en sus pueblos o – más aún, quizá – para los que se tuvieron que mudar a las ciudades.

Entre un *folklorismo* y un *antropologismo* que nos escamoteaban por igual el sentido de esas voces populares, tal etnografía ha restituido el saber local a aquéllos a quienes de verdad les pertenecía. Más allá de la mitificación o el *miserabilismo* con que tan a menudo se ha tendido a esquematizar al “pueblo” (Passeron y Grignon, 1992), quedaban todavía hombres capaces de reconocerse en la voz también humana de otros. Hoy, que está ya tan superado hablar de ese “cambio social” al que se usó como pretexto bajo el cual muchos científicos sociales contribuyeron a sepultar – más que a rescatar – la realidad de unas gentes y dieron por inevitable el supuesto “progreso”, se agradecen especialmente aquellas etnografías en que etnógrafos y folkloristas como Antonio Zavala en España o Alejandro Vivanco en Perú (2012) – por poner ejemplos claros de los trabajos a que me refiero – no devuelven a unos

“folks” (casi anónimos informantes todavía para algunos) sólo su voz, sus nombres, sino su individualidad, su ciudadanía plena. Lo importante no era el “cambio” sino desde dónde se hacía y “a cambio” — precisamente — de qué. Porque, en estas narraciones tejidas por el etnógrafo en compañía de otros, la memoria ha readaptado el pasado al presente y el cambio, traumático o no, se ha producido ya. Hay en lo que se narra cosas de ayer y supuestamente “de siempre”. Pero muchos de los relatos se estructuran con un antes y un después de algún hecho histórico concreto, como la Guerra Civil en el caso español, por lo que tales “historias de vida” pueden pasar a ser también una excelente fuente de información para ese proceso de recuperación de nuestro pasado y de nuestro futuro que algunos llaman “memoria histórica”.

El mundo y “los tiempos estaban cambiando” y lo hacían probablemente con demasiada rapidez; por eso era preciso apresurarse a escribir lo que el viento se llevaría, antes de que el relato humano definitivamente se quebrara. La primera lucha en nuestro país contra “las fosas del olvido” la libraron personas como Antonio Zavala y — sobre todo — quienes quisieron recordar y contarle aquellas historias. Zavala siempre los trató en todo como “autores”, de modo que en su impagable Biblioteca de Narrativa Popular, editada por Sendoa, figuran junto a él en cuanto a tales. Y es que lo eran. Por lo que quiso y supo convertirse en su mejor amanuense. Así realizó Zavala — como pocos — una de las tareas más difíciles que hay: traducir de lo oral a lo escrito, que es — en realidad — trasladar recuerdos de un mundo a otro, de un lugar a otro, de uno a otro tiempo. De la memoria a la historia.

Según ha escrito certeramente otro gran etnógrafo particularmente interesado por el folklore, Henry Glassie, en su modélica obra sobre una comunidad del Úlster en Irlanda del Norte que lleva por título *Passing the Time in Ballymenone* (1982):

La Humanidad es nuestro asunto. Como la Historia y la Antropología, el Folklore es una ciencia romántica que cuestiona el *status quo*, buscando desentrañar y promover a través de la descripción

y el análisis las cualidades de la gente que podría ser olvidada y malentendida, ignorada e incluso maltratada (Glassie, 1982: 575).

Sin hablar ya de José María Arguedas, quien asumió de la forma más intensa y desde la angustia lingüística del mestizaje, el compromiso con el relato de esos “otros” — que también estaban en él o eran algo de sí mismo — hasta hacerlo suyo: “¿Sería transmitido a los demás ese mundo? ¿Sentirían las extremas pasiones de los seres humanos que lo habitaban? ¿Su gran llanto y la increíble, la transparente dicha con que solían cantar a la hora del sosiego? Tal parece que sí” (Arguedas, 2009: 158).

6. La vida antes del fin del mundo

Quienes tenemos la costumbre de narrar con otros — y desde los otros — con frecuencia acabamos coqueteando (y hasta “pecando”) con la narración propia, ésa entendida por muchos como “individual y artística”. Y, más exactamente, con la novela. Recuerdo al respecto que mis conversaciones con Manuel Lafuente Lombo, cuando me invitó a un seminario sobre Etnoliteratura en la ciudad española de Córdoba, no giraron tanto en torno a la antropología como a la literatura y, más en concreto a la novelística. Había publicado yo dos colecciones de artículos míos aparecidos en prensa que transitaban entre lo etnográfico y lo literario como claramente indicaba el subtítulo del segundo de ellos: *Una etnografía de lo cotidiano* (1999); pero no podía saber entonces que terminaría siendo el editor — junto con Ma. Ángeles Herмосilla y Ángeles Castaño Madroñal (2005) — de las ponencias de aquel seminario al malograrse la vida de su convocante en un desgraciado accidente poco después; ni que, andando el tiempo, vería la luz mi primera novela, producto o derivación — ente otras cosas — de aquellas amigables charlas con Manuel Lafuente y de nuestras inacabables reflexiones sobre antropología y literatura.

Porque esta novela mía fue, en primer lugar y más que posiblemente, fruto de mi interés profesional por los estudios antropoló-

gicos en torno a la globalización en el presente. Hay dos trabajos que publiqué, estrictamente concebidos desde un punto de vista antropológico: *El regreso de los lobos, la respuesta de las culturas populares a la globalización* (2003) y *El nuevo orden del caos. Consecuencias socioculturales de la globalización* (2004), un título este último casi profético, teniendo en cuenta lo que está pasando ahora. Uno de los debates clásicos entre los estudiosos de la globalización ya en esos años era si se podía considerar que ésta ha sido la primera globalización o si el fenómeno se habría producido con el descubrimiento de América, o incluso en la Edad Antigua, con fenómenos como la romanización o romanidad, que puede entenderse como la globalización del mundo conocido entonces, que era — básicamente — el del Mediterráneo. Eso me llevó a investigar sobre las villas romanas de mi entorno, y más en concreto la de Almenara de Adaja (Valladolid).

¿Por qué me decanté por este enclave precisamente? Cuando regresé a Castilla — tras algún tiempo viviendo fuera de España — busqué una especie de lugar originario de pertenencia, y di con una pequeña finca — en la que ahora me solazo siempre que puedo — al lado del río Cega, cerca de donde mis padres también poseyeron una granja. Han tenido que pasar los años y he vivido en otros muchos sitios y países antes de volver a ese lugar, pero más allá del espacio físico, como sucede en el relato sobre *El Aleph* de Borges (1949), está la posición exacta que te permite ver todas tus vidas y tus experiencias, y percibir las juntas desde un ángulo concreto. Ese ángulo surgió ante mí al bajar — un día — en Almenara a los yacimientos que había excavados allí y empezar a ver mi vida de otra manera, imaginar la configuración de lo pre-castellano, observar los paisajes desde una perspectiva inédita para comprender, al fin, que la gente que vivía entonces a lo mejor no resultaba tan distinta y lejana a nosotros. Que es posible — incluso — que compartiéramos con ellos cosas más cercanas que con gente que nos rodea hoy en día y a los que solemos considerar como “nuestros contemporáneos”.

Y en mi propia novela de *Los últimos paganos* contrapongo yo, por ello, pensando en los distintos “tiempos” con que la gente

puede vivir momentos que creemos iguales para todos, el mundo del cristianismo frente al de los paganos, resistentes a una invasión y transformación bastante radical de su cultura. Me centré, pues, en el conocimiento de las villas romanas de Castilla y León del siglo V –tomando como muestra la de Almenara–, donde la gente que allí vivía, según apuntan los indicios que he rastreado, se mantuvo en un paganismo clásico o hasta cierto punto tradicional, cuando ya el cristianismo llevaba tiempo funcionando como religión oficial del Imperio. Me interesaba mucho analizar cómo la globalización llega –aparentemente– a todo el mundo pero no todo el mundo la digiere, ni la acepta, ni es sumiso con ella del mismo modo. Incluso puede plantear resistencia en determinados receptáculos frente a esa homogeneización cultural que algunos han bautizado como “macdonalización de la sociedad” en el presente (Ritzer, 2006). E históricamente siempre se han producido estímulos y reacciones de las culturas locales como respuesta popular a la homogeneización que la globalización cultural pretende imponer. Y los trabajos que, como el magnífico de Alicia Jiménez Díez, se han publicado sobre la persistencia e importancia que siguieron manteniendo las culturas locales bajo la capa aparentemente homogeneizadora de la romanidad, me parecen iluminadoras (Jiménez Díez, 2008).

Es obvio que no estoy de acuerdo con quienes –como Paul Veyne en un trabajo por lo demás excelente– nos vendrían a decir que hay una continuidad sin apenas rupturas traumáticas del cristianismo respecto al paganismo, por un lado; o nos aseguraban, por otro, que los pueblos romanizados habrían estado encantados con ese destino (Veyne, 2010). El cristianismo fue un importante desencadenante de un regreso imparable hacia lo local, tanto en lo lingüístico como en lo cultural, y habrá que ocuparse alguna vez de por qué esto tuvo que ser así. Por qué los cristianos se valieron tan eficazmente de la romanidad –incluso aparentando que la compartían o aceptaban como parte del “plan de Dios”– para conseguir que su “mensaje” se extendiera de un modo veloz; y, luego, procedieron a anunciar su fin eminente y contribuyeron a erosionar a aquel Mundo Antiguo desde dentro.

Por mi parte, y de momento, decidí dar a estas reflexiones la apariencia de un relato y a éste — finalmente — la forma de novela. Nunca he hecho demasiada distinción entre mi trabajo como investigador y como escritor; para un antropólogo, escribir es parte de nuestro trabajo, como en alguna ocasión ha declarado el propio Clifford Geertz: ¿Qué hacen los antropólogos? Escriben. Pues, más allá del trabajo de campo y de la investigación de gabinete, tienes que contar — finalmente — tu perspectiva de lo vivido o reflexionado en un libro; y hay que procurar contar eso que se vaya a transmitir de la mejor manera posible. Hasta hace unos diez años había escrito yo algo de poesía, y tenía pendiente conmigo mismo redactar una novela. Demostrarme — quizá — que era capaz de hacerlo. En un afán de casi “obligarme” a seguir haciéndolo, en la solapa de mi libro ya publicado se anuncia — además — que *Los últimos paganos* será la primera entrega de una trilogía que he bautizado como *Los mundos destruidos*; y, sí, creo que — en efecto — ése puede ser mi tema: cómo determinadas culturas, en un momento determinado, caen y — en apariencia — se desvanecen, son destruidas en contacto con otras o no, sobreviviendo — a veces — clandestina o subterráneamente. La siguiente novela que he escrito, y que todavía no se ha publicado, será — en realidad — la tercera entrega de esa trilogía. Más adelante la reescribiré, como hice finalmente con *Los últimos paganos*, después de siete años dándole forma. Y ahora mismo estoy trabajando en lo que — cronológicamente — sería la segunda entrega, y que — aunque prefiero no desvelar su asunto — puedo avanzar que hablará sobre un problema para mí antropológicamente fundamental: cómo se ha revestido de supuesto progreso la llegada o imposición de nuevas culturas a ciertos lugares. Y cómo todavía se sigue haciendo.

¿Cuál sería el nexo de esas entregas que conformarán la trilogía? Por un lado, cada libro tiene un subtítulo. En el caso de *Los últimos paganos* éste es *Nivaria o la leyenda del fin del mundo*. Los otros dos títulos no están del todo decididos, pero sí sé cuáles serán sus subtítulos posibles que quizá se queden — como los propios títulos — en la esfera de lo virtual: *La ardilla y la serpiente*:

El mito de la civilización y Jardín con víctimas: Cuento para consuelo de fantasmas, respectivamente. Se trata, por lo tanto, de una trilogía desplegada en mis tres géneros favoritos, a los que he dedicado distintos trabajos de investigación, y que —a mi parecer— son los más importantes entre los que consideramos componen la literatura y cultura popular: la leyenda, el mito y el cuento. De otro lado, en todos estos libros habrá una mención a la villa romana de Almenara, a modo de eje conceptual de lo que en ellos sucede, independientemente de la época en que estarán ambientadas las otras dos historias (siglo XVIII la segunda novela y siglo XX la tercera).

¿Resultó complicado encontrar y adoptar el estilo de la narración en esa primera entrega que es la *Leyenda del fin del Mundo*? Sí. Desde luego. El estilo y “tono” de la narración fue —como supongo que les ocurre a la mayoría de los novelistas— mi mayor problema. No quería hacer un ensayo camuflado, a pesar de que —como ya he explicado— este texto tenga bastante de ensayístico. Porque esa estrategia de algunos autores de pretender “colar un ladrillo conceptual con semblante de novelita histórica” no me parecía algo serio ni honesto. Eso me aterraba. Pero el problema fundamental era decidir qué “voz” utilizar: quién lo cuenta, desde dónde y cómo se hace. Tras algunas dudas iniciales, decidí “echarme un órdago a mí mismo” en este aspecto y opté por que lo contara uno de los personajes, como técnica bien probada para hacer cualquier relato más creíble. Claro que esto te lleva a analizar cómo un personaje de esa época contaría una historia, ya que entonces no existía la novela tal y como la entendemos. Al final, tuve que “asirme” a la referencia de *El Satyricon*, que aunque es obra de siglos anteriores a aquella en la que yo iba a situar mi historia, constituye una buena muestra de cómo se podía escribir un relato largo (algo así como una novela antes de la novela) en aquel entonces, e incluso algunos siglos después, ya que el texto atribuido a Petronio debió de gozar de cierta difusión en los últimos tiempos del Imperio. Me parecía que serían los de aquella obra un tono y formato muy apropiados, ya que me permitían mezclar géneros, que era otra de las dificultades

que planteaba mi novela, donde estaba resuelto a mezclar relatos, mitos o poesía.

En ese sentido, creo que *Los últimos paganos* vino a ser — al final — un libro muy contemporáneo, no sólo por ese fragmentarismo y heterogeneidad tan “sobremodernos”, sino también por los tiempos de incertidumbre de que versa, pues transcurre en el siglo V pero muchas de las cosas que en él se dicen resultan válidas para la globalización y para toda la actual situación de crisis, para nuestros instantes de desasosiego en el presente. Hoy, como en aquellos momentos, tenemos la sensación de que está derrumbándose un mundo que no sabemos cuándo va a caer y que quizá ya ha caído, sin que nos hayamos enterado, que es — más o menos — lo mismo que ocurrió con la todo poderosa Roma. Y no deja de ser una coincidencia, más relevante que casual, el que en ese mismo año en que se publicó mi novela de *Los últimos paganos* viera poco después la luz un libro que recoge varios trabajos sobre la misma época y preocupaciones: *De cara al Más Allá. Conflicto, convivencia y asimilación de modelos paganos en el cristianismo antiguo* (López Salvá, 2010).

7. ¿En el umbral de otro apocalipsis?

¿Con esto quiero decir que decidí escribir mi texto debido a la deriva del sistema económico mundial? No exactamente. Empecé a trabajar en *Los últimos paganos* hace ya unos diez años, cuando no estábamos tan de lleno en esta situación de crisis. Nos hallábamos, eso sí, en un momento en que la *globalidad*, basada en ciertas innovaciones tecnológicas, se empezaba a convertir en *globalismo*, y eso ya es una ideología, es *neocapitalismo* (Beck, 2004). Como también se dice vulgarmente, nos estaban “vendiendo una moto” —la de la globalización como proceso imparable e inevitable de progreso—, hasta que ahora se ha visto que empieza a fallar. Pero durante todo este tiempo han primado los intereses económicos y la especulación financiera por encima de cualquier cosa, incluido el tejido productivo. La producción ha dado paso

al dinero por el dinero, la industria a las finanzas. Y, por eso, hay indicios que hacen pensar que el cambio de época, casi de era, ya se ha producido.

¿Hacia dónde nos lleva ese cambio? — me han preguntado también—. Estoy totalmente convencido de que tales cambios y transformaciones se encontrarían relacionados, sobre todo, con el tiempo. Los mayores desafíos de la antropología en los últimos veinte años tienen que ver con que el concepto de territorio y de comunidad han cambiado. O eso parece. Pero, en realidad, lo que más ha cambiado en nuestras vidas es la percepción del tiempo. Hoy en día, lo que une a mucha gente, e incluso a comunidades que se autodenominan indígenas o nativas, es lo que comparten con otras a través de Internet, donde prima mucho más el tiempo que el espacio y donde desarrollan su lucha “internacionalizada” o “globalizada”. No es que la tierra —lo local— haya dejado de ser importante; en *Los últimos paganos*, una de las cosas que reivindico es que hay modelos alternativos, que hay que volver al lugar, reinventarlo y encontrar el Aleph que nos permita recomponer nuestras vidas y todas las experiencias que hemos tenido para no estar tan fragmentados y desvalidos; pero —sin embargo— un cambio importante se ha dado: estamos viviendo un tiempo no humano ¿En qué sentido?

El cambio en la captación del tiempo nos está llevando a la negación de aquello a lo que estábamos acostumbrados: unas coordenadas espacio-temporales de socialización —y humanización— en buena parte rotas. Vivimos en un no-tiempo, en unos no-lugares. Estamos viviendo el tiempo de la velocidad de la luz, a 300 000 kilómetros por segundo, con esa leve demora de dos o tres segundos que es lo que tarda en llegar hasta nosotros la señal de una retransmisión audiovisual. Ése es el tiempo ahora, un tiempo que apenas deja cabida a la narración.

Y es que, desde que apareció la primera fotografía con su instantaneidad, ocurre algo de lo que casi no nos hemos dado cuenta, y es —no obstante— crucial: que el relato casi se hace innecesario, está quebrado; y el relato era el que ligaba el espacio y el tiempo con la memoria, y conformaba la identidad humana. Hay que re-

pensar todo eso para recuperar, en la era del no-tiempo y del no-lugar, una memoria que nos permita saber quiénes somos, porque sin ella nos convertimos en lo más manipulable del mundo.

Soy consciente de que decir esto puede sonar a mensaje demasiado apocalíptico, pero, sin pretender ser profeta de la catástrofe, causa irremediable inquietud el ver que estamos — efectivamente — ante un riesgo de ese “accidente inaudito, general o global” del que hablara Paul Virilio (2005: 89). Y hay que reconocer también que algo así no se había producido antes, ya adquiriera esa “alarma global” (a manera de aviso) la forma del derrumbe de las hipotecas basura o de las aterradoras fugas radioactivas de la Central de Fukushima en Japón.

8. El regreso a alguna parte

Probablemente no exista ese punto del espacio desde el cual, como proponía y fantaseaba Borges en *El Aleph*, se pueda ver todo el universo en imágenes superpuestas y simultáneas, ese lugar mágico donde se entrecruzan todas las miradas posibles, esa encrucijada de las visiones más terribles y sublimes, donde pasado, presente y futuro se juntan. Pero, ahora que vivimos o arrastramos — más bien — nuestra sombra por paisajes dislocados de los que sólo somos espectadores y visitantes, como almas en pena sin relato y sin historia, como observadores condenados a vivir entre los escombros de todas las utopías anteriores, conviene — quizá más que nunca — tener un sitio desde el que poder mirarnos de otro modo, hacia dentro, reinventándonos y recomponiéndonos. Se hace necesario hallarnos en nuestro “Aleph”.

Escuché recientemente decir a una conocida novelista española — con la que coincidí en un congreso sobre “Literatura popular y de masas” — que a ella le había ayudado mucho como narradora imaginarse a un personaje dado en una situación absurda o insospechada e intentar reconstruir toda la historia que le habría conducido a esa circunstancia. Cada uno de nosotros podemos vernos como personajes así. Sobre todo, viviendo como vivimos

en unos no-paisajes que ya no son escenarios de acontecimientos promovidos por nosotros, sino una especie de campo de tiro o “de minas” donde parece que los sucesos y las cosas meramente se nos caen encima. Pues yo me vi de esa manera, tal y como apuntaba dicha escritora, cuando —según ya adelantaba al principio de este texto— me encontré en la coyuntura inesperada de hablar de mi novela en el mismo lugar en que había surgido, la villa romana de Almenara de Adaja. Y, de pronto, caí en la cuenta de que todo lo que me había sucedido —escribir la novela, que ésta llegara a ganar un premio y que se publicara— podía perfectamente no haber ocurrido o, mejor dicho, era lo más probable que no sucediera nunca. No únicamente porque sí, era —en efecto— casual que allí estuviera yo, de vuelta al origen, con mi novela recién publicada (y premiada), contra todo pronóstico y lógica; sino también porque el futuro a través del cual había estado a punto de deslizarme unos meses atrás me llevaba a otro lugar, continente y circunstancias.

Durante todo ese semestre en que terminé de escribir la novela, gané el premio y mi libro se publicó, debería haberme encontrado en la Universidad de California en Berkeley, impartiendo clases de antropología. Por razones imponderables, que no viene al caso detallar aquí, tuve finalmente que aplazar tal compromiso. Pero confieso ahora que, desde el primer momento en que me hicieron la muy halagüeña propuesta de volver como catedrático visitante al Bay Area y a la Universidad de Berkeley —donde había vivido dos años con una beca postdoctoral—, sentí una cierta comezón y desasosiego en mí. Creo que ese motivo interno tenía que ver con mi resistencia a distanciarme, a tener que alejarme de nuevo de unas tierras a las que considero que pertenezco, pero en donde —sobre todo— creo haber encontrado mi sitio, el Aleph desde el que mirarme y recomponer mi existencia compleja. Porque el lugar al que se refiere la novela se trata de un paraje a un tiempo real y ficticio, y —finalmente— por ello más verdadero que ningún otro. Su nombre es Nivaria. He leído o escuchado en alguna parte que “todo lo que se puede contar es real”: yo más bien diría que tiende a serlo, que —si hemos sido

capaces de imaginarlo— podría llegar a producirse. Esa es la clave del interés de un género popular que tanto me gusta estudiar: el de las leyendas.

Pues bien, volviendo al “hilo del relato”, concluyo: no me fui a Berkeley y opté por reescribir de modo definitivo una novela en la que venía trabajando desde tiempo atrás; una novela que aunque se llame *Los últimos paganos* se subtitula — como ya he dicho — *Nivaria o la leyenda del fin del mundo*. Y Nivaria, que sí existe o existió, es el punto desde donde me reconstruí a mí mismo. Ya conté en algún texto antes de escribir esta novela que, dejando la ciudad y volviendo al campo en que crecí de niño, había corregido una cierta frustración de mi infancia. Aquella que experimenté cuando, escapándome del colegio en dirección a la granja de mis padres en el pueblo de Viana de Cega, tuve que detenerme y volver, a mis cinco años, como si nada hubiera pasado, y seguir aprendiendo el abecedario sin que nadie llegara a enterarse de mi ausencia. Casi como en la leyenda de las monjas o monjes que desaparecían por años de su convento y regresaban después sin que nadie se enterara. Como en las leyendas y cuentos de “La ilusión del tiempo” o “Margarita la tornera”, como en un sueño — o como en un suspiro.

Yo vivo ahora en ese campo, en ese lugar. Pero ése era el escondrijo donde buscar el ángulo desde el que mirar, no el Aleph en sí. Ni siquiera ese punto exacto — el de la Villa de Almenara — de donde brotó la novela es el Aleph borgiano. Para dar con él tenía que descubrir Nivaria (un poco más lejos y un poco después de mi vuelta a Viana de Cega).

¿Qué es Nivaria? No exactamente la Villa, tampoco mi refugio junto al río Cega, sino el amplio territorio donde acabarían edificándose ambos. Hay todavía indicios de una calzada romana secundaria, que partiendo de Sepúlveda pasaba por Cuéllar para dirigirse a *Nivaria*. En el Itinerario Antonino o de Antonino Augusto Caracalla (siglo III?-IV), esta localidad aparece enumerada entre *Cauca* (Coca) y *Septimanca* (Simancas), y ha sido relacionada con varios pueblos de la provincia de Valladolid, pero sigue sin confirmarse su verdadera ubicación. Yo he querido identificar las

tierras de Nivaria con la villa señorial — cuyas ruinas fueron descubiertas entre Puras y Almenara — en la misma Tierra de Pinares donde vivo. Pero — sobre todo — con una especie de patria tan mía que me permitiera fantasear sobre ella.

Entre la duda que se nos plantea ante la imposibilidad o no de recuperar la alteridad de la historia, mi apuesta fue redescubrir al hipotético “paganos” que habría escondido en mí. O sea, llevar a cabo un ejercicio literario y antropológico según el cual aquellos otros que había en un rincón de los tiempos de mi geografía más conocida eran también yo, eran nuestros ancestros cercanos, gente que tenían mucho que ver con nosotros. No sólo por haber habitado un mismo territorio, sino también por esos momentos de angustia y desconcierto, de caída de un mundo — su mundo — que vivieron. Y a través de este ejercicio pude reconstruir mi vida sobre aquella experiencia que tuve el primer día que visité las ruinas de Almenara, cuando creí sentir que la memoria de las piedras también hablaba. Pero ello me llevó tiempo. Fue un largo proceso vital y libresco. Realidad y ficción. Palabra y tiempo.

9. A manera de epílogo o reflexión última

Ese recuerdo de lo que me evocaron las ruinas de la villa de Almenara en mi primera visita a ella me lleva inevitablemente a otro que quiero sirva ahora de última reflexión: la desavenencia e interesante debate que el texto escrito por mí suscitó entre un querido colega y yo mismo cuando leyó la novela. Sostenía él que ese “órdago”, que asumí desde el principio, de narrar en primera persona — y desde la voz de Antonio, uno de los protagonistas del relato — la etapa final de los habitantes de la villa suponía un reto inasumible: yo no podría nunca pensar como un romano de aquel entonces — venía a sostener mi amigo.

Y es verdad. Pero sigo estando convencido de que seguramente “pensar” como un ciudadano de las postrimerías del Imperio sea muy difícil, pero “sentir” no tanto. No sólo porque muchas de las creencias que aquellos paganos tenían han continuado de

alguna forma vivas en nuestras tradiciones y ritos, según se demuestra si leemos las recomendaciones contra las supersticiones de los rústicos que escribió en el VI Martín de Braga (reedición de 1981) y las comparamos con muchos ritos o costumbres populares de la actualidad. También porque la sensación de angustia, perplejidad e incertidumbre ante las grietas que amenazan de ruina a nuestro mundo nos aproxima a su misma conturbación, la que quedará expresada — a pesar de hallarse próxima a la mudez por su sobriedad — en el *Crónicon de Idacio*, arranque y punto de partida de mi novela.

La clave está en el tipo de relato que yo quería escribir (y que mi colega no entendió). Pretendía escribir un “mito” — aunque, por su localización en un lugar concreto, acabara subtitulando al libro como “leyenda” — más que una novela y, desde luego, en ningún caso una fábula, a la que bastantes escritores de las últimas décadas han sido proclives. Es decir, intentaba contar algo que pudo ser y podría volver a ocurrir; una historia en que habría de coincidir, sí, la narración de los últimos días de los moradores de la villa de Almenara con la del final del mundo actual, cuando se desmorone nuestro propio Imperio de Occidente. Y utilizo la palabra “mito” en su sentido etimológico de narración, así como con el significado de relato “posible o probable” que se le da en algunos *Diálogos* de Platón (Racionero, 1997: 147).

El mito ha de inquietar, desvelar aspectos que normalmente ignoramos del ser humano. La fábula moraliza, muestra una cierta complacencia en la ficción ejemplarizante. El mito pregunta más que responde y hace que dudemos de lo que es cierto o no, sobre lo que fue y lo que podría ser de nuevo. Además, proporciona — si no una explicación — al menos una pista para decir y descifrar lo habitualmente inefable e indescifrable.

El mito es hermano del sueño y el misterio. No viene a aburrirnos con moralejas burguesas ni a recontar la historia en formato menor o divulgativo; tampoco a contarnos simplonas fabulillas o parábolas morales sobre la humanidad. El mito es el relato de lo humano con todas sus paradojas. Es el emisario del desasosiego. La matriz de la cultura. Un heraldo de los muertos que se vale

de historias inventadas para hacernos comprender una verdad siempre oscura y profunda. El mito es esa narración que —finalmente— nos guía y ayuda a llegar a puerto entre *los restos del naufragio*.

Bibliografía citada

- ARGUEDAS, José María, 2009. *Quepa Wiñaq... Siempre literatura y antropología*. Prólogo de Sybila de Arguedas. Edición de Dora Sales. Madrid: Iberoamericana.
- ABU-LUGHOD, Lila, 1991. "Writing against Culture". En *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, ed. Richard G. Fox, Santa Fe: School of American resarch Press, 137-162.
- AUGÉ, Marc, 1993. *El genio del paganismo*. Barcelona: Muchnik Editores.
- BECK, Ulrich, 2004. *¿Qué es la globalización?* Barcelona: Paidós.
- BERGER, John, 1989. *Puerca tierra*. Madrid: Alfaguara.
- BORGES, Jorge Luis, 1997 [1949]. *El Aleph*. Madrid: Alianza.
- BRAGA, Martín de, 1981. *Sermón contra las supersticiones rurales*. Texto revisado y traducción de Rosario Jove Clos. Barcelona: El Albir.
- CARRITHERS, Michael, 2005. "Anthropology as a Moral Science of Possibilities". *Current Anthropology*, vol. 46, no. 3: 433-456.
- CIRLOT, María Victoria ed., 2000. *Perlesvaus o El Alto Libro del Graal*. Madrid: Siruela.
- DÍAZ DE RADA, Ángel, 2010. *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- DÍAZ VIANA, Luis, 1999. *Los guardianes de la Tradición. Estudios sobre la "invención" de la cultura popular*. Madrid-Oyazún: Senda.
- , 2002. *Viaje al interior. Una etnografía de lo cotidiano*. Valladolid: Castilla Ediciones.
- , 2003. *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización*. Madrid: CSIC.
- , 2004. *El nuevo orden del caos. Las consecuencias socioculturales de la globalización*. Madrid: CSIC.

- _____, 2010. *Los últimos paganos. Nivaria o la leyenda del fin del mundo*. La Coruña: Ediciones del Viento.
- FERNÁNDEZ, James, 1999. "La antropología y el proyecto humanizador. Meditaciones 'extramuros' sobre el 'momento milenio', sus compromisos y sus desafíos: un ensayo". *Agora. Papeles de Filosofía*, núm. 2: 5-14.
- GEERTZ, Clifford, 1973. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GINSBURG, Carlo, 2003. *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*. Madrid: Península.
- GLASSIE, Henry, 1982. *Passing the Time in Ballymenone*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- GRAVES, Robert, 1990. *Yo, Claudio*. Madrid: Alianza.
- GRIMAL, Pierre, 1999. *El alma romana*. Madrid: Espasa-Calpe.
- HERMOSILLA, Ma. Ángeles, Ángeles CASTAÑO MADROÑAL, y Luis DÍAZ VIANA, eds., 2005. *Etnoliteratura. Lecturas de la condición humana*. En número monográfico de Homenaje a Manuel Lafuente Lombo, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares (RDTP)*, vol. LX, No. 1.
- JIMÉNEZ DÍEZ, Alicia, 2008. *Una aproximación postcolonialista al estudio de las necrópolis de La Bética*. Madrid: CSIC.
- KUPER, Adam, 2001. *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós Básica.
- LÓPEZ SALVÁ, Mercedes ed., 2010. *De cara al Más Allá. Conflicto, convivencia y asimilación de modelos paganos en el cristianismo antiguo*. Zaragoza: Libros Pórtico.
- LLEDÓ, Emilio, 1995. *El epicureísmo*. Madrid: Taurus.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, 1992. *De paganos, judíos y cristianos*. México: FCE.
- MOSTERÍN, Jesús, 2008. *La naturaleza humana*. Madrid: Espasa Calpe.
- _____, 2009. *La cultura humana*. Madrid: Espasa Calpe.
- PASSERON, Jean Claude y Claude GRIGNON, 1992. *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- PETRONIO, 1970. *El Satyricón*. Barcelona: ediciones 29.

- RACIONERO, Quintín, 1999. "Logos, mito y discurso probable (en torno a la escritura del Timeo de Platón)". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, vol. 7: 136-155.
- RITZER, George, 2006. *La McDonalización de la sociedad*. Madrid: Popular.
- SARTORI, Giovanni, 2001. *Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.
- VEYNE, Paul, 2010. *Sexo y poder en Roma*. Madrid: Paidós Ibérica.
- VIRILIO, Paul, 2005. *Amanecer crepuscular*. México: FCE.
- VIVANCO, Alejandro, 2012. *Una etnografía olvidada en Los Andes. El Valle de Chancay (Perú) en 1963*, ed. Juan Javier Rivera Andía, Madrid: CSIC.
- YOURCENAR, Marguerite, 1987. *Memorias de Adriano*. Barcelona: Edhasa.