

# Márgenes y sombras oníricas de la producción de Alberto Cardín (1948-1992). 1ª PARTE.- El *indículo de sombras* que interpretaba *tientos etnológicos*

Alberto Hidalgo Tuñón. Universidad de Oviedo.

## Indice

- 1.- La producción de Cardín *post mortem*.
- 2.- Paralelismos: Una insuficiente laminación del yo: ¿es Cardín un poeta?
- 3.- Formas expresivas y obsesiones temáticas de la poesía gnómica de Cardín
- 4.- Cardín como cometa viajero entre la Etnología (Ramón Valdés) y la Filosofía (Gustavo Bueno).
- 5.- El volcán, la elipse y el cometa.
- 6.- Midiendo la infraestructura filosófica del magma volcánico.
- 7.- *Tientos etnológicos* para responder al desafío de *Etnología y Utopía*
- 8.- La espada de Damocles sobre una cabeza jibarizada por el Sida. Honni soit qui Malinowski
- 9.- Para no concluir en 1992: últimas reflexiones sobre “el viaje”.

145

## 1.- La producción de Cardín *post mortem*.

Marzo  
2017

Esto no es un texto de Alberto Cardín, sino sobre Alberto Cardín. Sin embargo, su redacción depende tanto de su vida y su obra que puede considerarse parte de su propia producción. En realidad, tratar a Cardín como *sujeto significante*, de conformidad con las prácticas estructurales que él mismo plasmó en vida, más que como un sujeto *significado* concluso ya, implica prolongar de algún modo esa misma producción. Así ocurrió con la publicaciones que siguieron a su muerte con el *copyright* de sus herederos: *Un cierto psicoanálisis*, en 1993, que estuvo a cargo de su compañero de departamento y despacho en la Facultad de Bellas Artes de Barcelona, Fernando Hernández<sup>1</sup>; *Dialéctica y canibalismo* (1994) con prólogo de su maestro, director de la tesis en 1989, y sin embargo amigo, Ramón Valdés del Toro en 1994, pero en una cuidada edición, cuya revisión corrió a cargo de Manuel Delgado, voluntarioso heredero intelectual suyo como “antropólogo de guardia”<sup>2</sup>; también al

<sup>1</sup> Alberto Cardín (1993), *Un cierto psicoanálisis*, Libertarias/Prodhufo, Ensayo nº 67, Madrid, precedido de un estudio de Hernández titulado: «El psicoanálisis según Alberto Cardín», en el que ordena los textos por su orientación conceptual y temática, aunque que cronológicamente.

<sup>2</sup> Alberto Cardín (1994) *Dialéctica y Canibalismo*, Anagrama, Argumentos nº 149, Barcelona, Prólogo de Ramón Valdés (pp. 7-32), Revisión técnica a cargo de Manuel Delgado Ruíz que es autor de la única tesis doctoral dirigida por Cardín, titulada, *Algunas claves culturales de la violencia anticlerical en la España*

cuidado de Manuel Delgado apareció su última publicación en el siglo XX, *Contra el Catolicismo* en 1997, cuya *Introducción*, titulada “Pensar en contra”, constituye el último estudio que yo conozco sobre su pensamiento antropológico<sup>3</sup>. Tal es también la orientación e intención de esta reconsideración de su escritura a los 25 años del eclipse de su cuerpo.

Para centrar el tema voy a citar el intento más reciente de reducir a nuestro autor a su *significado cultural*: el que hizo hace poco Ernesto Castro Córdoba en la compilación de su *Poesía completa*, quien dice: «La trayectoria de Cardín puede dividirse fácilmente en dos etapas. Una primera que se inicia con la llegada del asturiano a Barcelona en 1973 y el inicio de su colaboración en distintas revistas y periódicos que fueron significativos en su momento. *Qwert Poiuy*, *Revista de literatura* (1975), *El Viejo Topo* (1976), *Diwan* (1976), *El País* (1976), *Ajoblanco* (1978), *La Bañera* (1979) o el suplemento “Disidencias” (1980) de *Diario 16*. ... etapa “vanguardista”... por la actitud rebelde de Cardín... en torno a figuras como José Miguel Ullán, Antonio Zaya, Federico Jiménez Losantos o Biel Mesquida... llamados “el círculo de Cardín”... (etapa) en la que escribe la totalidad de su obra literaria»<sup>4</sup>. Narra Castro Córdoba la disolución del grupo en el seno de *Diwan* antes de proseguir diciendo: «A partir de aquí empieza una etapa de once años, también muy prolífica, pero de distinto signo, que terminaría con la muerte de Cardín en 1992. Esta nueva etapa está vertebrada por tres ejes: el sida, que contrae en 1984 y al que dedica parte de su obra; los estudios de LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales y personas Transgénero), sobre todo, desde 1985, al dirigir la colección *Rey de Bastos*, de la editorial Laertes; y finalmente los estudios de antropología, con la lectura de su tesis doctoral, *Dialéctica y canibalismo*, en 1986 (¿?), y la publicación de un sin fin de artículos, que agruparía en volúmenes como *Tientos etnológicos* (1988) y *Lo próximo y lo ajeno* (1990). Estas tres grandes tareas estuvieron acompañadas de una continua labor de traductor, en la que destaca su versión de *Los siete pilares de la sabiduría* de T. El Lawrence, en 1988»<sup>5</sup>

Si esto fuese así, parece poco relevante que el “poeta” Alberto Cardín se dedicase a la etnología y menos aún lo que había hecho antes de su desembarco en la Barcelona de 1973. Pero las tres grandes tareas que se distinguen en la llamada segunda etapa están íntimamente conectadas y no suponen ruptura alguna en la trayectoria vital de A.C., que hay que contemplar como *un todo integrado en una misma y compleja personalidad*. Quizá la razón de esta falta de comprensión intelectual, más que al tiempo trascurrido o a la juventud del autor de la antología, haya que

---

*contemporánea*, Universidad de Barcelona 1990. Director: Alberto Cardín Garay. Tribunal: Ramón Valdés del Toro, María Jesús Buxo Rey, María Cátedra Tomás, José Antonio Nieto Piñero, Josefina Roma Riu.

<sup>3</sup> Alberto Cardín (1997), *Contra el catolicismo*, Muchnik Editores, Barcelona. La segunda parte reproduce los textos (no las ilustraciones) del libro de divulgación *Movimientos religiosos modernos* (Salvat, Barcelona, 1982). Oficiando como albacea intelectual registra Manuel Delgado en su informado “Pensar en contra”, la edición que preparaba para la Caja de Ahorros de Asturias de una compilación de trabajos de crítica literaria, titulado *El vicio de criticar*, que yo tuve en mis manos como mediador, pero cuya famosa contra-ponencia a las tesis de Walter Benjamin sobre la *filosofía de la historia* del 20 de diciembre de 1990 nunca llegué a leer (cfer. pp. 18-9, nota 3)

<sup>4</sup> Alberto Cardín, *Mi más hermoso texto. Poesía completa*, Ultramarinos, Barcelona, 2016, pp. 147-8

<sup>5</sup> *Ibid.* pp. 149-50. El dato de la lectura de su tesis es significativamente falso.

imputarla a la clamorosa omisión del libro más trabajado y científico de Alberto Cardín, *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*, que, aunque aparecido en 1984, compila una inmensa y extraordinaria documentación etnográfica que se remonta a los Cursos que como alumno recibió en Oviedo de Valdés del Toro entre 1969 y 1971<sup>6</sup>. Además de reseñar dos de estos Cursos, el *Curso sobre la inversión cultural y la economía del prestigio* de 1968-69 y el *Curso sobre el dimorfismo sexual* de 1969-70, hay en este libro una dedicatoria y una original coda de “Agradecimientos e imprecaciones” (pp.227-229), fechada el 19 de junio de 1983, que suponen un baño de la realidad institucional en la que Cardín tuvo que gestionar su vida de “poeta” en Barcelona. La dedicatoria reza así: «Para Ramón Valdés del Toro, en recuerdo de los años del seminario de etnología de Oviedo, donde el estudio de lo exótico servía para metaforizar tantas cosas, y en agradecimiento de un magisterio que más bien se ha desarrollado como una charla intermitente»<sup>7</sup>. La amarga queja que le lleva a calificar su dedicación a la antropología de “una perversión por parte del sujeto” se dirige contra la estructura universitaria de la disciplina y contra la cicatera administración que de sus escasos recursos hace el doctor Esteva Fabregat, a la sazón supuesto padre de la disciplina académica en España, y sus acólitos. En este reino endémico de taifas y con las ayudas puntuales del *Gay American History* de Jonathan Katz y de Valdés del Toro, concluye Cardín irónicamente que «la perversión halla placer en satisfacerse dentro de las condiciones más adversas, y busca plasmar sus intentos en *formas sustitutorias* que, si no alcanzan el nivel de la obra perfecta, si muestran al menos en su piel las *mataduras del medio*»<sup>8</sup>. ¿A qué «formas sustitutorias» se refiere? ¿Cuáles son las «mataduras del medio» que se reflejan en la piel? El riguroso formato académico de este libro indica ya que el flamante profesor de Antropología Cultural de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Barcelona estaba tomándose muy en serio su vocación investigadora e institucional de antropólogo, que es lo que proyectaba ser bajo el magisterio intermitente, pero continuado, de Valdés del Toro, recién estrenado catedrático de Universidad, pero también después de su estancia en Toronto durante 1973 y 1974 con Eric Schwimeer, el antropólogo canadiense estudioso de los *obstáculos ontológicos* con que tropiezan las relaciones interculturales<sup>9</sup>. La omisión del nombre de este antropólogo y de la experiencia canadiense (en conexión con su vuelta a México como adulto) es uno de los datos más intrigantes y de difícil interpretación en las biografías de Cardín. Lo que parece claro es que supuso para él una metamorfosis.

<sup>6</sup> Alberto Cardín (1984) *Guerreros, chamanes y trevestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*, Tusquets Editores. Cuadernos ínfimos, nº 120, Barcelona, 243 pp.

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 9

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 228

<sup>9</sup> De Eric G. Schwimeer (1923) solo hay una publicación en español, su *Religión y cultura*, Anagrama, Barcelona, 1982, uno de los temas más frecuentados en las incursiones etnológicas de Cardín. Este clásico estudioso de la antropología simbólica y de los estudios postcoloniales, especialista en la cultura Maori, apenas es conocido entre los antropólogos españoles pese a contar con 154 publicaciones, 54 en formato de libro,

En este Congreso organizado por la *Sociedad Asturiana de Filosofía* se trata de ubicar la producción de Alberto Cardín en el seno del materialismo filosófico, para lo cual son muy relevantes sus antecedentes y estudios asturianos, su vinculación a los jesuitas, sus estudios de comunes en la Universidad de Salamanca durante el curso 1968-69 y su especialización en Historia por la Universidad de Oviedo entre 1971-72, donde estrechó su amistad con Ramón Valdés del Toro, cuyo descubrimiento en el instituto de Tapia de Casariego en 1965 se atribuye siempre a Gustavo Bueno, y al que Cardín siguió a Barcelona, junto con Aurora Echevarría y otros<sup>10</sup>. Volveré sobre este famoso episodio. También son muy relevantes sus experiencias mexicanas y canadienses, es decir, norteamericanas. Por otro lado, en esas fechas mi propia vida tiene ciertos paralelismos con la de mi tocayo, paralelismos cuyas madaduras del medio en nuestra piel estrecharon nuestra amistad y fueron los que acabaron propiciando su indiscutible vinculación con la SAF, que se plasmó en la donación de su espléndida biblioteca a nuestra sociedad. Supremamente inteligente, indeciblemente erudito, incoerciblemente brillante gozaba Cardín del don espiritual de la *glosolalia*, lo que le permitía articular discursos brillantes, seducir maestros y crear ambientes exóticos con un mínimo de recursos materiales. *Dice él* que los jesuitas, orden religiosa a la que estuvo vinculado durante más de 10 años, primero en el Colegio de La Inmaculada de Gijón y luego en la Universidad de Deusto, de cuyo noviciado le expulsaron —según palabras publicadas— por sus extravagancias antropológicas de querer ordenarse por el rito malaquita y vestir sotanas de seda con raja lateral en los 60. A su fiel seguidor Manuel Delgado le hizo creer su versión de que esa fue la última baza usada para salir del noviciado de Deusto cuando se hizo reo de homosexualidad y ateísmo ante sus superiores. *Pero cualquiera* que haya sufrido la educación religiosa en esas urnas o esferas de cristal en régimen de internado que eran los seminarios, sabe de sobra que por detrás de las prácticas conductistas que obligaron a Cardín a desnudar su alma o a confesarse, las pláticas controladas por directores espirituales y maestros de novicios tenían más connotaciones teológicas y morales que estéticas o litúrgicas.

## 2.- Paralelismos: Una insuficiente laminación del yo: ¿es Cardín un poeta?

Cardín salió de los jesuitas de Deusto, según la parte más verosímil de su confesión, porque no logró resolver *la contradicción fundamental de su homosexualidad*, ni sus “oligofrénicos” compañeros le dieron pista alguna para resolverla, más allá de

<sup>10</sup> Gustavo Bueno Sánchez (1992), «Alberto Cardín Garay (1948-1992). Apuntes para una bio-bibliografía», *El Basilisco*, 2ª época, nº 12, 1992, pp. 30-43. En este número de homenaje a Cardín apareció mi artículo: «El videoclip etno-reflexivo de Alberto Cardín: una Introducción y un Apéndice», pp. 24-29, así como el homenaje que le hizo el maestro Gustavo Bueno a través de una interpretación de la actividad literaria de Cardín sobre la que volveré más tarde. Aquí solo interesan destacar que los datos compilados por Bueno Sánchez, que están disponibles en <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas21206.htm>, recogen ya con detalle las referencias que Cardín hace al Maestro Gustavo Bueno, pero a los que habrá que añadir algún complemento informativo, en particular por lo que se refiere al periodo que va desde que hace el PREU en 1965 hasta 1974, periodo en el que el historiador se limita a los registros administrativos que figuran en las instituciones educativas españolas.

la estrategia postmoderna del simulacro ignaciano de convertirse en *forma cadavérica*. Yo me salí de los Misioneros del Sagrado Corazón, tras un noviciado jesuítico en Canet de Mar y un escolasticado riojano, después de demostrar mi *no-vocación* religiosa por razones internas al sistema. Ambos estudiamos Filosofía y Letras, él en la Universidad de Salamanca y yo en la Universidad de Oviedo. Nuestras veleidades literarias acabaron cediendo a un tiempo; en él ante la seducción etnológica que le produjo Ramón Valdés del Toro que le llevó a licenciarse en Historia por la Universidad de Oviedo y en mí ante la potencia gnoseológica con que me subyugó Gustavo Bueno, que me catapultó a estudiar la especialidad de Filosofía en Valencia. A pesar de habernos cruzado en el mismo territorio, la primera noticia que yo tuve de Alberto Cardín fue en Valencia a través de mi compañera de curso la santanderina Cristina Piris, que había acabado acompañándole en la cárcel durante las revueltas estudiantiles de Salamanca junto a Manuel Santonja (como miembros de un grupo “cohnbenditista” al que todos ellos pertenecían). La activa militante de izquierdas Cristina Piris López-Doriga (1949-2003), que acabaría siendo *alma mater* de *Ca Revolta* en Valencia y medalla a título póstumo de la Generalitat, suponía que yo conocía a Cardín y fue ella la que me informó del famoso episodio del bote de pintura del 1 de diciembre de 1970, que tuvo como consecuencia la ruptura entre Valdés y Bueno, a propósito, según los anarquistas, de la dictadura jacobina supuestamente instaurada por el “incorruptible Gustavo Robesbueno”<sup>11</sup>. Todo este episodio quedó diluido, al menos en Valencia, tras los famosos congresos que organizaba Manuel Garrido en 1971 y que canonizaron por entonces la divisoria ideológica entre *analíticos* y *dialécticos*, un eslogan cultural que, sin embargo, no tuvo el impacto ni la relevancia “literaria” fuera de los círculos filosóficos, como lo demuestra la atención que el «circulo de Cardín» y los agitadores culturales de la época empezaron a dispensar a los terceros en discordia, los nietzscheanos o “savatermitas” de Fernando Savater<sup>12</sup>.

Dejando de lado esta derivada y antes de seguir con la ruptura entre Valdés y Bueno, el paralelismo que me parece relevante resaltar para entender en sus propios términos la contribución poética de Cardín, concierne a una *tecnología del yo* que ambos (Cardín y yo) sufrimos en nuestros respectivos noviciados como consecuencia de la lectura del libro *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* del Padre Alonso Rodríguez (1533-1617)<sup>13</sup>. Un noviciado consiste en la búsqueda de la perfección espiritual mediante una serie de prácticas ascéticas corpóreas de tipo conductista (ayunos, oración, penitencias, lecturas, confesiones públicas, meditaciones,

<sup>11</sup> *Ibid.* p.31, donde se reproduce un panfleto de la época claramente inspirados por alumnos de historia, con ciertos conocimientos del proceso revolucionario francés.

<sup>12</sup> De hecho, bastó el famoso eslogan felipista en el referendum de 1983: «De entrada, OTAN no» para que la meridiana claridad de la distinción entre analíticos y dialécticos se desvaneciera en el debate cultural y político.

<sup>13</sup> *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, del Padre Alonso Rodríguez, se usa como libro de lectura obligatoria en los noviciados españoles de corte jesuítico desde el siglo XIX, en el que hay varias ediciones desde la de 1834 de la Imprenta de Valero Sierra y Martí a la de la Imprenta y Librería de Subirana Hermanos, Barcelona, 1896, pasando por la de la Librería religiosa de Madrid en 1861. Es curiosa la mención que Cardín hace del libro en *Guerreros, Chamanes y travestis*, *op. cit.* p. 89

laceraciones privadas, etc.), cuyo resultado final, si es exitoso, consiste en la *laminación del yo*, en la calcinación de toda voluntad propia, puesta a partir de ahora a disposición de lo que el superior (encarnación de la voluntad de Dios) tenga a bien disponer. Epicteto anulaba toda petulancia y orgullo juvenil, poniendo al estoico virtuoso en manos del *destino*, el padre Rodríguez convence al novicio de ser un «albañal de inmundicias, sumido en el retrete del alma» a la espera de que la misericordia divina se apiade de él. La diferencia estriba en que el pagano no despoja al esclavo de su voluntad, ni elimina su virilidad: necesita un sujeto activo capaz de *elegir la virtud como destino*. El maestro de novicios anula toda voluntad y autoestima personal hasta convertir al sujeto religioso en un instrumento dócil, pasivo (y según Cardín femenino) para la causa superior de la santidad. Me decía Cardín que a su director espiritual no le importaba ni su ateísmo confeso, ni su homosexualidad, que lo echaron por su obsesión con el rito malaquita. Para mí, sin embargo, el diagnóstico de su maestro de novicios era meridianamente claro: *insuficiente laminación del yo*. Un noviciado exitoso, como una guerra total, te arroja existencialmente a los pies de los más extravagantes caballos metafísicos: *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger, *Ser y Nada* (1943) de Sartre. El libro del padre Alonso Rodríguez hace de Dios una presencia insoslayable y de la castidad un imperativo categórico tan severo que hasta prohíbe las “amistades particulares” (o *athenosfera*) por las distorsiones que provoca en la vida religiosa.

Por un lado, Cardín expresa estas vivencias nihilistas en el poema “Postrimería”, correspondiente a la Primera Parte I. (Al Amor del Hado) de *Paciencia del destino* (1980):

«Tengo para mí del nirvana /la gloriosa idea de ser nada.  
Que no hay encarnación nueva, /ni nada después con que juzgar /la pena mínima.  
Tengo de mí la idea de que sufro, /por no poder ser todo, /ni lograré ser nunca, jamás  
/más que miseria.  
Es mi nirvana, no la gloria, /sino nada, ya aquí, /la destrucción completa del cuerpo  
separado y el alma jamás quieta.  
Quiero creer, /puesto que todos creen, /que seré libre con sólo no ser nada.  
Y veo ante mí /el fin glorioso /de no sufrir por no pensar, ni querer /ya más nada de  
nada»<sup>14</sup>

Su amigo Antonio Zaya (1954-2007) interpreta que estos poemas están «inspirados en un desengaño amoroso general y permanente por un deseo —no obstante— de otro que es él mismo». Pero lo que para Zaya es un contenido místico, para Javier Lentini (1919-1995), en cambio, es pura trascendencia antimarxista que conserva en lo más hondo de su cuerpo un absoluto narcisismo: «*¡yo mismo soy mi dios! ¡Y tú mi doble!*». Cardín mismo reconoce que la lira, la copla manriqueña y el romance de los que tira en sus dos primeros libros de poemas son demasiado

<sup>14</sup> *Mi más hermoso texto, op cit.* p. 35

«dolientes e inflamados», pero no confiesa en ningún momento de dónde le viene tanto desgarramiento y desesperanza. No es nada extraño que sus críticos vean en estos versos una contradicción hipócrita e insalvable: «¡Pero si era el terror de los *Diwanes*, el anticondedonjulián, el superlacanista *bataillador!*», exclama Lentini. Dada la proverbial mordacidad de Cardín tiene mérito, sin duda, el intento de Ernesto Castro de recuperar su figura de poeta. Y está bien orientado cuando hurga en Deusto y logra el testimonio de José Agüeva, su compañero de cuarto, quien le informa del renacimiento de su homosexualidad en un poemario no encontrado. Al no encontrarlo en el Fondo de Oviedo, desiste. ¿Por qué ni siquiera se le ocurre que tal poemario pudo ser confiscado como prueba de cargo para su expulsión del noviciado? ¿O simplemente que fue expurgado por el propio Cardín, cuando decidió legar sus papeles a la Sociedad Asturiana de Filosofía? Tiene más suerte cuando reproduce los comentarios léxicos y sintácticos, ceñidos a la dimensión verbal del *significante*, que José Luis Campal le dedicó hace diez años en *El Comercio* de Gijón, quien valoraba su «deje sentencioso con la interrupción salmódica», cifrando su misterio en el «peso filosófico que las genera». Su hipótesis es que el poeta asturiano hace *ejercicios lingüísticos* que no son «más que estrategias para descentrar el eje del poema, haciendo que la idea principal, a través de las reiteraciones, se disperse por todos los recovecos y orificios del texto». Particularismo boasiano puro y duro en términos antropológicos.

Sin pretenderlo, acierta Ernesto Castro, no obstante, cuando reproduce su correspondencia con Manuel Borrás, quien consideraba *Despojos* un poemario redondo, frente a *Índicula de sombras*, muy por debajo de lo que podía dar de sí Cardín: «Creo que has fetichizado mi producción anterior, en la medida en que te resulta más “simpática” —le responde como crítico de su propio trabajo objetivado— Yo, en cambio, pienso que este libro es tanto más mío, no sólo en cuanto marca el proceso instantáneo de una *deriva hacia el despojamiento*, sino en la medida en que su *contenido gnoseológico* es mucho más general que el de *Despojos* o *Paciencia*, bien que mucho más oculto por la retórica: de ahí el pequeño manifiesto que es la contraportada»<sup>15</sup>. Ni que decir tiene que la *clave ontológica*, existencial, del camino hacia el despojamiento tiene que ver con el proceso de *laminación del yo* incoado en el noviciado y que la complejidad *gnoseológica* aludida no puede reducirse al mero diagnóstico de su «estilo neo-barroco», puesto que Cardín alude al nivel de generalidad, es decir, a que el ejercicio existencial del despojamiento no concierne tanto a su *ego corpóreo* cuanto a los modos de acceso fenomenológicamente implicados en tal tarea y a su extensión conceptual a la cultura hispanoamericana en general.

Extremadamente lúcido, perfectamente consciente de la potencia de su cuerpo y de la miseria espiritual de su entorno social, después (o en medio) del fracaso del intento de definición de una *nueva política cultural postfranquista* emprendida en torno a la revista *Diwan*, desde la que había repartido mandobles a diestro y siniestro tanto

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 9

a clásicos (Cernuda) como novísimos (Villena, Gimferrer, Azúa, etc.), de la poesía española, Cardín se atreve a publicar su trilogía poética demandando para sí «idéntica injusticia». No se engaña a este respecto Ernesto Castro, quien después de acabar su excelente compilación, agradece a la hermana de Cardín, Alejandra, «su disposición amable», le atribuye «parte de esta idea» y justifica su vindicación de la figura de Cardín como «una de las voces más sonadas de la plana cultural alternativa» de la Transición. Pero, al reducir su contribución al ámbito de las artes, él mismo limita su significado al escaso impacto público que tuvo entre 1976 y 1983: «La dureza burlesca de sus consideraciones intempestivas —resume en la contraportada—, la brillantez de un discurso crítico apoyado en la sospecha y en la destrucción de la complacencia presentan una de las vías menos promocionadas de la Transición: la de aquellos que para construir un lugar mejor apostaron por el incendio». Ahora bien, el discurso crítico de Cardín antecede a sus escritos en *Diwan*, *La Bañera*, *Ajoblanco* o *El Viejo Topo*, y no terminó con una *ekpirosis* como la que acabó con la vida del famoso pintor travestí, el anarquista José Pérez Ocaña (1947-1983), a quien se alude para fechar circunstancialmente el término de sus intereses poéticos por haber encontrado en el Fondo Cardín de Oviedo el poema: «Ocaña, in memoriam». Y es que fechando la producción literaria de Alberto Cardín entre 1976 y 1983, ni se resuelve al enigma del significado de su trilogía en el conjunto de su producción intelectual, ni se aclara el sentido de su dedicación a la literatura en conexión con sus preocupaciones fundamentales de antropólogo.

A este respecto es mucho más certera la remisión que hace a la poesía su amigo y maestro Valdés del Toro para suplir los déficits de la antropología como disciplina crítica. La literatura, «campo magmático del pensamiento español donde todo se conserva a cambio de perderse» —dice, citándole—no es para Cardín un destierro o una fase de su producción. «Cardín *está en ella...* porque antes de interesarse etnológicamente por los aztecas, ya lo había hecho poéticamente. Mil veces más, —concluye el catedrático de la materia—esta es la que prefiero»<sup>16</sup>. Mi hipótesis, sin embargo, va un poco más allá. «Ciertamente que la poesía no fue para Alberto Cardín mero camino hacia la antropología. También lo era hacia la muerte de la vida». Y cita Valdés del Toro el poema «Escribir», que es precisamente el que usa Ernesto Castro para rotular su antología de Poesía Completa: «*escribir para no morir/ tarea idiota que odio/ placer que sólo da trabajo/el tiempo de llenar un papel/ es tiempo ya de muertel y lleno sólo tiende/un puente en vacío*»<sup>17</sup>. La pista, sin embargo, es demasiado genérica pues no sirve para interpretar ni la secuencia de la trilogía poética, es decir el orden de los textos, ni acierta a vincular el doble plano que lleva al crítico a exponer en público sus propios versos. Por más que sea cierto que la escritura fuese su «vía hacia la muerte» o un mero medio para «distraer la muerte paso a paso», Cardín era muy consciente de las diferencias entre los distintos géneros de expresión escrita, el relato, el ensayo, la poesía, o la crítica, un vicio que practicaba con mucha

<sup>16</sup> *Dialéctica y canibalismo*, op. cit. p. 29

<sup>17</sup> *Ibid.* p.31 y *Mi más hermoso texto*, op. cit. p 27



maestría; pero, antes de publicar la trilogía, dejó dicho a «Las siemprevivas», aquello de que «no hay en poesía crítica válida, y la mejor crítica es siempre el ataque. Por lo mismo que el mejor crítico es el que se identifica con el propio verso, que sólo respeta los atisbos que del mismo percibe en los demás. Esto, o la secuencias rítmicas y la crítica temática, propias para siglos de oro. Sólo espero para mi idéntica injusticia»<sup>18</sup>.

La secuencia rítmica de la trilogía es patente. A la *Paciencia del destino*, pese a lacerarse irresponsablemente en manos del destino, sigue la recogida de sus *Despojos* (1981) entre el silencio, el cuerpo, el amor y el anhelo de muerte, pero con una dedicatoria a su sereno amigo Biel Mesquida Amengual, quien cree ingenuamente en un bello país en el que los hombres desean a los hombres y no pasa nada. Confesión íntima, *striptease* anímico, falsa conciencia, el cuerpo del amor acaba disolviéndose como un trofeo de despojos, exangüe, exhausto, ante la diosa *sofrosine*, que siempre termina despertándolo «del hierro de la duda». Si en la segunda parte de *Paciencia del destino*, el crítico se resiste a desaparecer y acaba crucificando a todos los egregios difuntos, cuyas necrológicas escribe, sean líderes políticos como el Jeque Mujibur Abdul Rahman (1920-1975) de Sri Lanka, que murió asesinado cuando le abandonó su *barakka*; Mohamed Reza Pahlevi (1919-1980), heraldo del destino, quien se engañó pensando «poder actuar en lo inmutable» y acabó sucumbiendo en el «ciego campo de fuerzas y tensiones/donde sólo se vence para morir al cabo»; y del Pakistaní Zulfikhar Alí Bhutto (1928-1979), primer ministro asesinado, que murió «negando, adelgazado por la pasión airada, /fue dios un instante, /para entrar en la nada»; sean de poetas consagrados, como Blas de Otero (1916-1979), a quien envía al cielo para irritación de izquierdistas como Javier Lentini («Nada vale ni cara ni palabra;/eres basura./Somos basura que la historia arrastra») o como Celso Emilio Ferreiro (1912-197), cuya *Longa noite de pedra* (1962) remeda con bastante fortuna; si en *Paciencia del destino* — repito— canta todavía *al azar de otros* (incluida su hermana Alejandra, con quien se identifica cuando ambos descubren «que el amor de los padres/no es amor de sujetos», el filósofo Ibn Gabirol, expulsado en 1045 de la comunidad hebrea de Zaragoza y cuyos versos homoeróticos llenaron «el vacío del yo sobre la nada/ (y) sellan para mi idéntico/ destino en vida», o el franckfurtiano judío Herbert Marcuse, también muerto en 1979 «Por donde aprendí/ Con su razón por guía/ A crear razón de mi propia deriva»), los *Despojos* que aparecen en su segundo libro no son ya de «Otros» fallecidos, sino solamente pedazos suyos «anodinos», cuyo extremo final o *Ésjaton* (así en griego) se pregunta «¿Será este el fin siempre buscado/en que yo muero/porque mueren todos? ¿Tendrá que perecer /el mundo que me atabal/ para poder partir tranquilo?» y sentencia «De oscuridades tales la vida se alimenta».

Dice José Luis Brea desde las páginas de conciliación de *Diwan* en 1982 que «sus *Despojos*, deshechos y desechados, constituyen un conjunto muy ordenado de poemas que compensan su tal vez no excesiva calidad literaria con un extraordinario atrevimiento en la mostración sin pudor ni tapujos —en realidad, el título de Cardín es rigurosamente preciso en su tenue polisemia— de las componentes sustanciales de

<sup>18</sup> *Diwan*, nº 7, enero de 1980, p. 124

su ejercicio poético espiritual»<sup>19</sup>. Ubicado Cardín en la vecindad de los que, problematizando la *modernidad* constituyen «la liga de los poetas de la alquimia reiterada del silencio y el blanco» Brea lo salva, porque «difícil es salir más airoso, ni menos desecho y despojado que este piloto del alma en verso». Y es verdad que entre Póstumas y Límbicas, Cardín salva su homosexualidad maltrecha mediante un rito de huida hacia adelante: «*tras un postrer adios apenas doloridos/ soy por muertos/ sombra ya de nunca/ dioses por siempre de cuerpos espectrales: si nunca fuisteis carne/ sois ahora mito/ del culto agónico a un yo que vive/ de resarcir recuerdo*».

Pero *Despojos* ni es una obra cumbre de la lírica homosexual, ni constituye la culminación del camino de perfección espiritual de anulación del yo. Ciertamente, como quizá mejor que nadie observa por entonces el perspicaz y jovencísimo esteta José Luis Brea, Cardín ejecuta un *tránsito, transporte o ascenso gnóstico* y espiritado por etapas que remedan las *Guías Espirituales* más clásicas de la tradición místico-ascética española (de Santa Teresa a Miguel de Molinos), pero con ello ni ha inmolado su yo, que sigue afirmándose bajo sus siglas (A.C.), ni la Mística ha renunciado a la Erótica del cuerpo. Al contrario, sobre el frágil y vaporoso zig-zag de sus versos lo único que se produce es una estilización en busca de una mayor generalización. Pretende además José Luis Brea establecer un discutible *paralelismo* entre los textos que la «pluma de Cardín» (el jesuita Gracian *dixit*) produce en la época (*Como si nada*, 1980 y *Lo mejor es lo peor*, 1981).

La homología, sin embargo, es bastante inverosímil por lo que afecta a *Lo mejor es lo peor*, que se pierde en una narrativa porno de relatos más o menos divertidos, ligeros o, en todo caso, cuando se espesan con atmósferas asfixiantes, tratando de relativizar las situaciones en aras de demostrar *la arbitrariedad de toda providencia* que

<sup>19</sup> José Luis Brea (1957-2010) profesor de Estética y filosofía de las artes en la Universidad Carlos III fue el encargado de reconciliar a Cardín con *Diwan* con una reseña de su producción literaria del año 81 en «A.C.», *Diwan*, nº 12, abril de 1982. Como especialista en Walter Benjamin ha dejado escrito sobre el este asunto del *despojamiento* lo siguiente: «El proceso de despojamiento y recarga, de desnudamiento y disfraz, de “privación del alma” y redención de las cosas que se cumplen en el ciclo de la *alegoresis*, como dialéctica de irradiación y suspensión de sentido, es desarrollado por el alegorista no tanto como un “revelar la esencia detrás de la imagen, sino como un forzar a la esencia de lo representado a comparecer, en forma de escritura, ante la imagen” (cita de Walter Benjamin en *Origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1991, p. 179). Lo que sin duda es evidente es que este proceso no puede ser independiente de la participación activa del alegorista, del intérprete de las imágenes —quien interviene para veces la arbitrariedad en que ellas, alegorizadas, reinan. Benjamin, recogiendo un comentario de Baader — “depende solo de nosotros el usar un objeto cualquiera como signo convencional de una idea; ese objeto asume un carácter nuevo cuando a través de él queremos expresar, no sus caracteres naturales, sino los que le prestamos nosotros” —, postula así la economía de la representación alegórica en el contexto de una pragmática del lenguaje, de la escritura, que incluso viene a anticipar las tesis de una estética de la recepción. En el espacio de ala *alegoresis* se cumple ciertamente un aflojamiento de la significancia por convención del signo, seguido por una recarga de dirección no fijada cuyo estado provisorio de reposo dependerá precisamente del juego del habla que los interlocutores establezcan entre sí e y en su relación con la escritura, considerada al margen de su carácter verbal, de su pronunciabilidad, y reducida a visualidad estricta» *Noli me legere. Divertimentos del melancólico: el enfoque retórico y las alegorías de la ilegibilidad*, <http://www.joseluisbrea.es/pp.43-44>. Los ocho pdfs que son accesibles en la página citada permiten acercarse a uno de los muchos olvidados por la academia de este país, pese a haber sido uno de los primeros en estudiar la cultura de lo visual en nuestro país. Vease la compilación: *Estudios visuales, la epistemología de lo visual en la era de la globalización* que hizo para la editorial Akal en 2006

acabe sacando lo mejor es lo peor en clave jesuítica, pero también en *quiasmo* que bordea el retruécano más cruel (sacar) también *lo peor de lo mejor*, de modo que no se ve sentido alguno al supuesto ascenso místico que se atribuye a los versos. Más tarde volveré sobre el sentido de los relatos de Cardín siguiendo la sugerencia de Gustavo Bueno hecha a propósito de *Fabiola* en la segunda edición de *Detrás por delante* (1986). El entonces joven y siempre perspicaz José Luis Brea interesado en la virulencia crítica con la que Cardín se despacha contra la cultura española en *Como si nada* acaba sucumbiendo ante el *stress* bélico de Cardín, de forma que tampoco él nos resuelve el enigma de hasta qué punto nuestro autor puede ser catalogado como poeta. ¿Es la poesía de Cardín una actividad marginal sin conexión con el resto de su obra o constituye un territorio literario paralelo por el que se despliega su bullente creatividad espiritual? ¿Es, como sugiere Valdés del Toro, la fontana originaria de donde emerge su inspiración fundamental? ¿Por qué dar forma poética al pensamiento?

Recapitemos, porque creo que a estas alturas ya están dadas las hebras que nos permiten resolver el enigma de la poética de Cardín. Como él mismo explica, en 1966 fue a Deusto a estudiar Derecho, porque su padre no le dejaba hacer filosofía, «una carrera sin futuro». *Rebeldía del destino*, en Deusto ingresó de forma secreta en el noviciado esperando resolver el conflicto de su homosexualidad que le perseguía desde que fue sodomizado a los siete años en México. Pero los jesuitas no le admitieron por su *insuficiente laminación del yo* y no por los números que montaba o los disfraces que adoptaba. El mismo reconoce en su *Prólogo* a los *Cantos de luna verde* de la poetisa asturiana Blanca Álvarez su paradójica afición a officiar de «farsante social, que tiene que adoptar disfraces ridículos obligadamente tomados por funciones»<sup>20</sup>. Mi hipótesis es que Cardín usó la expresión poética no sólo como método para abordar el conflicto irresuelto, sino para explicar por qué la escritura no lamina el yo, sino que permite su expresión cultural más acendrada. ¿Cuál es, entonces, la temática desplegada entre la *Poética* y la *Mística* de Cardín en sus tres libros de poemas?

Si es cierta mi hipótesis de que sus versos culminan de forma personal e intransferible la ardua tarea de laminación del yo incoada en el noviciado, demostrando su imposibilidad poética, porque las formas de expresión son ontológicamente, como la propia homosexualidad, meros contenidos culturales, no deja de haber cierta justicia poética en el hecho de que su nombre desaparezca del Catálogo de antiguos alumnos de Jesuitas de Gijón, el mismo año, 1983, en que logra publicar *Indículo de sombras*, en el que «domina la parodia poética, donde se aloja el intento de una poesía de lucha —gnómica más que panfletaria—, que pretende arrojar al sujeto productor a su lugar real: *el de la inseguridad entre el remedo crítico y la*

<sup>20</sup> Blanca Álvarez (1981) *Cantos de luna verde*, Santiago Sueiras editor, Gijón, Prólogo. Enrique Lynch cuenta varias anécdotas de disfraces en la antesala de los editores a los que ofrecía sus servicios en sus primeros años en Barcelona entre 1973-75. El propio Cardín cuenta su primer numerito cuando en 6º de bachiller se fue a Londres y luego le salpicó el escándalo de un amigo al que Brian Jones, el batería de los *Rolling Stone* había puesto un piso antes de su trágica muerte en la piscina en 1969. Este escándalo le salpicó también.

*forma impostada*»<sup>21</sup>. Esta explicación, que aparece en la contracubierta de este libro final, en cuya publicación se empeñó Cardín renunciando a cobrar sus otros servicios a la editorial que lo ilustró (Laertes), se acompaña de la siguiente profecía: «Tal vez lo que a continuación de este ciclo venga sea el *silencio poético*, o simplemente el recomienzo de un *ciclo tan redundante* como este: si una función puede tener aún la poesía en estos días, es la de hacer patente que el individuo hablante —y más el escribiente— está hecho de *repeticiones de ritmos* y *obsesiones temáticas*»<sup>22</sup>. Se puede decir más alto, pero no más claro. Y es que la *auto-referencia* al propio espacio de la representación es condición de posibilidad de toda estrategia que aspire a una transformación radical del sentido de la experiencia estética.

La aspiración de Cardín nunca fue entrar en el Parnaso de los círculos poéticos, su acercamiento a la poesía tiene la clara *función cultural* de aclarar la posición del escriba tras la liquidación de la ilusión aurática en la obra de arte, de modo que en él el discurso crítico se confunde con la práctica artística, lo que le lleva a la aportación y al desciframiento del sentido a través de repeticiones de ritmos y de obsesiones temáticas.

### 3.- Formas expresivas y obsesiones temáticas de la poesía gnómica de Cardín

Pero, si Cardín no esperaba alcanzar la gloria como poeta, ¿por qué cultivó tan asiduamente este género y, sobre todo, porqué tuvo tanto empeño en publicar su *Indículo de sombras*? Nada en esta obra es gratuito, ni casual. En cuanto a los ritmos que remeda el resultado es trasparente, por lo que en este apartado trataré de dar una interpretación en base a las *obsesiones temáticas* asociadas, al objeto de descifrar el *sentido* de esta obra en la producción vital de un autor, al que la muerte sorprendió hablando y escribiendo sin cesar, pero que en vida lo único que dio por concluida fue su aportación poética que intentaré descifrar en este epígrafe.

1.- Sobre el extraño título “*Indículo de sombras*” cabría evocar a los grandes líricos griegos, Píndaro o Arquíloco, que consideraban al hombre el sueño de una sombra o la sombra de un sueño, algo frágil, tenue, lábil. No creo, sin embargo, que esa línea de interpretación trascendental sea la correcta. Es preferible permanecer fiel a los *significantes* y aceptar la explicación que el propio Cardín da del mismo, escrita en un latín macarrónico, plagado de errores ortográficos y gramaticales (sospecho que intencionados, al ser muy similar al que se utilizaba en los seminarios), en la que con mucho desparpajo alude a que las sombras que siguen son las que los enemigos de la cultura enseñan a evitar intelectualmente. Toda una invitación a comenzar por evitar todo triunfalismo imperialista y a fijarse en los *márgenes*, en los heterodoxos,

<sup>21</sup> *Mi más hermoso texto*, op. cit. p 215

<sup>22</sup> *Ibidem*

como diría su amigo Juan Cueto, que lo tuvo como colaborador permanente en *Los Cuadernos del Norte*.

2.- ¿Por qué dedica su libro Cardín a Teresa Gracia (1932-2001), describiéndola como su «más generosa lectora»? ¿Sólo lectora o también como poetisa? ¿Acaso desconocía Cardín, experto en la vida editorial española, que sus libros estaban siendo editados en Pre-textos por el mismo editor, Manuel Borrás (Valencia, 1952)<sup>23</sup>, que se estaba negando a editar este último libro de poemas? ¿Ironía? Creo que hay un dato para explicar porqué Cardín, veía en Teresa una lectora. Y es que esta desconocida e intensa poetisa ex-exiliada en Francia, de familia anarquista y republicana, le había hecho llegar un ensayo, todavía hoy inédito titulado “Un libro, una aventura, Alberto Cardín,” en la que entre otras cosas dice que «el escritor no ha de saber de antemano lo que va a escribir. . . . Y no ha de saber lo que va a escribir porque la literatura no consiste en trasladar al papel algo que ya tiene perfecta existencia en otro plano. El ‘paralizado,’ o escritor, que puede ser hasta errante, escribe sólo aquello que no puede vivir de otra forma que escrito, algo que no ha controlado de antemano, y que se presente, nuevo, ante él prueba de la autenticidad de ese encuentro sin testigos, de la pureza del hallazgo, es que se haga contra el que está escribiendo, contra sus creencias mismas, porque hacia él van, para que su mano las coja y transforme, las cosas que más le han de doler». Según ella, la escritura debe ser lo suficiente libre para que lleve al escritor a nuevas revelaciones, incluso las que van en contra de sus creencias. No se sabe cómo componía Teresa Gracia cuando se ponía a escribir—los borradores de sus manuscritos sólo demuestran que hizo escasos cambios una vez escrita la primera versión. Sin embargo, también a mí, como a Jessie Evans, me parece irónica su concepción de la libertad dentro de su propio estilo que era, principalmente, al escribir poesía, muy formalizado, compuesto cuidadosamente, barroco y muy medido (o escandido) como el del propio Cardín. Pero la mayor diferencia con este estriba en el *enfoque* estrictamente *filológico* de Teresa (su tierra es el “español”), frente al mucho más *antropológico*, universalista y etnográfico de Cardín.

3.- Entrando ya en el meollo de las 15 piezas que componen *Indículo de sombras*, me parece que su lucha consiste en reivindicar la memoria gnómica de una genealogía de “españoles” heterodoxos, o mejor, para no herir la susceptibilidad

---

<sup>23</sup> Hay un estudio sobre Teresa Gracia que es una tesina de licenciatura de Jessie Evans Babcock (2003) «Lengua, Patria e Identidad: El Exilio Personal de Teresa Gracia», disponible en internet. Su obra editada consta de *Destierro* (1982) Valencia: Pretextos; *Las Republicanas* (1984) Valencia: Pretextos; *Meditación de la montaña* (1988) Valencia: Pretextos; *Casas viejas y Una mañana, una tarde y una vida de la señorita Pura* (1992) Madrid: Endymión, en la que aparece un “Prólogo al lector”; *Ocho poetas raros: conversaciones y poemas* (1992) Eds. Miguel Ángel Bernat y José María Parreño. Madrid: Ardora Ediciones, y *Manifestación contra el verso libre y cuarenta y tantos sonetos al soneto* (1998), Entre la documentación relevante recogida por Jessie Evans en su investigación figura: Entrevista con Alicia Alted en Madrid. 7 julio de 1995. 3 cintas, “La exexiliada.” Manuscrito inédito, sin fecha, “La música de la montaña”. “Recuerdos teatrales de un español ofendido en Francia.” Manuscrito inédito, sin fecha. y el citado “Un libro, una aventura, Alberto Cardín.”, Manuscrito sin fecha.

antropológica de Manuel Delgado, “exóticos”, “paranoicos”, “energuménicos” o “unamunianos” de la que el mismo se siente último vástago o vestigio en tanto que sujeto productor. Entre el “remedo crítico y la forma impostada” van desfilando por orden cronológico desde el obispo arriano Sunna, godo del siglo VI, cuya gloria canta Cardín en cinco solemnes quintetos, hasta «Federico Jiménez Losantos en su tremedal»<sup>24</sup>. Sugiero agrupar los poemas en función no tanto de la cronología cuando de las *obsesiones temáticas*, que me parece que son cinco, aunque encadenadas entre sí de forma bastante barroca: el trinitarismo español, la cuestión islámica, el problema del vínculo entre sectas e iglesias (un tema del que es un especialista consumado), la variedad cultural de la experiencia homosexual y las secuelas de la guerra civil española que han dislocado, por completo, las relaciones de amistad.

A.- Es difícil seguir el argumento de las paranoias poetizadas por Cardín en este libro, pues si bien es cierto que entre el obispo de Mérida que se negó a abrazar el trinitarismo dominante y fue desterrado a Mauritania, donde propagó el arrianismo hasta su muerte violenta, y el obispo Elipando de Toledo, «*adoptivo de Dios en su soberbia*» corre una vena, a fuer de herética, «racionalista», ya que permite sortear las dificultades teológicas del *trinitarismo* y la cuestión del *encarnacionismo*, no está nada claro a qué viene la vindicación del «niño Pelayo, suicida y mártir» y del famoso Aben Ammar, como no sea para *impostar la forma del romance, por encima de credos y sexos*. Es cierto que todo esto habría quedado meridianamente claro, si Cardín hubiese llevado a cabo la redacción de un ensayo de antropología titulado «el paradigma godo» anunciado en *Disidencias* (noviembre de 1982). En su defecto, por mucho que se subraye la contradicción entre el suicidio por preservar la castidad («*Casto tenme, Señor, mi castidad preseroa;/Del infiel el oprobio mi cuerpo no padezca, /Antes en el infierno condenado me vea,/Que aplacar su ludibrio, así un instante sea*»), orgullo de la virtud que san Agustín había condenado en Lucrecia durante la caída de Roma a manos de los vándalos (*De Civ. Dei*, I), y el supuesto martirio por defenestración (es decir, más accidente que martirio), no está claro el parentesco que pueda haber entre el arrianismo godo y el adolescente cristiano san Pelayo (911-925), cortejado por Abderramán III y el último rey de la taifa de Sevilla, Almutamid (1040-1095), educado por Aben Ammar de Silves (1031-1086) en el Algarbe, a quien nombró *visir*, pero con el que tuvo las desavenencias que se aluden en el poema: «¿*Donde de Silves quedaron los deleites?/ ¿Dónde la amistad aquella, desmedida,/ que muchos con malicia/amor dijeron? /¿Una mujer tan solo abre la herida?/ ¿O el solo hecho de verse preterido?*».

Es cierto que una de las obsesiones temáticas de Cardín es la cuestión islámica y la ignorancia de Occidente sobre el asunto, pero sin haber aclarado los nexos entre godos, cristianos trinitarios, visigodos y el islamismo que aquí hemos catalogado

<sup>24</sup> *Tremedal*: «(del latín, *Tremère*, temblar) m. Terreno pantanoso, abundante en turba, cubierto de césped, y que por su escasa consistencia re-tiembla cuando se anda sobre él»

despectivamente como «moro» el texto sobre el *paradigma godo*, ¿no es demasiado especulativo conectar problemas político-religiosos con orientaciones sexuales?

La historia asociada al cuarto poema cuenta que en 1078 Aben Ammar pidió ayuda a Ramón Berenguer II, conde de Barcelona, para reconquistar Murcia, dejándole en prenda al hijo de Almutamid, *Al-Rahid*, sin que su padre se enterara. En Agmat (Marruecos) hay un mausoleo, reliquia remozada todavía en 1970, con las tumbas de Almutamid, su esposa *Rumaikiyya* (o, *Itimad*, según la inscripción arábiga) y el hijo de ambos, pero Aben Ammar en este lado del estrecho había conspirado para independizar la taifa de Murcia de la de Sevilla y, según parece, esa fue la causa y no la versatilidad real lo que provocó la ira que se dramatiza en el poema: «¡Cómo muda el afecto! ¡Qué tornas da la vida! ¿Quién te dijera en Silves/ que, el tiempo andando, /llegaría el día,/ en que el rey mismo con certero tajo/ cruel te arrancarí­a el respiro?». El estúpido final de los reinos taifas en manos de los almorávides en 1088 se dibuja como un siniestro y «ciego sino», que acabó con los más bellos productos de la lírica árabe y también supuso para el libre amor homosexual una «trampa infernal»<sup>25</sup>. Cardín, siempre tan exquisito con el uso del lenguaje, llama «ritã» a esta composición elegíaca para subrayar el carácter multicultural y plurilingüístico que predominaba todavía en la España del siglo XI y que contrasta con la intransigencia del niño Pelayo, convertido en icono canonizado por la cristiandad, que culminará la reconquista.

Tal vez este dato nos dé pie para entender por qué estos cuatro primeros poemas forman una unidad *en términos históricos y estructurales* para descifrar el enigma de España en términos del paradigma godo como contexto determinante de la filigrana neo-barroca que muchos ven en *Indículo de sombras*. La *obsesión temática* que subyace como zeugma en este caso es la repulsión teórica que siempre le ha producido a Cardín la frivolidad, trivialidad, ligereza e ignorancia con que historiadores, teólogos y etnólogos hispanos han tratado el trinitarismo español como rasgo estructural de nuestra cultura: «Uno de los más complejos y problemáticos —tal vez el que mas— es el del trinitarismo español de los siglos IV al X, que resultan tan enigmático por su modo de aparición, como por su hipertrofia obsesiva en las instancias oficiales durante los siglos citados, y su ulterior desaparición en el momento mismo en que en Francia se convierte en doctrina oficial». No hace falta mencionar las tesis de Américo Castro sobre la ruptura que se produjo en la cultura española a causa de la invasión árabe, ni la tesis contraria de Sánchez Albornoz o Menéndez Pelayo sobre las tendencias unitarias de nuestra generosa raza, ni las de Olagüe sobre la continuidad entre el fermento “arriano” o “sabeliano” como soporte ideológico del triunfo del Islam para percatarse de los nexos que subyacen en el abordaje poético de Cardín en estos cuatro primeros poemas de *Indículo de sombras*, aun que no contemos con el ensayo sobre el paradigma godo.

<sup>25</sup> *Al Mu'tamid: Poesía. Traducción y comentario* de Miguel José Hagerty, Bosch, Barcelona, 1979

Basta leer sus artículos de enero y febrero de 1983 sobre el asunto<sup>26</sup>. «La primera aparición del problema —dice en *Cuadernos del Norte*— vendría así a originarse en el hecho de que un obispo de tanto prestigio como Osio de Córdoba, después de erigirse en campeón de la ortodoxia trinitaria en Nicea, claudicara finalmente en Sirmio (s.357), y acompañado de Potamio de Ulissipo —apóstata de la ortodoxia como el— viniera a España a imponer los decretos imperiales sobre la primacía arriana»<sup>27</sup>. Por retorcida que pueda parecer la versión *emicista* de Cardín, tejida con los testimonios que Menéndez Pelayo intenta desautorizar, lo cierto es que sus versos resultan inequívocos: «*Gloria a ti, Sunna, arriano inmarcesible, / hijo del gran Ulfilas, de Ursacio y de Valente, / si tu fe de fórmulas ilustrada no anduvo, / del Dios Trino español con tu gesto blasfemas / y su dogma falaz impugnabas militando*». Los nombres del traductor y apóstol godo Ulfilas, que introdujo el arrianismo en Hispania en el siglo III, y los de los inventores del semiarrianismo, Ursacio y Valente, que en el siglo IV lograron neutralizar el credo niceno y a su defensor Atanasio en tiempos del emperador Constancio II, cuando en Sirmio (en la actual Serbia) en mayo del 359 rechazaron el arrianismo al tiempo que no admitieron el *homoios kata ten ousian* y sustituyeron la expresión *kata panta homoios* («semejante en todas las cosas»), sirven a Cardín para ilustrar la lógica de los concilios toledanos, cuyos *symbola fidei* hispanogodos «entran en una dinámica de acumulación adjetiva que por sí sola bastaría ya para hacer sospechar, o bien de movimientos de oposición heréticos que no se nombran en los anatematismos (debido, sin duda, a su carácter difuso y desorganizado), o bien un creciente formalismo de la Iglesia oficial, como impotente respuesta a una realidad indominable, a la que pretende conjurar mediante la recombinación estéril de todas las fórmulas anteriores»<sup>28</sup>.

El caso de Sunna, así pues, posterior a las enmiendas de san Basilio y san Agustín, sirve a Cardín para ilustrar ese elemento de intervención exterior que provoca una constante redistribución de fuerzas en el reino de Toledo, antes del desastre de Guadalete que ni en lo político, ni en lo militar y ni siquiera en lo racial fue diferente de la islámica: «*Loado seas, Sunna, que previste, / —concluye el poema de Cardín— tu propio ejecutando en ademán profético, / la traición artera que entonces se amagaba / dejando a un porvenir seguro aquel momento / en que la incuria abona la venganza*». La ineficacia de la fórmula trinitaria para pacificar a los godos abre paso a una nueva situación ideológica «en la medida en que aporta un tipo de fe reducido, en la práctica, a una consigna mucho más comprensible que la fe trinitaria, mucho más fácil de memorizar que los *symbola* en que aquella se resumía —también mucho

<sup>26</sup> Me refiero a «Trinitarismo español e historia de las mentalidades», enviado para el núm. 1 de *Escansión* y no publicado, y a «Destinos del trinitarismo español», *Cuadernos del Norte*, 17, ambos compilados como Preludios en *Tientos Etnológicos*, op. cit. pp. 37-57. En el segundo se hace eco de las dos obras de I. Olangüe, *La decadencia española*, Mayfe, Madrid, 1950 y *La revolución islámica en Occidente*, F. March, Madrid, 1974, quien insiste en el paralelismo entre musulmanes y arrianos para explicar la invasión árabe como una conjura entre «hermanos de fe»

<sup>27</sup> *Tientos*, op cit. p. 48

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 50-1



menos cambiante—, y directamente utilizable en la práctica como enseña bélica: *La iláh il-la-l-láh!* — ¡No hay más Dios que Alá!». A la simplicidad con la que Castro enfrenta al Mahoma que penetra por el Guadalete al Santiago que construye como mito el reino Astur, especularizando ambos personajes caudillistas, Cardín opone no ya el predominio de la casta judía como Albornoz pretende, sino el faccionalismo ideológico, el sectarismo contra el que deberá bregar la Iglesia oficial e institucional.

Ya en el pleno dominio islámico de la península, Cardín glosa la figura de Elipando de Toledo (717-818), obispo defensor de la tesis de que Cristo es hijo de Dios, no por naturaleza existencia y ser (*kata ten hyparxin kai kata to einai*), sino por adopción del Padre, herejía singular que defendió contra Alcuino en el Concilio de Aquisgrán y por lo que mereció ser motejado como «*Testiculum anticristi*» ("pequeño testigo del Anticristo") por el Beato de Liébana. A ello se refieren los versos de Cardín: «*Beatos fabriquen comentarios lerdos, / zurzan, remienden, repitan, amontonen, / ajenos comentarios acumulen arteros, / cual bestias lenguaraces sin antifrasis, / resonancias mixturen y deformen*». Enemigo de todo gregarismo, Cardín dibuja un Elipando con «orgullo toledano», cuya «soledad altiva» se labra huyendo de «alianzas vergonzosas» y cuya «verdad» no se fía ni al báculo, ni al dogma, sino en una razón discursiva, que explica los misterios intangibles haciéndolos científicamente accesibles. Pero lo más importante es la sutil dialéctica que se dibuja para el análisis de las ideologías. Por un lado Cardín denuncia el fácil reduccionismo ideológico de corte marxista, como el de Miguel Avilés o Puente Ojea, que sólo ven en la fórmula trinitaria una conexión directa entre las especulaciones teológicas y los intereses políticos del papado, sin percatarse de la historia real que pasa por el partido que la Iglesia franca y, en particular Carlomagno, sacan del saber trinitario hispanogodo para fundar «una orgánica distribución de funciones y una separación metódica entre saber teológico, organización política y consignas ideológico-políticas»<sup>28</sup>. Y es que mientras el trinitarismo pierde toda eficacia como elemento integrador de las facciones hispanas, el imperio carolingio encuentra su mejor configuración conjugando los diferentes ámbitos del cuerpo social siguiendo la procesión trinitaria del *E.S. ex Padre Filioque*. Cardín despide la patética disputa de la pretenciosa sede toledana de Elipando, que intenta imponer un antitrinitarismo camuflado de cuño islámico por una vía puramente política sentenciando: «*imposible adalid de una meta caduca, / victoria final en la derrota ganas: / no consigue en España ceñirse los laureles, / quien sin rebozo instintos no desate*». Y precisamente del más básico de los instintos, el sexual, van los dos siguientes poemas ya comentados.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 53, en especial la nota 47, p. 57: «Es Teodulfo de Orleans, hispanogodo probablemente originario de Zaragoza, el encargado por Carlomagno de recopilar todos los *loci* de los Santos Padres sobre la procesión *ex Padre Filioque* de la tercera persona de la Trinidad. Y, es igualmente, otro hispanogodo —de la Narbonense—, Benito de Aniano, quien reorganiza todo el sistema monástico carolingio. Será, por otro lado, la lucha contra el adopcionismo en la Marca hispana —más que las cartas cruzadas entre Beato y Alcuino, por un lado, y entre Alcuino y Elipando, por otro —, la que sirva de mesa de pruebas de la organización episcopal y monástica carolingia, extendida luego a todo el ámbito del imperio (Cfer. bibliografía citada de M. Riu y Ramón de Abadal)»

B.- Visto desde esta perspectiva godo-islámica, nada hay que celebrar en cuanto a las glorias oficiales de la unificación de España bajo los Reyes Católicos, ni en el azaroso descubrimiento de América, como no sea el éxito gramatical y expansionista de la lengua que se celebra sin embargo, no con loas, ni épicas, sino mediante un irónico remedo-homenaje a una judía conversa metida a monja, Teresa de Jesús (1515-1582), cuya memoria celebra mediante tres depuradas composiciones de estudiada métrica clásica: un soneto con estrambote y otro puro, calificados como «deprecaciones teresianas» y cuatro elegantes décimas. El soneto que imita Cardín en su primera «deprecación teresiana», *No me mueve, mi Dios, para quererte*, figura por su perfecta factura como modélico en todas las antologías de lengua española que se precien, desde que lo incluyó en las *Cien Mejores Poesías* el apóstol del casticismo, aunque erudito polígrafo, don Marcelino Menéndez Pelayo. Aunque su autoría es dudosa, la obsesión temática, el amor desinteresado por Cristo Jesús que se ensalza en el soneto, anticipa la mística franciscana, de donde bebe santa Teresa. Cardín parece cifrar en el soneto la forma de expresión más acabada de la lengua española, de manera que el poeta *formaliter* trabaja del mismo modo que sus admirados Quevedo, Cervantes y López de Vega (del que el coleccionista de 30.000 sonetos Ramón García González<sup>29</sup> ha recogido 1420), flor y nata del Siglo de Oro, pero *materialiter* se mofa despiadadamente de la *trivialidad religiosa* de la santa abulense. Para Cardín lo contrario de lo trivial es lo extraño, lo nuevo. Pero ¿cómo generar algo nuevo en una forma tan consolidada como el soneto?

Más allá de la burla quevediana, cuyo soneto del *hombre a una nariz pegado* es también de antología, Cardín ejecuta un acto de sabotaje terrorista con un golpe de mano magistral en este hito de la mística cristiana a través de «su manera de pensar y de expresar lo pensado»<sup>30</sup>. Pero, mientras en el desarrollo del soneto original, tras los dos cuartetos, cuya simetría armoniosa distingue y define la bondad del soneto clásico, el autor retoma el eje temático con los dos tercetos, cuyos cambios sintácticos encadenan sucesivas concesiones ponderativas, tendentes a reforzar de manera excluyente y convencida el propósito de amar a Cristo por encima de cualquiera otra consideración, a Cardín no le basta con ridiculizar a la caterva de imitadores, entre los que reflexivamente podría incluirse él mismo. Por eso tiene que agregar un

<sup>29</sup> Ramón García González, que recoge más de 100 sonetos de Quevedo, dice que su «*Biblioteca del soneto...* cuenta con más de 3.500 poetas que han escrito sonetos y unos treinta mil sonetos representando a todos los sonetistas en castellano. Y en la que llevo trabajando más de cuarenta años, partiendo de una biblioteca personal de poesía en la que tengo catalogados más de 5.000 poetas. Y en la que sin lugar a dudas son la estrella los sonetos de López de Vega, que algún día verán la luz en Internet que es la forma más fácil para los poetas sin editores de conseguir su propagación para gozo de los amantes del soneto. Estos sonetos, que hasta la actualidad, (Luis Guarner, 1935 y Gerardo Diego, 1953) no pasaban de 300, en mi obra ya están numerados 1420, la mayoría sacados de haber repasado más de 600 comedias de su repertorio». [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/sonetos-de-quevedo--0/html/ffd3e310-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_1.html#I\\_1\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/sonetos-de-quevedo--0/html/ffd3e310-82b1-11df-acc7-002185ce6064_1.html#I_1_)

<sup>30</sup> Único punto en el que Manuel Delgado concede la atribución de heterodoxia que yo hago a Cardín. Cfer. *Contra el catolicismo*, op. cit. p. 24. Naturalmente, como se verá, yo nunca he dicho que su antropología fuese académicamente heterodoxa, en el sentido de estar desviada de las corrientes principales de la disciplina, pero que sí lo era su forma de expresión a través de lo que he bautizado como *video-clip etnorreflexivo*.

estrambote que no es otra cosa que un severo juicio moral que califica de “indecencia” tanta tergiversación histórico-cultural. Merece la pena re-citarlo de cabo a rabo:

«No me mueve, Teresa, a abominar/ tu escribir tan llano y paladino/ la vulgar elocuencia de tu estilo/ ni el modo vagoroso de tu hablar/. Ni tus deleites me llevan a alabar/ las maravillas del amor divino/ ni las mieles de placer tan fino/ me incitan tus trasportes a imitar». Cuartetos rotundos que enjuician forma y contenido de la conversa abulense, tras lo que vienen las andanadas ponderativas hacia sus panegiristas:

«Quien doctora te nombra y te venera/ siendo tan parvo lo sabio de tu avío,/la repetir tus sandeces se condena,/ y a recitar con ademán cansino/ tu palabra mudada en cantinela/ celando, reticente, su extravío.» Pero esta veneración sandía no es lo peor. Lo que indigna a Cardín es la impostura: «A tamaño y fútil desvarío/, que los doctos pregonan excelencia/, indignado, yo tacho de indecencia» sentencia el estrambote.

Por si no fuera suficiente, la segunda deprecación se dedica íntegramente a increpar el papanatismo cultural que rodea la producción poética de la santa. Basta recitar el segundo cuarteto para confirmarlo: «Papas, ateos, poetas y hasta asnos/ cantan hoy con delicia tus trasportes, / y es tanta su virtud, tanto su norte, /que a balbucir acucian hoy los sabios». Esa sátira contra el uso abusivo en los funerales católicos de aquella apelación «al final de la jornada», en la que «aquel que se salva sabe,/ y el que no, no sabe nada» que tanto soliviantaba a Cardín, le permite concluir con otra acusación todavía más grave, acerca de la corrupción que ocultan quienes se parapetan tras ella: «Llenen tu fe y tu candor los pechos/ de cuantos alabándote se arroban/ y en arrobo preparan sus cohechos».

Pero ¿qué hay de Teresa de Cepeda y Ahumada, cuya *metanoia* se produjo a los cuarenta años por influencia de los jesuitas Juan de Prádanos, su primer confesor, san Francisco de Borja, que la animó en 1557, y Baltasar Álvarez, quien dirigió su conciencia durante unos seis años, y le transmitió la visión de Jesús resucitado? Cardín, aludiendo a la orfandad de esta hija de conversos, le dedica cuatro curiosas décimas, que comienzan con un verso libre y que dejan más interrogantes sobre su biografía, que los que intenta cancelar en última décima sobre la manipulación de la que es objeto su vida y su lírica. ¿Significa eso que toda la poesía española clásica de los siglos XVI al XVIII, no es más que religión católica sublimada? La décima es una de las formas estróficas de mayor arraigo y amplia distribución desde el siglo XVI, pero que fue usada masivamente por los poetas de la generación del 27 y goza de especial arraigo en hispano-américa, quizá por su especial vitalidad musical. ¿Significa eso que los contenidos poéticos pueden escapar a la manipulación relajando el formalismo? Aunque así fuera, queda sin explicar este *privilegio absoluto* que Cardín confiere a la figura de santa Teresa como condensación de todas las contradicciones de la cultura española: «Dime, monja tan loquaz/ quién te dio tamaña audacia,/ quien con tanta pertinacia/ tras las rejas te encerró,/ y quién, si fuiste tú

*misma,/ queriendo robar la llama,/ tan alto su estilo clama,/ tan cierta la flecha diol, que aquel a quien criticó/ callando a callar te allana»*

A pesar del enfático «quién» lo que busca Cardín, si es cierto que su *Indículo de sombras* ha ganado en generalización, son *estructuras significantes* que expliquen la curiosa impostación de la santa fundadora de conventos carmelitas por todo el territorio nacional. La religión católica en España (nombre que no aparece en los poemas teresianos) está siempre co-determinada por la política de acuerdo con el lema de la monarquía que a propósito de Baltasar Gracián (otro jesuita, por cierto) nos descubrió Fernando Pérez Herranz en otras jornadas como estas: «Protégeme tú con la cruz, que yo te defenderé con la espada»<sup>31</sup>. Pues bien, en un inédito titulado «De Dios uno y trino»<sup>32</sup> plantea Cardín de forma sucinta el problema de la cristalización institucional de la Gran Iglesia en una estructura jerárquica, preguntando «si la Iglesia del siglo IV hubiera sobrevivido a la crisis arriana de no ser por el apoyo de Constantino primero y de Teodosio después». Su respuesta que alude al modelo de Santísima Trinidad que canonizó san Agustín matiza lo siguiente para entender la excepción española: «hasta la fecha —generaliza Cardín— todos los movimientos de renovación radical en la iglesia han acabado “cortándose” (tal es la raíz de la palabra secta) de ella, o integrándose, en sus alas reformistas bajo la forma de órdenes religiosas. Todos, menos el movimiento herético más propiamente español, el priscilianismo, que se camufló hasta el punto de infiltrar a un cuarto del episcopado español del siglo V, ganándose con ello el título que san Agustín dio a sus miembros de insidiosos y fementidos»<sup>33</sup>. No me interesa aquí el abundante tema del *priscilianismo*, cuyas secuelas hemos seguido en los poemas de la primera parte, sino la idea general de Cardín de que las órdenes religiosas son la forma en que la Iglesia institucional absorbe los movimientos heréticos de reforma en su seno, lo que vale tanto para los jesuitas como para los carmelitas de santa Teresa.

Lo que convierte, así pues, a la santa abulense en el paradigma de las *contradicciones* institucionales en el tránsito de la España plural de los siglos XV y XVI, —pluralismo que no se reduce a la coexistencia pacífica de las tres culturas (judía, islámica y cristiana), sino que afecta también a la integración de las etnias anteriores—, a la España homogénea del siglo XVII, cuando se han concluido eficazmente los decretos de conversión-expulsión, los dolorosos procesos guiados por la ideología castiza de la «limpieza de sangre» y finalmente la exclusión de hebreos, moriscos, marranos judaizantes y cripto-musulmanes, es su propia biografía, tanto familiar como personal, que, sin embargo, acabará triunfando institucionalmente. Como se sabe, sus abuelos, Juan Sánchez e Inés de Cepeda, eran de origen judío converso, comerciantes prósperos y propietarios. En 1485 tras el

<sup>31</sup> Fernando M. Pérez Herranz: «La ontología de *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián» en *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía. Actas del Congreso “Ética, Política y Filosofía, en el 400 Aniversario de Baltasar Gracián”* (23 y 24 de noviembre de 2001), Oviedo, Fundación Gustavo Bueno, 2002, pp. 43-101. Digital en Cervantes virtual.

<sup>32</sup> Compilado por Manuel Delgado en *Contra el catolicismo, op. cit.* pp. 89.92

<sup>33</sup> *Ibid.* pp. 91-2

establecimiento del Tribunal de la Inquisición en Toledo, Juan Sánchez confesó voluntariamente ante éste y recibió una pena menor y así pudo obtener el reconocimiento de hidalguía con ejecutoria en Ciudad Real y Granada, que heredó el padre de Teresa, Alonso Sánchez de Cepeda, quien como hijodalgo a fuero de España, se encontraba en la Suertes de los Fielazgos en la Cuadrilla de Blasco Jimeno de Avila cuando nació su hija, a la que enseñó a leer y escribir, como buen criptojudío. Alonso se opuso a su vocación de monja, aunque cuando ésta profesó sin su consentimiento la protegió contra sí misma y la somatización de sus arrobos místicos hasta su muerte en 1541. La joven Teresa vivió comfortable e incluso relajadamente en el Convento de la Encarnación durante casi 15 años, a pesar de que el propio Jesucristo se le aparecía con cierta frecuencia para reprenderla. A la primera contradicción entre sus orígenes judíos y su acomodada posición de monja católica de estirpe nobiliaria, hay que agregar la segunda contradicción de tipo teológico entre la aceptación nominalista del trinitarismo y la vivencia de experiencias místicas muy carnales con un Jesús nazareno muy físico y muy llagado que le hacía objeto de una revelación muy personal: «¿Qué dijiste o qué dejaste/ver en tu letra grabado? /¿Qué tan acerbo o aciagol/ de tu pluma se escapó?!/¿O que fue tan desdichado/ que al sugerirlo, allí heriste/ a quien tan ruin y avezado/ tan mal diera en ser flechado/ que de insidias se cargó/ por tu orgullo ver plegado?», dice Cardín aludiendo a la tercera y más resonante contradicción, la que afectan, no ya a sus éxtasis privados, sino al escándalo que supuso escribirlos y que el *Libro de su vida* destinado a la confesión cayese en manos de la inquisición, contradicción que se redobla con el libro de las *Fundaciones*, que pone blanco sobre negro sus pretensiones de reforma radical. Pero que sea una mujer quien emprenda tamaña hazaña, por muy acompañada que estuviese de su familia y de sus partidarios, incluida la sección masculina de los descalzos de san Juan de la Cruz, es lo que culmina la cuarta contradicción que Cardín glosa en su tercera décima: «¿Cómo mujer tan a solas/ quedarse a solas quisiera? ¿Cómo soldad tan fiera/ pudieran ver continuar? No la habían de dejar/ meditar a su albedrío/quienes, por mor del hastío, al claustro quieren optar,/ ni quienes en su orfandad/ con turbas colman vacíos»

C. - Pero dejemos ya el siglo de oro para glosar rápidamente el asunto de las secuelas de la guerra civil española, que Cardín visita con sendos poemas dedicados respectivamente a Federico García Lorca (1898-1936) «poeta fusilado» y Juan Larrea (Bilbao, 1895- Córdoba, Argentina, 1980) con el que pretende reparar un «olvido». Sobre el indiscutible Lorca, con el que Cardín *a priori* debiera tener la máxima afinidad, subraya el encanto que suscita en la memoria de España, así como la «turbamulta que lo aclama» en el «hontanar de España». Estas dos menciones explícitas de España se hacen para evaluar si Lorca es para este país «un dios mortal, un cristo o un espejo./ Y si espejo lo fue, /pues tantos a él se miran; / de cristo o de dios fue flaco su servicio:/ Que nada redimió / y a todos dejó iguales, reflejados en él, hipnóticos y fijos». Este anzuelo cristológico, sin embargo, carece ya de nervio teológico y ni siquiera le incita a contraponer su gratuito asesinato a la torticera explotación que la iglesia católica empieza a hacer de los mártires de la cruzada franquista, ni a

desmentir los evangelios, ni siquiera a especular sobre el cinematográfico asunto del «perdurable atractivo de cristo», temas sobre los que, como especialista en antropología de las religiones, ha dicho cosas sustanciosas en artículos publicados en *El País*, más tarde, hacia 1988<sup>34</sup>.

Respecto al bilbaíno exiliado Juan Larrea, miembro de la generación del 27, no se sabe si “olvidado” porque escribió la mayor parte de su obra en francés, de modo, que ha sido el propio Gerardo Diego, su maestro creacionista, quien tuvo que traducirlo al español, o porque Cardín se olvidó de mencionarlo en la segunda parte de *Paciencia del Destino*, aunque ya le hizo un “Responso” en *Despojos*, lo evoca ahora mediante un poema más temático y menos deudor del irracionalismo y de la escritura automática que los versos anteriores: «*sumisión más allá de mi mismo,/ libertad y respeto*». De hecho, se entiende bastante bien que le recuerda que por mucho que uno intente «*rehuir la tierra que le tiene atado*», ésta acaba atrapándole, porque «*el odio español es geológico/ y todo un continente no basta a represarlo/ del espinazo andino/ las voces rebotan y persiguen/ en mil ángulos sus ecos reverberan/ para alcanzar a quien se les hurta*». Comparecen aquí Vicente Huidobro y Cesar Vallejo portando el estandarte vanguardista, pero lo que quizá tiene un eco insoslayable para el propio Cardín, ya que «Oscuro dominio» fue publicado en México en 1935, es la advertencia final: «*todo es España para quien la huye/ no hay quien escape de esta tierra avara*», conminación que parece auto-dirigirse a sí mismo Cardín por el enigma con que tropezamos a continuación.

166

Marzo  
2017

D.- Hace unos días acudí a la catedrática de Antropología de la Universidad Autónoma de Barcelona, Aurora González Echevarría, (cuya importancia en esta historia se verá en los epígrafes siguientes) solicitando su apoyo, para desbloquear un atasco en la interpretación del poema «Espérame en Montego Bay», que a diferencia de lo que ocurre con el resto de los que aparecen en *Indículo de sombras* viene fechado en febrero de 1974. ¿Qué tipo de experiencias le hicieron componer este poema, del que quiere conservar la fecha, y que, por tanto, es el más temprano cronológicamente de toda su poética? «No se me alcanza —le decía— a qué experiencia o situación alude. Ni siquiera me consta que él estuviese en Jamaica en alguna ocasión. Yo se que superó etnológicamente su homosexualidad gracias a Valdés y a enfrentarse con los fantasmas mexicanos en esas fechas, pero para mí constituye un enigma insoluble ese poema».

La respuesta de la persona que por aquellas fechas tenía la máxima afinidad con Cardín, me parece tan significativa que voy a reproducirla literalmente. Cuando llegó de su viaje —me cuenta Aurora— «había cambiado de aspecto, de forma de

<sup>34</sup> «El perdurable atractivo de Cristo» (*El País*, 26/09/1988) y «Desmentir los evangelios» (*El País*, 6/11/1988), reproducidos ambos en *Contra el Catolicismo*, op. cit. pp. 127-136

vestir y de gestos. Si me permites la expresión - ¡tan antigua! - exhibía un cierto “amaneramiento” que no se repitió en Barcelona. No recuerdo que en ningún momento de los tres años en los que estuvimos juntos en la Universidad de Oviedo él me hubiera dicho que era homosexual. Ni que yo lo hubiera advertido. Al verlo de regreso pensé que *volvía de un viaje iniciático*. Lo cierto es que ni me sorprendió ni le di más vueltas. O los 70 ya eran muy abiertos, o la Antropología ya me había mostrado los muchos mundos posibles. Me sorprende tu afirmación de que Valdés le ayudó a superar etnológicamente su homosexualidad. *Mi impresión siempre fue que la vivió abiertamente desde el viaje a Canadá*. Si le supuso algún conflicto interno antes o después lo ignoro. En Barcelona compartimos piso un año, después viví un tiempo en el que alquiló en la calle Puertaferri y durante dos años más seguí viviendo cerca. Cuando me cambié a un barrio alejado del centro dejamos de vernos con regularidad. *Entre 1974 y 1976, viviendo en el centro de la ciudad, tuve a través de Cardín cierto contacto con el mundo gay barcelonés*. Todo era a la vez natural y esperpéntico, y mi impresión fue que él aceptaba *con ironía* la forma de sexualidad que le ofrecía aquel ambiente. Era muy reservado, al menos conmigo. Hay cosas tuyas que estoy conociendo ahora, a través de quienes os interesáis por su vida o por su obra. Nunca supe nada del viaje del 72, excepto *su contacto con el mundo gay en Canadá y el ajuste de cuentas en México con su padre*. Y ni de Canadá ni de México supe- o recuerdo- ningún detalle. Y no sé si estuvo o no en Jamaica, lo siento. Hemos compartido muchas horas durante varios años pero cualquier expresión o conversación sobre afectividad estaba ausente»<sup>35</sup>.

167

A la vista de estas informaciones a las *obsesiones temáticas* citadas atrás habría que añadir una nueva, la relacionada con los *viajes*. Si es cierta la impresión de sus amigos de que el viaje a Canadá y el ajuste de cuentas con su padre en México fue una suerte de *viaje iniciático* y que ello produjo en Cardín una *metanoia, conversión* o transformación tanto de en su aspecto exterior como en su conducta, por un lado, se confirma mi tesis de que la etnología le llevó a tomar una conciencia muy relativista (y nada angustiada) de su homosexualidad, mientras por otro, proporciona una clave para interpretar la segunda estrofa del extraño poema «Espérame en Montego Bay»: «Viajes son razones que se esconden,/ palmeras lejanas, horizontes,/ la estrella umbrosa que

Marzo  
2017

<sup>35</sup> Tampoco Cristina Piris me mencionó jamás la supuesta orientación homosexual de Cardín. Por lo demás el testimonio de Aurora coincide con el mucho más sutil de Valdés del Toro « Estoy persuadido de que en todo lo que llevo dicho tenía importancia central la sinceridad de la opción sexual, homosexual, de Cardín. La sinceridad y naturalidad de su homosexualidad. ... En Oviedo todavía no era consciente de ella. (Sólo una vez, contándome de su servicio militar, que cumplió en Caballería, en la Remonta, me habló de su función de mamporrero, que consistía en introducir el pene erecto del caballo en la vagina de la yegua, trabajo que me describió con fruición y me dijo que le encantaba. Luego, en Barcelona, me comentó que estaba persuadido de que ese episodio fue un presentimiento de su inclinación homosexual)... Pero al llegar a Barcelona ya era plenamente consciente de su homosexualidad y nunca nos la ocultó, en las muchísimas ocasiones en que, en este mismo despacho en que ahora escribo pasábamos horas charlando, a veces solos y otras con Cristina. Mas no alardeó de ella. Simplemente me o nos narraba sus encuentros y sus experiencias, moros y cristianos, aunque él prefería los moros» en *Cardin.doc*, uno de los múltiples escritos autobiográficos accesibles en <http://revista-redes.rediris.es/recerca/rvaldes/>

*proyecta/ luces que solo el deseo reconoce./ Acechando en su gruta, el iniciado viajero,/atraviesa la silva del lenguaje,/lascivial que celan las palabras,/ en zonas de maraña inaccesible:/ sólo el sueño que vela la conciencial deja, montado en tigres desbocados,/atravesar tal jungla memorable».*

Ahora bien, si este es el caso, se entienden perfectamente dos tesis que desarrollará teóricamente en su obra posterior: 1ª) Que el instrumento gnoseológico de la etnología es el viaje. Y 2ª) que hay una relación íntima y (tal vez) necesaria entre literatura de viajes y homosexualidad, o al menos, que la homosexualidad de Cardín es indisociable de la literatura. Aún recuerdo el enojo que le produjo el titular del 19 de agosto de 1985 en *Cambio 16*, en el que le habían prometido iba a ser su lanzamiento literario: «Alberto Cardín: SIDA y Literatura». Una cosa es que hubiesen dicho «Homosexualidad y literatura», tema sobre el que disertó en variadas ocasiones y otra poner el SIDA como argumento de su vida. Fue entonces cuando yo le invité a participar en el *III Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* y desde entonces fuimos amigos.

La primera tesis es bastante compartida por los etnólogos en tanto que trabajadores de campo: ese tener que «estar allí» para «contarlo aquí» es la condición trascendental de su autoridad como científico: «El etnógrafo carga sobre sí el sentido de una misión laica, que se le impone con la fuerza del *superyo* científico occidental: debe observar objetivamente y transcribir desapasionadamente. Pero esta misión, trascendental en el sentido kantiano de la palabra, no lo es en el vulgar y religioso de la misma: el etnógrafo carece de los apoyos y consuelos de la divinidad y sus sacramentos. Solo su fortaleza personal, su vocación, y ese componente indudablemente *perverso* que lo lleva a exiliarse para atisbar lo “otro”, lo ayudan en su *soledad*»<sup>36</sup>. *Perversión y soledad* parecen los rasgos de la epistemología ética del Marqués de Sade, convertido en *voyeur*, como Acteón. Sin embargo, tengo para mí, que este extraño poema encierra el designio personal de Cardín de dedicarse profesionalmente a la etnología (indistintamente designada como antropología, pese a los equívocos encerrados en esta última denominación) pero de la manera peculiar que la toponimia del sitio sugiere (*Montego Bay*), cuyo exotismo ha quedado sepultado por la urbanización («*Donde la estela ¡ay!, viejo caribe,/ del manglar hoy ya mudado en urbe*»), ubicado en el corazón mismo de los tristes trópicos que Lévi-Strauss llora, pero alejado de toda nostalgia posible, al ser la sede, por los años que se fecha (1974) del movimiento músico-contracultural *rastafari*, último resuello de integración de varios elementos de la contracultura americana (guitarras, porros, psicodelia, naturalismo desgredado, etc.). Solo que la urbanización que invade el manglar no sólo traslada «*al veguero y al cálamo*» la mucosa eréctil y «*todo el placer que el cuerpo niega*», sino también la cultura grecolatina, «*su lengua, lenguaraz, latiniparla*», cuyos *significantes* montados en los tigres desbocados del lenguaje (metáfora

<sup>36</sup> *Lo próximo y lo ajeno, op. cit.* p. 156.



nietzscheana) trasmudan el paisaje en la forma precisa que la tercera estrofa canta: «Sileno, ciervo plétora,/ rumboso caballista del lenguaje,/ Apolo hinchado,/ en Acteón trocado,/ los zancos con que pisas el estero/ de una lengua estéril,/fajada de crisoles,/ te impiden huir encenagado;/ las fieras del deseo que vislumbra/ devoran tus partes ya caducas, /y renaces/ vivo-muerto, retráctil, artero/ salomónico».

Para los lectores no avezados en mitología greco-romana habría que explicar la forma en que el dios de la contención y la medida, (de la represión diría el psicoanálisis) Apolo, se transforma en Acteón por puro *voyeurismo*. Cuenta la mitología que la casta Artemis (Diana cazadora para los romanos) estaba bañándose desnuda en un bosque solitario (vale manglar) cuando el cazador Acteón la vió y se quedó mirándola, fascinado por su belleza enajenante. Airada por la profanación de ver su desnudez y sus virginales misterios, Artemis lo transformó en un ciervo y envió a los 50 sabuesos de Acteón a que lo mataran. Los perros le hicieron pedazos y devoraron sus carnes, pero después buscaron a su amo por el bosque, sollozando. Ovidio en *Las metamorfosis* (libro III, 151-252) dice que Diana «al sentirse vista sin ropa, aunque a su alrededor se apiñaba la multitud de sus compañeras (ninfas), todavía se apartó ella a un lado, volvió atrás la cabeza, y como hubiera querido tener a mano sus flechas, echó mano a lo que tenía, el agua, regó con ella el rostro del hombre, y derramando sobre sus cabellos el líquido vengador, pronunció además estas palabras que anunciaban la inminente catástrofe: *Ahora te está permitido contar que me has visto desnuda, si es que puedes contarlo*». Cardín habla de «tus partes liquefactas, tu mucosa eréctil». Pero en lugar de especular sobre las variantes culturales del mito, lo que nos interesa aquí es el específico aterrizaje hispánico que efectúa Cardín en la estrofa central del poema: «Virgo putrefacta, Madre España,/que en tu abismo devoras, vórtice ciego,/ lo que en renuevo pares de tu seno,/ y empujas,/ acertado y certero,/ de ira atiborrado hasta el hartazgo,/ lo que su voz simula/ y su canto retuerce con ensaño. /Clavado en ti la vista/ y el hálito extasiado,/ sumido en estupor, activo espera,/ la espiritrompa tomista que penetra,/ por do el pecado fue más humillado».

169

Marzo  
2017

Es difícil encajar este giro filosófico del poema que lleva desde la Madre España, avara y asesina y de «virgo putrefacto» hasta «la espiritrompa tomista que penetra por do el pecado fue más humillado», pues en filosofía lo normal sería acudir aquí a la interpretación que Sartre hace del complejo de Acteón en *El ser y la nada* como una sublimación gnoseológica desde el orden fisiológico y psicosexual de la mirada curiosa y lasciva, en tanto que metáfora del estímulo de toda búsqueda hasta alcanzar la esencia del Ser en su desnudez pasiva. Y aunque Cardín también advierte que el investigador es el cazador que «activo espera», en lugar de sorprender y violar con su mirada a la presa en su desnudez, es el investigador (como cazador cazado) el que, al quedar «sumido en estupor», resulta devorado por la espiritrompa succionadora de la mariposa escolástica. Es cierto que el conjunto de imágenes sugiere la idea de la caza como símbolo de apropiación, así como el deseo sexual

como metáfora del apetito gastronómico más primitivo, pues se caza para comer (un tema que Cardín desarrollará en su tesis doctoral sobre el canibalismo azteca), pero justamente es en la *selva de los símbolos*, donde el etnólogo escritor ha demostrado mayor finura intelectual. ¿Y si el *viaje iniciático* de Cardín no se hubiese realizado a un lugar físico? ¿Y si México y Montreal más que lugares físicos aludiese al imaginario de las Américas? La curiosidad que por necesidad lleva en Sartre al conocimiento (pues conocer es comer con los ojos), en la siguiente estrofa nos remite psicoanalíticamente a otro escenario que termina con una alusión a la infancia y a la tradición judía: «*Gañido simulado, rencol caminar, airoso y soberano./ De tu voz escandida y lamentable,/ huérfana/ de amores ya lejanos,/ tan imposibles como nunca fueron/ la alimaña y el vergel adánicos,/ surge en tu pluma el grutesco indómito/ donde huelgan pacíficos y en lucha/ pasiones de niño y látigos judaicos*».

Hemos cambiado de escenario mítico. De los bosques de Diana cazadora a través de la Madre España llegamos al paraíso de Adán y Eva, vergel imposible, en la que la inspiración poética queda huérfana de amores al quedar reducida a una lamentable medición de versos. También aquí es difícil penetrar en las vivencias fenomenológicas que provocan esta acumulación simbólica, si bien la descripción inicial del significante «*gañido simulado, rencol caminar, airoso y soberano*» a través de las que Cardín designa el «*grutesco indómito*», que recupera su pluma donde conviven contradictoriamente (en paz y en lucha a un tiempo) «*pasiones de niño y látigos judaicos*» no se refiere obviamente a sí mismo. Y es en este punto, en el que siguiendo el orden de los significantes es preciso acudir a *Paradiso*, la fascinante novela del poeta cubano José Lezama Lima (1910-1976), barroco y latiniculto como él, «que habla como tose» y que «se da con ello un compás que, a falta de más digno o más científico cómputo del ritmo, funge igualmente de introducción del elemento cuerpo, origen y fuente de todo lo sensible»<sup>37</sup>, y quien, por más señas, sí viajó a Jamaica en 1950 (de hecho solo salió dos veces de Cuba en 1949 a México y en 1950 a Montego Bay). El poema de Cardín se desliza a partir de este encuentro hacia un encomio de la lengua, pero es obvio para el lector atento a estas alturas que la enigmática *espiritrompa tomista* alude al profesor Foción que en la Universidad de Upsalón defiende ante José Cemí y su amigo Frónesis la homosexualidad como una acción connatural del hombre. La disputa que incoa Cemí expresando que la homosexualidad es un *pecado contra natura*, por cuanto destruye la armonía y complementariedad del universo, acaba resolviéndose por la vía de los hechos consumados y por la selva de las historias entreveradas, cuya lógica interna se consume en sus equivalencias. Como ha visto Julio Cortázar con claridad «*Paradiso* es una ceremonia, algo que preexiste a toda lectura con fines y modos literarios; tiene esa acuciosa presencia típica de lo que fue la visión primordial de los eléatas, amalgama de lo que más tarde se llamó poema y filosofía, desnuda

<sup>37</sup> A. Cardín: «Acato y recato del ensayo soberano», *Diwan*, nº 2/3, septiembre, 1978, pp. 62-72, reproducido en *Un cierto psicoanálisis* (1993), *op. cit.* p. 210

confrontación del hombre con un cielo de zarpas de estrellas. Una obra así no se lee; se la consulta, se avanza por ella... en una participación intelectual y sensible tan tensa y vehemente como la que desde esas líneas y esos jugos nos busca y nos revela»<sup>38</sup>

La participación de Cardín en las novelas de Lezama Lima, sin embargo, no es total, sino sobre todo sensorial y corpórea como reseña en *El viejo topo* para ilustración de los materialistas que creen que el cuerpo no es más que la carne que se toca: «Que sexo y cuerpo no son cosa pareja es algo que Occidente ha perdido con el cristianismo, pero Lezama está demasiado imbuido de santo Tomás, de imágenes posibles que van de Benito a Mónica, hasta las reticentes relaciones de Góngora y Villamediana. El cristianismo medieval sabía que el cuerpo glorioso no tenía sexo, y la constancia sin embargo del cuerpo»<sup>39</sup> A efectos del sentido que encierra su poema, sería engañoso pensar que el carácter biográfico de sus novelas le hace susceptible de aplicarles el psicoanálisis en cualquiera de sus formas. Cardín toma distancia de su exhuberancia envolvente, de las conclusiones que nos preforman y nos constriñen, haciendo uso de la riqueza babélica de su edificio verbal, que es el que verdaderamente vive a través de sus personajes: «*Ved que renace a la vida/ la momia electrizada,/ el leptósoma axial que lo atraviesa:/ su lengua, lenguaraz, latiniparla,/ desfonda las raíces de un imperio,/ y urgido de un nervio feminoide/ que sin tregua remonta a lo divino,/ recorre leguas y lenguas, y atourica./ lo que en cien siglos Babel/ posó entre sus libros*».

Metáfora por metáfora si Lezama recurre a la del *Paraíso*, Cardín apela a la metonimia de la *torre de Babel* en el doble sentido de escala para ascenso a lo divino y de pluralidad de lenguas. Este mundo de signos en constante metamorfosis pasa en el poema de Cardín, como hemos visto, del mito griego de Acteón en su fase cognitiva al momento expresivo en el que afloran mitologías hebreas. Lo que no hay ni en Lezama ni en Cardín es la mística de la nada, incluso la palabra árabe que cuela (ataurica, de *attawriq* = echar ramas" ) viene a compensar el desfondamientos del imperio que provoca la ramificación exhuberante del lenguaje. Para Cardín Lezama recupera el catolicismo trinitario. En *Paradiso* el tiempo coagula en metáforas que prolongan las potencias corporales de las encarnaciones hasta alcanzar, integrándolas, todas las variedades de lo exótico. En las acumulaciones eruditas que Babel reposó entre sus libros encuentra Cardín el «*leptósoma axial que atraviesa*» las momias del pasado devolviéndolas electrizadas a la vida. Para lo cual Lezama «*urgido de un nervio feminoide*» (solterón empedernido umbilicalmente tan unido a su madre que solo se casa con su secretaria, por permuta, cuando se queda huérfano)

<sup>38</sup> Julio Cortázar, «Para llegar a Lezama Lima», en *La vuelta al día en ochenta mundos*, Siglo XXI, México, 1967, pp. 135-155

<sup>39</sup> A. Cardín: «Sobre el cuerpo sutil», *El viejo topo*, n° 21, junio de 1978, reseña de *Oppiano Licario* (Era, México, 1977), última novela de José Lezama Lima, tb. reproducido en *Un cierto psicoanálisis* (1993), *op. cit.* p. 203

explora el manglar de la vida con zancos y con torpeza, pero en toda su extensión. Cardín encuentra en los triángulos amorosos de *Paradiso* el conjunto de ecuaciones (o de identidades sintéticas, si se quiere) que, también por permutación, permiten resolver el misterio central del trinitarismo español, ya no sólo, como encomia Octavio Paz desde sus exageradas identificaciones del cuerpo-signo, porque configura «archipiélagos del sentido que se hace y deshace - el mundo lento del vértigo que gira en torno a ese punto intocable que está ante la creación y la destrucción del lenguaje, ese punto que es el corazón, el núcleo del idioma»<sup>40</sup> y porque cumple la promesa que le hicieron al español de América Sor Juana, Lugones, etc., sino porque, mediante el *inductivismo* que practica, según Cardín consigue hacer irrumpir «una causalidad distinta: la de la iluminación inmediata que se manifiesta en lo continuo»<sup>41</sup>.

Lezama es católico, a fuer de trinitario, lo que permite a Cardín en su *viaje iniciático*, por un lado, resolver el problema de la homosexualidad de forma corpórea en el seno de su propia cultura cristiana, sin reprimirla ignacianamente, mientras, por otro, como se ve en la estrofa final, encuentra la clave para mimetizar la variedad de los infinitos mundos *emic* a través del verbo que recorta y corporeiza —cuerpo sutil— los fantasmas de la imagen que sin cesar nos acucian. «*En soportes libresco mimetiza/ lo que el cuerpo añoró, más diferido/ y en viajes ilusorios satiriza/ un amor bien poco preferido:/ sólo el verbo que recorta el mundo/ permite con velada astucia/ revestir de palabras, preterido, / lo que el fantasma sin cesar acucia*». En un ensayo posterior Cardín abona esta interpretación mediante una exégesis que quiere dejar atrás el psicoanálisis de las acciones personales del sujeto en busca de esa *generalidad que proporciona la lengua en la construcción misma de sus significantes*. Son muchos los críticos que han visto aflorar en el texto de Lezama los múltiples niveles que Cardín sugiere en su poema. Citaré solo al mexicano Carlos Monsiváis quien despliega la multiplicidad de niveles y órdenes de conocimiento en busca de una totalización superior, diciendo «es tratado de teogonía; diálogo platónico sobre el ser, el sexo (ortodoxo y heterodoxo) y la conciencia; fabulación y mito; revisión e invención del idioma, monumento barroco»<sup>42</sup>. El propio Lezama repite que no es él quien hace el lenguaje, sino que la lengua habla a su través. A su hermana Rosa se lo dice de forma paladina: «Ni antes ni después, nunca he sido feliz, pero no obstante, me sentía arrebatado por una poderosa alegría, indefinible, intocable, siempre lejana,

<sup>40</sup> Citado por Susana Zaragoza Huerta en «José Lezama Lima o las "apologías eleáticas" mexicanas», incluido en *Nueve Delficos, Ensayos sobre Lezama*, Verbum, Madrid, 2014, pp. 49-50.

<sup>41</sup> *Un cierto psicoanálisis* (1993), *op. cit.* p. 210

<sup>42</sup> Carlos Monsiváis, *La calle Trocadero como medio, José Lezama Lima como fin* revista de la UNAM, n° 12, agosto de 1968. Acceso on line en abierto. Para un estudio muy completo de los eras imaginarias que alimentan la poesía de Lezama, véase Alvin Camacho-Gingerich, *Los parámetros del sistema poético lezamiano*, revista Iberoamericana, vol. LI, n° 130-131, enero-junio 1985, pp. 47-72, estudio al que se accede también on line.

pero que ha sido el impulso de mi vida ¿afán de perdurar? ¿espejismos de la inmortalidad? Me río pero sigo machacando en hierro frío»<sup>43</sup>.

El espesor filosófico que Cardín encuentra en los ensayos soberanos que tapizan *Paradiso* le permiten acercarse a Lezama simultáneamente a santa Teresa y a Unamuno. Respecto a la primera señala que lo que le distingue «es la aceptación del destino y el reconocimiento de la gracia, pero también la aceptación de la ineficacia de ésta, la inevitable pérdida o la inutilidad de las obras, sin una colaboración voluntaria. Lezama no habla de dejamiento, sino de *non seligo*, de “no rechazar” teresiano. Esto es lo que distingue a Teresa de Molinos: «Frente a la nada, el aniquilamiento, el frío desapego» (machacar en hierro frío). Frente a *al haz del abismo*, la oración teresiana «nos saca fortaleza para librarnos de las leyes de la caída y la incesante absorción». Catolicismo, sin duda, pero plenamente trinitario, al revés que el ignaciano, que acentúa en exceso el lado de la voluntad *para oponerse por igual al dejamiento y a la predestinación* que rechaza las obras. Hay un Lezama un escrutamiento del destino (*Paciencia del destino*) que multiplica los caminos para abrir vías a la gracia, y desde las pistas así descubiertas, poder seguirla. Ignacio, en cambio, es deductivo en su razonar, fuerza el Evangelio para extraer ideas, y aplicarlas de inmediato a la acción. Lezama rechaza el propósito de la acción, porque de antemano sabe que la finalidad es múltiple»<sup>44</sup>. Aunque el comienzo es aristotélico, pues el movimiento nace de la apetencia, al no existir finalidad, el destino es una caída azarosa que se cruza con el azar de los otros y la literatura (y más específicamente la poesía) está destinada a empatar o zurcir el espacio de la caída, que es justamente el único mensaje de *gloria* (o de *orgía*, permutando las letras) que dejaba su primer libro de poemas: «¡Qué idiota! / Pasión estúpida! vieja y sabida... / No es real el recuerdo / Ni la música que a él se asocia / Ni la tensión de la espera / Ni el encuentro final siempre incompleto. / Real es repetir / Que nunca hay nada / Detrás de un cuerpo al devorarlo».

Respecto al acercamiento a Unamuno, que es el pensador energuménico con el que más se identifica no sólo Lezama, sino también el propio Cardín, según la inteligente interpretación de Manuel Delgado<sup>45</sup>, la idea madre, que es un parámetro

<sup>43</sup> El país se hizo eco de la edición de un facsimil de una carta secreta de Lezama Lima a su hermana Rosa y de un poema dedicado a su madre: [http://cultura.elpais.com/cultura/2012/12/23/actualidad/1356261298\\_523447.html](http://cultura.elpais.com/cultura/2012/12/23/actualidad/1356261298_523447.html)

<sup>44</sup> Ibid. p. 212. Cita de Lezama: «la *poiesis* enraiza el acto primigenio, pero de una manera hipertélica, es decir, rompe la concepción de cualquier finalidad, pero el acto de bondad se configura, se detiene por uno de sus extremos; en el momento mismo en que el acto primigenio se detiene, el soberano Bien aparece»

<sup>45</sup> «Cardín quiso instalarse en la tradición de lo que él mismo llamaba “los grandes paradójicos”: Quevedo, Forner, Torres Villarroel, Larra, Valle... y Unamuno, solitario agitador de espíritus, en estado de permanente irritabilidad ante el triste espectáculo del presente cultural de su país. Cardín, como Unamuno, fue un resistente ante las acometidas de la fatalidad, dedicado en cuerpo y alma a la desconfianza frente a todo, incluso frente a sí mismo, afectado como estaba por un invencible sentimiento de impostura, por la sensación que tantas veces me confesaba de haber mentado siempre. Arrastrado asimismo por un afán irresistible de pensar en contra, hasta alcanzar una especie de energumenismo intelectual, parecido al que Ortega le reprochaba al autor de *El sentimiento trágico de la vida*» en *Contra el catolicismo*, op. cit. p. 29

católico, también procede de látigos judaicos: la resurrección de la carne individual, aunque se trate de un delirio, como sintetiza en las “Sartas”, cuarta y última parte de *Despojos*: «Tomando el alma en un puño/ Lo que no abarca es despojo/ Y lo que queda, delirio». Pero los despojos no son meras nada; los restos que quedan persisten a causa del *antes del ente*. «No es posible encontrar en Lezama la palabra Nada, ni siquiera como paradoja hegeliana. Existe para él lo Anterior, lo Incondicionado, el *Potens*, la posibilidad pura, la Lengua quizás, más que la *Jora*, pero Nada, no. Y en esto se acerca también a Unamuno. «Ente, no *antes*», dice en un pensamiento suelto de *Playas de árbol*. Cree situarse con Pascal entre Aristóteles y Descartes, pero intuye. Opta claramente por la paradoja de lo existente, y en esto su “anterior” simultáneo coincide más con Kierkegaard que con Hegel. Es decir, con Heidegger. Porque si con Unamuno, tan próximo al danés, coincide con la idea de resurrección, la suya es una “segunda muerte”, no la exaltación de la mónada. Y ello, tal vez, porque no hay agonismo en Lezama, sino *non seligo*»<sup>46</sup> teresiano.

Todo ello nos induce a pensar que la clave del despliegue poético de Cardín, sobre todo, el proyectado por él mismo en los tres libros publicados, está en este poema de febrero del 74, que abre un ciclo cuyo final ya está prefigurado en el cambio de forma de expresión literaria que anticipa, cuando decide cerrarlo con *Indículo de formas*. Para esas fechas, el ensayo y la etnología ya son sus ocupaciones principales.

Última pregunta, de momento: ¿por qué se cita Cardín con el cubano Lezama en Jamaica (*Montego Bay*) y no en México, en Cuba o en la antigua Española? Hay una hebra filosófica que tiene importancia generacional para Cardín y para mí que debo mencionar aquí, aunque sólo sea de pasada, pues tendrá importancia para su posicionamiento respecto al marxismo. Me refiero a su interés por la ideología desde el punto de vista de la sociología del conocimiento. Un texto, recuperado por Manuel Delgado entre los papeles de Cardín, titulado «La crítica de la ideología» que no tiene fecha, pero donde se analiza con bastante profundidad el asunto de la especificidad del *ateísmo marxista* con referencias bibliográficas anteriores a 1970<sup>47</sup> indica que cuando Cardín escribe su poema, le estaba preocupando también que Lezama estuviese sufriendo el ostracismo político en su país con la prohibición de la edición de sus obras o la mención de su nombre en los medios. En mitad del quinquenio gris (1971-76), con la inquisición castrista imponiendo el *realismo socialista* a base de persecución y censura a los escritores y artistas considerados “contrarrevolucionarios”, no es inverosímil que la ubicación del encuentro futuro, “diferido”, busque preservar un difícil equilibrio entre el izquierdista que no quiere perjudicar el proceso revolucionario y el homosexual reconciliado que no quiere perjudicar a los perseguidos. En todo caso, el Cardín que usa el ensayo como método

<sup>46</sup> *Ibid.* pp. 217-8

<sup>47</sup> En *Contra el ateísmo*, *op. cit.* Pp. 72-88

de expresión, cuando más tarde se plantea abiertamente la cuestión de la relación entre homosexualidad y literatura subraya la *paradoja* de que mientras, por un lado, «la literatura de viajes que mejor penetra en los mundos “otros” está cargado de reverberos homófilos», por otro, raramente aparecen «en los libros de viajes de los escritores proclamadamente homosexuales, las referencias explícitas a los motivos sexuales de sus viajes, si alguna vez lo hacen», lo que aprovecha para dar cera a André Gide, a Juan Goytisolo o al propio Roland Barthes. Este arabesco paradójico también abunda en el paralelismo con Unamuno, a quién sin embargo no incluye en las menciones de su *Indículo de sombras*.

E) A los que sí incluye por este orden, es a María Zambrano, «*coqueta y anciana sabidora*» aludida bajo un lema sobre “gatos” de Lezama Lima que sigue al de Montego Bay, a la que reprocha consistentemente que su «*pensar devoto*» sea tan «*piadosamente simple*», a Rafael Alberti «*marinero en vuelo*», a Federico Jiménez Losantos, al «*curso del 62*» (otra vez una fecha) y al «*angel español*», que tal vez sea una rectificación sobre Blas de Otero. En cualquier caso, se trata de contribuciones que ya están referidas a la recién recuperada democracia española y a las transformaciones gnómicas que está provocando. Así, por ejemplo, la mención a Rafael Alberti hay que fecharla después de su regreso a España en olor de multitudes en 1977 y después de renunciar a su acta de diputado electo por el P.C. para seguir dando recitales y asistiendo a todo tipo de saraos. De ahí el tono irónico y burlesco del poema: «*Lo que el partido me dio/ la nación rumbosa me duplica,/ que no hay acto de masas/ ni mitin o jarana socialista/ que mi voz de alharaca no revista./ Venga bulla, jaleo,/ venga fandango,/ que me voy, que me voy/ para otro barrio*».

A Federico Jiménez Losantos, a quien ve en terrenos peligrosos, le aconseja sentencioso «*no pretendas lo bello/ aspira a lo veraz/ no te quieras hipócrita/ sé parco/ sigue la tariqa*», signo inequívoco de que ya se ha producido la ruptura entre ambos, que han restañado las heridas, pero que en la bifurcación de caminos que se augura, Cardín que ha explicado claramente en *Intermezzo* las discrepancias, parece atisbar en sus versos los charcos de la institucionalización en los que su retorcido ex-compañero se iba a meter andando el tiempo por su necesidad patológica de reconocimiento social<sup>48</sup>. Que, al contrario que Federico, Cardín no buscaba el

<sup>48</sup> «Ha sido una relación institucional de casi cinco años que empezó con una seducción, se continuó con una fusión y terminó en varios intentos de chantaje. Afortunadamente todo ha terminado: no hay ya plurales que confundan, ni firmas de *otrosí* falsamente comunes, ni menos ideas compartidas, que no compartían sino con enfrentamiento común con el enemigo externo» dice en «*Intermezzo*», fechado el 18 de febrero de 1980 y reeditado en *Mi más hermoso texto*, op. cit. p. 166. Contra Goytisolo que confunde paradigmáticamente a ambos Cardín y Jiménez Losantos en “El péndulo y los músculos del cuello” (*El país*, marzo de 2007) me parece totalmente cierto y riguroso lo que en tono puramente etnográfico escribe Valdés del Toro en su web: « Sobre Cardín he escrito varias cosas. El sábado 10 de marzo, en el diario *El País*, apareció un inteligente y sensible artículo de Juan Goytisolo titulado El péndulo y los músculos del cuello , que Cristina me dio a leer. Mi hijo Ramón, que aquella tarde estaba con nosotros, me incitó a escribir la semblanza que ahora inicio. No será larga. Será muy breve. ...Goytisolo es uno de los periodistas de opinión que más me gusta. Siempre procuro leerlo. En el

reconocimiento con la ruinosa publicación de su poesía, sino satisfacer las paranoias de su propia evolución intelectual, me parece que queda claro en los tres últimos poemas de *Indículo de sombras*.

«Curso del 62» evoca probablemente la primera iniciación en la poesía de Cardín, ocurrida en *La Inmaculada* de Gijón, entre los alumnos que competían en certámenes escolares, como recordaba entre nosotros Juan José Plans (1943-2014), que coincidió en el colegio de *La Inmaculada*, aunque era algo mayor que él. El año 62 fue en Asturias la eclosión de las huelgas mineras, Gustavo Bueno y Valdés del Toro, que habían venido a trabajar en Asturias, coincidiendo en Oviedo, y Vicente Aleixandre, que aparece mencionado en la segunda estrofa, encabezó con su firma una carta a Fraga Iribarne solicitando una investigación por las torturas infligidas a los mineros en huelga, cuando recibió el Premio nacional de la Crítica en 1963. No está clara la fecha de su composición, pero por orden le corresponde un momento en que Cardín se pregunta ya ¿cómo escapar de Lezama? ¿Cómo evitar sus conclusiones? ¿Cómo superar el dilema entra la totalización hegeliana tejida de fenómenos que recupera el trinitarismo católico y la dialéctica negativa de Adorno (*la falsedad es el todo*) que lo rechaza para atenerse a lo dado?

Cardín se retrotrae al 62 y tergiversa en ese *flash-back* todas las referencias aludidas. Usa como emblema al pintor que anticipa el simbolismo en que se pierde Lezama, Gustave Moreau (1826-1898), pero cambia el cuadro bíblico del horno de Babilonia. En lugar de los tres jóvenes que Nabucodonosor intenta quemar, según el libro de Daniel, Cardín pone 5, cifra que no cuadra ni contando al ángel protector que refrigeraba la escena; sin embargo, al final del poema amenaza a todos los que intenten superar el simbolismo con abstracciones a lo Mondrian con un monstruo, que simboliza el final de los tiempos en la mitología escandinava de los vikingos, y que es totalmente ajeno a los constructos de Lezama. De esta forma, combinando el sensual mundo espacial de Moreau, poblado de adolescentes andróginos y mujeres fascinantes (como la *Salomé*, *Dalila* o *Deyanira*) con el rigor y la precisión con que los pueblos nórdicos definen los acontecimientos del Ragnarök, Cardín permuta *ad libitum* lo monstruoso del simbolismo de Lezama que tiende a interesarse por lo

176

Marzo  
2017

---

artículo narra cómo a fines de 1976 recibió la visita de Federico Jiménez Losantos y de Alberto Cardín. Y que ambos presentaron sus credenciales de extrema izquierda. Dos años más tarde, cuando los volvió a encontrar, desde las páginas de Diwan, arremetían con violencia contra una izquierda a la que habían dejado de pertenecer. Y Goytisolo señala la similitud de esas trayectorias con las de Pio Moa, César Vidal y otros voceros de la FAES, rendidos admiradores de José María Aznar...

Aquí yo no estoy de acuerdo con Goytisolo. Creo que incurre en ligereza cuando, sin indagar más, da por válida también para Cardín esa trayectoria... Yo no recuerdo haber conocido personalmente a Jiménez Losantos, aunque Cardín me habló muchísimas veces de él. Si conocí, y lo traté muchos años a Alberto Cardín, que fue alumno mío (y de Gustavo Bueno) en la Universidad de Oviedo, y posteriormente, cuando yo me vine a Barcelona, a Barcelona se vino también con el grupo de alumnos que me siguió a Cataluña. En mi autobiografía he hablado varias veces de Cardín. Lo podéis leer en mi web.» Sin embargo, no por ello Cardín resultará fácilmente asimilable por *Podemos*.



oriental por el fatal destino que espera a los poetas violadores sin recurrir al cristianismo: «*Despierta,/ abismal e implacable es mi progenie./ No te valdrán Mondrian/ ni cultas referencias./ Ragnarök soy para quien me codicia./ Non audiam clamor tuus!*»

¿No está protegiendo Cardín en este poema la pureza incontaminada de sus versos, incluso contra los que se amamantan a los pechos de Alexandre, galardonado con el Premio Nobel en 1977?: «*No me toques/que carne núbil soy de poeta:/ nunca pretendas más/ que publicar mis versos/ de tu sabia mano introducidos*». ¿No es el joven Cardín de 14 años el quinto joven del horno de babilonia que logró desde el Colegio de La Inmaculada en el 62, hasta el momento de publicar su *Indículo de sombras* (1983) preservar su producción poética de toda servidumbre? «*No queráis reclamar jamás favores/ por tan alto tasar en vuestro aprecio,/ tesoros no preciados en valores*».

En el penúltimo verso reaparece el ángel de horno de babilonia, solo que como «*ángel español*», fieramente humano, «*buitre trascendido*», que al penetrar en el gallinero cultural español monta un revuelo sin transcendencia alguna. No sé si por intercesión de Valdés del Toro, que consideraba tanto a Cardín como a Lentini, compañeros de tarea en el trabajo antropológico de calidad, o porque cada vez se está viendo más claro el injusto olvido que, muerto Franco, está sufriendo Blas de Otero, este poema invierte la dirección de convertirlo en basura celestial y acaba mandándole al infierno: «*¡Cuanto mejor en diablo te mudaras/ por apuntar tu vuelo hacia el Averno,/ donde el embudo en vórtice perpetuo,/ implacable y voraz hace la regla!*». Claro que, a estas alturas, Cardín tiene claro, que una cosa es la poesía que el practica al servicio de la antropología y, en última instancia, del objeto de estudio que se ama y se odia al mismo tiempo y otra muy distinta el negocio de la poesía, por lo que está bien traída la cita que abre la antología de Ernesto Castro: «Hay que aclarar que no todos los que practican la poesía son considerados poetas. Sólo aquellos que se reconocen mutuamente como tales forman parte del gremio, lo que lo convierte en un ámbito de armónicas especularizaciones, donde hasta los miembros más jóvenes y de mejor ver (que se integran generalmente por vía sexual y no literaria) acaban afeando y chocheando, según aquel proverbio que reza: “Todo se pega menos la hermosura”»<sup>49</sup>.

F) Solo me resta sacar la *Moraleja*, que, si mi exégesis de la poesía de Cardín es correcta, coincide con las conclusiones que a continuación voy a explicitar brevemente:

Primera.- Que, aunque Cardín, como todo adolescente brillante nacido durante la década de la represión franquista, hubiese flirteado con las formas poéticas desde 1962, solo bajo la influencia de Lezama Lima en 1974 consideró relevante su contribución poética a la cultura española. De ahí que, por un lado, sus

<sup>49</sup> «Miscelánea de verano», *Diario 16* (23/08/1983) en *Mi más hermoso texto*, op. cit. p. 5

versos publicados puedan catalogarse bajo la rúbrica de lo que Severo Sarduy denominó *neo-barroco*, y por otra, que lo que Ernesto Castro Córdoba publica como *Poesía completa* es exactamente la producción poética que Cardín quiso dejar como legado, dado que él mismo expurgó los papeles que donó a la SAF.

Segunda.- Que el objetivo de Cardín al publicar sus versos no fue nunca alcanzar éxito profesional y formar parte del *Parnaso* o del gremio de los poetas (vivos o muertos), sino ejecutar un *viaje iniciático* similar al de Lezama Lima que, por un lado, le permitiese la conquista de sí mismo o de sus despojos (resultante de s insuficiente laminación del yo), y por otro la reconquista de sus experiencias vitales con los recursos expresivos del español hasta alcanzar, en sus propios términos, «su lugar real como sujeto productor: el de la inseguridad entre el remedo crítico y la forma impostada» y en última instancia también una iluminación del vacío o una cierta preparación para la muerte. Tal es la *Moraleja* con que concluye *Indículo de sombras*: «Yo que anular quisiera mi palabra/ y en silencio quisiera resumirme/ en soberbia fatal vengo a sumirme/ y a golpe de remedo mi alma labra»

Tercera.- Convencido de que en poesía sólo cabe ya la repetición, Cardín sigue a Lezama en su consideración de que la *poiesis* alimenta por igual a la prosa y al verso, pero mientras la poesía se consume en su momento epifánico, en su iluminación del vacío que logra en la escritura, la prosa puede fragmentarse en forma de relato (o de ficción) o de ensayo (o multiplicación lingüística que se enriquece con sus variaciones por la fuerza del significante). Cardín sigue a Ortega al definir el ensayo como «la ciencia, menos la prueba explícita». En su importante trabajo sobre Lezama Lima «Acato y recato del ensayo soberano» atribuye Cardín a la poesía un carácter monstruoso porque se forja en el encuentro azaroso entre la causalidad y lo incondicionado. Esa unión hipostática provoca la irrupción de una causalidad distinta: «la poesía queda como la duración entre la progresión de la causalidad metafórica y el continuo de la imagen» o, en palabras de Lezama como «el punto volante del poema».

Cuarta.- Terminado su ciclo poético y convencido por Ramón Valdés de que el trabajo de los antropólogos de oficio alcanza pleno sentido gracias a una más alta *razón poética*, que despierta en nosotros la conciencia de la belleza de nuestro común empeño, Cardín consideró que la realización de su tarea como antropólogo de oficio<sup>50</sup>, que comenzó a ser profesional desde 1982 consistía en la preservación de un sentido de humanidad, una cierta "conciencia de especie" que nos permita acercarnos a otras sociedades con la confianza de que nuestra común humanidad está a la altura del mayor obstáculo de cualquier diferencia.

<sup>50</sup> Es importante subrayar que en el *Manifiesto de los 2.300*, que aparece en *Disidencias* nº 17 de *Diario 16*, el 12 de marzo de 1981, titulado «Por la igualdad de derechos lingüísticos en Cataluña», encabezado por Amando de Miguel, Carlos Sahagún y Federico Jiménez de los Santos, Cardín figura todavía como «traductor», mientras en el número 100 de la misma publicación (14 de noviembre de 1982) vuelve a aparecer en «99 nombres para la cultura española de los ochenta» como Etnólogo y anuncia que «Está preparando un ensayo de antropología llamado *El paradigma godo*». De ahí los poemas a Sunna y a Elipando ya comentados.

Quinta.- Que de acuerdo con esta concepción lezamiana de la *Poiesis* el mayor déficit de la producción escrita de Cardín hay que ubicarlo en el territorio de la narrativa de ficción. Dicho de otra manera, que a Cardín le faltó escribir al menos una novela para llegar a cubrir el espacio que separa la poesía de la novela, espacio que no cubren sus libros de relatos (*Como si nada*, *Lo mejor es lo peor* y *Detrás por delante*). En el epígrafe quinto esbozaré los rudimentos de esa novela que Cardín tenía entre ceja y ceja y que su muerte prematura le impidió ejecutar. Visto desde esta perspectiva «Espérame en Montego Bay» es la promesa de que su propósito y ambición eran alcanzar a Lezama Lima con su propio *Paradiso*.

#### 4.- Cardín como cometa viajero entre la Etnología (Ramón Valdés) y la Filosofía (Gustavo Bueno).

Alberto Cardín nunca renegó del magisterio filosófico de Gustavo Bueno, pero en la primera crisis (en el orto mismo) del materialismo ovetense, optó por seguir la trayectoria del otro materialismo etnológico, el de su amigo Ramón Valdés, en dirección a Barcelona. A esa posición de *vínculo intermediario* alude la metáfora del título que describe a Cardín como un cometa viajero (quizá por ello más frágil y menos duradero) entre dos fuerzas centrípetas absorbentes: el de la Etnología de Ramón Valdés y el de la Filosofía de Gustavo Bueno.

Desde una perspectiva histórico-cultural la posición de Cardín no deja de ser interesante, a fuer de esforzada, como se puso de manifiesto el día de su entierro en el cementerio de Collserola, magníficamente retratado por Manuel Delgado, quien constata la presencia no sólo de Valdés del Toro y Gustavo Bueno, sino de muchos otros (Jordi Llovet, Susana Lijmaer —viuda de Oscar Masotta—, Eugenio Trias, Jiménez Losantos, Enrique Lynch, Alberto López Bargados, Ignacio Echevarría, Eliseo Picó... y yo mismo) «¿Qué teníamos en común los presentes entre nosotros y con Alberto? No las ideas políticas, ni las posiciones vitales, ni las convicciones éticas, tan dispares, cuando no antagónicas. Sólo compartíamos *afecto* y *respeto* por alguien que (es curioso, él que tanto presumía de perverso) se nos antojaba una de las personas más decentes que habíamos conocido. Pero probablemente también nos unía algo más: un engarce hacía que cada cual a su manera y por muy distintas razones estuviera allí aquel día... (en la) consciencia de que, ... algo no andaba del todo bien en el plan de las cosas y de los seres y de que había que ir por ahí *pidiendo explicaciones* por ello, ... pero *siempre en contra*»<sup>51</sup>.

En la perspectiva de la metáfora del cometa el *respeto* y el *afecto* se pueden interpretar fácilmente acudiendo al simple hecho de que la *atracción gravitatoria* del cometa modifica la posición de los demás cuerpos con los que ha interactuado, por heterogéneos que fueran entre sí. Es obvio que a lo largo de su trayectoria vital

<sup>51</sup> *Contra el catolicismo, op. cit.* p. 32

Cardín había sufrido la *influencia exterior* de grandes cuerpos teóricos como los de Lévi-Strauss y Lacan, un asunto que yo mismo estudié con detalle en el único artículo académico dedicado a su obra que él pudo conocer en vida<sup>52</sup>, pero también la de Victor Turner, de quien tradujo con Valdés *La selva de los símbolos*<sup>53</sup>, la del ya mencionado antropólogo canadiense Eric Schwimmer, que influyó en su manera de entender la dimensión *ontológica* de la antropología, la del constructivismo de Peter Berger y Thomas Luchmann, importantes para sus estudios de antropología de las religiones, la de Clifford Geertz, Bruce Chatwin, etc. por no hablar de los influjos literarios que cultivaba desde su membresía en la *Societat d'Estudis Literaris* de Jordi Llovet y la *Librería Laie* de Barcelona o de sus aficiones poéticas analizadas en el epígrafe anterior. Todos ellos influyen en el cuerpo Cardín sin que podamos constatar la recíproca.

Pero, al defender la idea de que su perfil es la de un cultivador de la antropología en un momento en que ésta disciplina se está constituyendo como disciplina independiente en nuestro país, el cometa Cardín se introduce en un campo gravitatorio en el que hay reciprocidades con otros cuerpos y ello requiere regresar a su formación de historiador en las Universidades de Salamanca y Oviedo y reparar en la peculiaridad de su *actitud crítica*, que consiste según Manuel Delgado en pedir explicaciones *siempre a la contra*. Simplificando mucho, me atrevo a decir que hay dos maneras de ir *a la contra* en este campo gravitatorio específico y son las dos maneras que Cardín aprendió de sus maestros en la Universidad de Oviedo. En este punto Cardín trató de evitar mediante el empleo sistemático de *su fuerza centrífuga* quedar atrapado en la órbita de uno sólo de sus dos maestros, por los que *sentía igual respeto, pero desigual afecto*.

La fórmula buenista de que «pensar, es siempre pensar contra alguien», no necesita presentación en este contexto, pero en su propia formulación suena más como una crítica *ad hominem*, que como un enjuiciamiento científico de tesis y doctrinas, sean cuales fueren, incluidas las propias. Ese trámite autocrítico, que obliga a distanciarse de las propias convicciones culturales en que uno está inmerso le parecía a Cardín más acorde con la formación positivista que había traído Valdés del Toro de Alemania. En dicho campo gravitatorio, no obstante, deberíamos distinguir el ámbito de las *relaciones personales* del ámbito de las *relaciones institucionales*, y ambos a su vez, del ámbito de las *especializaciones técnicas* y del ámbito intelectual de las *construcciones teóricas* intelectuales, por más que estos cuatro planos y algunos planos *virtuales* más aparezcan inextricablemente entrelazados en el contexto específico de una universidad de provincias y en el tiempo concreto del tardofranquismo que estaba sacando la cabeza gracias a un plan de estabilización económica (el del 57) materialmente exitoso.

<sup>52</sup> A. Hidalgo (1988) «Pervivencias estructuralistas (Lévi-Strauss, Lacan y Cardín)», *Los Cuadernos del Norte*, nº 48, marzo-abril, pp. 22-34

<sup>53</sup> Victor W. Turner (1967) *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*, Cornell University, Ithaca, (traducción como *La selva de los símbolos*, de Valdés del Toro y Alberto Cardín en 1980, para siglo XXI)

## 5.- El volcán, la elipse y el cometa.

Hacia 1968 el ambiente universitario se hizo más belicoso en España (no sólo en Madrid, sino en el resto de las universidades incluyendo la de Oviedo) hasta el punto de que se votó una huelga de estudiantes en la Junta de Facultad de Filosofía y Letras promovida por los alumnos de Gustavo Bueno y de Ramón Valdés. Al socaire de una politización creciente, ambos eran considerados “de izquierdas” por los alumnos y su crítica se asimilaba a la del *marxismo*, sin que ninguno de los dos lo negasen por aquella época. Quizá hoy haga falta recordar aquí la vindicación que hace Gustavo Bueno de una «sociedad socialista» (de cuño estoico ciertamente) en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, o las citas explícitas tanto de la *Dialéctica Negativa* de Adorno o el guiño a Gajo Petrovic que aparecen al final del libro, como las formas más correctas de interpretar el alcance de la «cancelación de la filosofía» que Marx habría lanzado contra la metafísica escatológica<sup>54</sup>.

Vidal Peña, por otra parte, recordará la habilidad de Valdés para hacer de mediador con los alumnos y darles la razón con la única oposición de Francisco de Diego, catedrático de griego en el Alfonso II y también en la facultad, si son ajustados los recuerdos de Valdés del Toro en su página web. Su marxismo, por lo demás, aunque le llega por la herencia de las obras de Marx y Engels de su padre, era más trotskista y de corte anarquista, según confesión propia, punto en el que podría investigarse para explicar su discrepancia con Bueno<sup>55</sup>. En el contexto de 1970 algunos alumnos marxistas más radicales e implicados en las huelgas dirigieron una carta a Bueno, que conserva y reproduce Valdés, demandándole más claridad en la crítica al sistema capitalista y menos retórica burlesca. Cito literalmente la 5ª pregunta que le hacían unos cursillistas para la Formación del profesorado: «¿Querría decirnos hasta qué punto está limpio de implicaciones con el actual sistema capitalista y no es más bien de los que con la boca claman contra la explotación y luego con las manos se embolsan los formidables sueldos que el

<sup>54</sup> G Bueno (1970) *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Editorial Ciencia Nueva, PP. 293 -310, la cita de Adorno sirve de apoyatura al punto 8 que culmina con una vindicación e la idea de *Humanitas* estoica y de los derechos humanos (textos especialmente enfáticos en las páginas 304 y 306) y la de Gajo Petrovic en la extensa nota 56 que explica por enésima vez su intento de vincular el nexo de teoría y praxis de Marx con Platón. En *Ensayos materialistas* (Taurus, 1972), por lo demás, puede leerse una auténtica arenga filosófica vinculando «Materialismo y Socialismo» (pp. 185-200) como conclusión del Ensayo I, que termina pidiendo un ejército de Sócrates como «núcleo del verdadero *poder espiritual* de la sociedad socialista».

<sup>55</sup> «Yo más que marxista, debo decirlo, soy más proclive a Engels. Para mí, Marx es un genio deslumbrante pero Engels era un personaje que estaba más a mi nivel. De hecho, ni siquiera seguidor de Engels ya que con el tiempo descubrí el trotskismo. A mí, en realidad, el marxismo que me convence es el trotskismo. He explorado la obra de Trotsky en todas sus vertientes y aspectos». En la citada entrevista en el nº 5 de diciembre de 2006 en la revista *Periferia*: <http://www.raco.cat/index.php/Periferia/article/viewFile/146544/198364>. En todo caso Valdés del Toro secundó la huelga de sus estudiantes, mientras Vidal y Bueno se mantuvieron al margen. En los enjuiciamientos de Valdés sobre el izquierdismo de Gustavo Bueno pesa la incongruencia entre teoría y praxis que era la comidilla crítica entre los alumnos antes del episodio del bote de pintura

sistema reserva a sus privilegiados?»<sup>56</sup>. Para ambos, además de cierta afinidad marxista, la *crítica* tenía un cariz existencial, que les granjeaba popularidad y liderazgo entre los alumnos, lo que en términos de relaciones personales contribuirá al conflicto que debemos analizar ahora para entender la doble herencia que pesa sobre Cardín como antropólogo y crítico cultural.

En la *Biobibliografía* preparada por Gustavo Bueno Sánchez con motivo de la muerte de Alberto Cardín se omite escrupulosamente el nombre de Ramón Valdés hasta el homenaje final organizado por Manuel Delgado en el que coincidieron los dos maestros. En ella, en cambio, se citan con profusión las referencias de Cardín a Gustavo Bueno y al grupo de Oviedo, en particular desde la entrevista que le hizo en marzo de 1978 para *El viejo topo*. Antes solamente aparecen datos académicos de Cardín y la siguiente referencia del 1º de diciembre de 1970: «Gustavo Bueno sufre un atentado en la Facultad de Filosofía y Letras de Oviedo, al arrojarle unos desconocidos un bote de pintura por la cabeza»<sup>57</sup>. ¿Qué tiene que ver eso con Cardín? Bueno Sánchez no lo explica, pero pone mucho cuidado en enmarcar esa fecha entre el 24 de marzo en la que consta el traslado del expediente de Cardín de Salamanca a Oviedo y que en el curso 1970-71 Cardín se matricula como alumno libre de los cursos 4º y 5º de Historia en nuestra Universidad. También reproduce fotocopia de un panfleto anónimo ciclostilado que da una versión crítica de las asambleas y las huelgas en Oviedo que aparece en las carpetas del Fondo Cardín, sin que pueda atribuírsele por ello ninguna autoría.

<sup>56</sup> La carta está reproducida por Ramón Valdés del Toro en su página web como principio del archivo "Oviedo 1", en el que cuenta por otro lado con pelos y señales el apoyo que le prestó Gustavo Bueno para que pudiese instalarse en la Universidad de Oviedo sin menoscabo de sus emolumentos: «El plan que Gustavo había trazado para asegurar nuestra subsistencia en Oviedo en condiciones adecuadas era que yo desarrollara mi actividad principal en la Universidad, pero como mi sueldo de profesor contratado era escaso, para incrementarlo lo simultaneaba con el de profesor de Geografía e Historia también contratado en el Instituto de Enseñanza Media de Oviedo. Para hacer eso posible movió los contactos necesarios, que le sobraban, ya que era un muy prestigioso Catedrático de la Universidad ovetense, y habló con los Catedráticos más indicados: Carmen Fauste, la directora del Instituto, catedrática de Francés, y el Catedrático de Geografía e Historia, de quien yo sería adjunto y cuyo nombre no recuerdo. También contó con el apoyo del Catedrático de Física y Química, que se llamaba Garzón, que era muy amigo suyo y al que yo había conocido en Tapia, pero éste tenía poco peso en el Instituto». De interés para nuestra Sociedad Asturiana de Filosofía, es la anécdota que cuenta de nuestro Primer Presidente Honorífico, Don Pedro Caravia Hevia: «el entrañable catedrático de Filosofía. Gustavo lo trataba más bien fríamente. A mí Don Pedro me estimaba mucho y también a Cristina. Me pidió que le supliera en unas clases de COU porque tenía que ir al oculista. El pobre veía muy mal. Su mujer, Doña Clotilde, era inaguantable. Un día que él tenía que ir al oculista y se le hizo tarde, me pidió si por favor le podía llevar en el coche. Le dije que en cuanto él me dijera, pero que me tendría que mostrar el camino, que yo Oviedo todavía lo conocía muy mal. Allá fuimos los dos y me parece que también vino mi mujer. La suya desde luego no. Tuvimos muy mala suerte, Don Pedro era un guía poco experto y me metió en una dirección prohibida. Nos encontramos en seguida con un guardia». De todas las confidencias que Ramón Valdés cuenta para su terapia del Alzheimer se desprende que la relación entre Bueno y él era bastante intensa y que el Catedrático director de tesis sí se había tomado molestias para sacar adelante su proyecto de formar en Oviedo no un círculo, como el de Viena, sino una elipse, como se cita más adelante.

<sup>57</sup> «Alberto Cardín Garay (1948-1992). Apuntes para una bio-bibliografía», *El Basilisco*, nº 12, p 30

Las relaciones entre Cardín y Bueno fueron intermitentes y estuvieron tensionadas por el atractivo amical que sobre el piloñés ejerció siempre su maestro de Etnología, Ramón Valdés del Toro. Yo no conocía a Ramón Valdés ni tuve ocasión de ir a sus seminarios, pero la tensa e intensa relación entre el etnólogo y el filósofo Gustavo Bueno puede servirme en este contexto para ilustrar la metáfora que utilicé con motivo del fallecimiento del fundador del materialismo filosófico («Se apagó el volcán»<sup>58</sup>), que *no es* una metáfora *primo-genérica*, sino una *expresión ontológica* mucho más compleja en la que se entrecruzan factores *primo-genéricos* (acumulaciones de energías físicas y psíquicas, choques de cuerpos, etc.), pero también elementos *segundo-genéricos* (relaciones intensas personales e institucionales) así como *relaciones tercio-genéricas* tanto de índole ideológica como conceptual, todo ello entreverado en distintos estratos o niveles y parametrizados espacio temporalmente de forma pautada en el *presente lógico* de su corporeidad intransferible. Por un lado, de todas las confidencias que Ramón Valdés cuenta en su página web para su terapia del Alzheimer se desprende que la relación entre Bueno y él era bastante intensa y que el Catedrático que iba a ser su director de tesis se había tomado muchas molestias para favorecer una colaboración científica que se adivinaba prometedora. ¿Por qué entonces se rompió tal vínculo?

No lo sé. Pero tal *nexo* y el foso *posterior* entre ellos debería permitirnos explicar mejor el papel de Alberto Cardín en esta historia, que describo con el título de un *cometa viajero entre la etnología y la filosofía*. Con todo, para verlo catapultado desde Oviedo hacia México y Canadá a principios de los setenta y orbitar desde allí hacia Barcelona es preciso aludir a la explosión del volcán que le obligó a configurarse como un cometa alejado de ambos polos centrípetos. Cuando Gustavo Bueno fue a Tapia de Casariego a fichar a Ramón Valdés, que acababa de regresar de Alemania, en donde podía haberse quedado porque ya formaba parte de la Escuela de Etnología del profesor Hermann Baumann, de la Universidad de Munich desde 1959, este le dijo: «nosotros vamos a hacer aquí, no un círculo como el Círculo de Viena, sino una *elipse*». Valdés que siempre tomaba las cosas al pie de la letra, es decir, por el *significante*, y que se había acostumbrado al modo germano de negociar entendió que la *elipse* era una figura con dos centros y por eso aceptó esa relación bicéntrica. Hubo un periodo en que, prácticamente a diario o cada dos días daban conferencias. Eran clases, pero con un nivel muy alto. Entre los seminarios que realizó conjuntamente con Gustavo Bueno puede destacarse: “*Antropología y lógica*”, “*Lenguaje y cultura*” y “*Análisis estructural del mito*” entre 1966 y 1970. Son muchos los alumnos de la época que disfrutaron de estas clases y de los animados coloquios entre ambos centros en estrecha colaboración y que no entienden nada de lo que pasó después. Valdés era un seco y riguroso etnógrafo, pero muy claro en sus exposiciones, mientras Bueno, agudo y apasionado, aportaba su chispa dialéctica: ¿Desde cuándo abrigaban reservas mutuas por su distinta percepción del marxismo?

<sup>58</sup> Cfer. *El Comercio.*, 08/08/2016.

¿Tuvo algo que ver en la ruptura el sesgo que estaba tomando su tesis doctoral titulada “Comentarios etnológicos a algunas tesis recientes sobre los orígenes del pensamiento positivo en Grecia” en el que se aplicaba a la cultura occidental el mismo rasero que a las culturas africanas?

Por mi parte, cuando llegué a la Universidad de Oviedo en el curso 1967-68 y empecé a asistir como oyente en el antiguo caserón de San Francisco, sólo tuve ocasión de seguir las clases y seminarios del departamento de filosofía, en el que Gustavo Bueno desplegaba una actividad desbordante y absorbente. Lo mismo daba clase de lógica, explicando el teorema de Gödel en dos zarpazos (por el manual de Sacristán, por cierto), que planteaba las relaciones entre “historia” y “sistema” con el novedosa idea de los «conceptos conjugados», alegando contra Bachelard que las ideas generales, si son *modulantes* (transformacionales) —no si son *absorbentes* (reductoras como  $A \cap \emptyset = \emptyset$ ) naturalmente— generan explicaciones científicas reales, porque aportan novedades. Y agregaba que la lógica de los *conceptos conjugados* era en ese sentido muy distinta de la de los *conceptos binarios* que usaba el estructuralismo. Y, fuera de las clases, lo mismo nos invitaba a rellenar una *Escala de Wisconsin* para el Gabinete de Psicología social, que tenía anexo como extensión del departamento de filosofía que a seguir por las tardes un seminario sobre “*La familia dentro de la antropología filosófica*”, en el que iba pergeñando bajo el epígrafe de cuestiones metodológicas generales, la futura teoría del cierre categorial, como he recordado en otro escrito<sup>59</sup>.

Llegamos así de nuevo al episodio del bote de pintura citado, que provocó en Gustavo Bueno una *explosión de ira* (su *hybris*) que acabó siendo una muestra excelente de lo que quiero indicar cuando digo que era como un volcán. Cuando estalla salen exabruptos, rocas magmáticas, fuego y lava, minerales preciosos, todo mezclado. Como el volcán mismo no habla, sólo se expresa conductualmente, puede ser esta una buena ocasión para aplicar a su análisis el *efecto Rashomón*, en homenaje a Cardín, pues el caso reviste la peculiaridad de que al ser muchos los testigos practicantes del método etnográfico, nos permite la posibilidad de contrastar distintas versiones del mismo fenómeno: varios etnólogos, uno formado ya y varios en ciernes, asistieron a la situación constitutiva de la etnología en España, lo que los convierte a todos en testigos privilegiados de un momento histórico que ya no volverá a repetirse y sobre el cual sólo podrá actuarse interpretativamente.

Por mi parte, había marchado a estudiar la especialidad de filosofía en la Universidad de Valencia, donde estuve desde 1969 a 1972 por consejo de G. Bueno. Poco se de las relaciones entre Valdés y Bueno en aquella época y Ricardo Sánchez Ortíz de Urbina que les acompañó a cenar una vez con su esposa en plan de matrimonios (Gustavo y Carmen, Ramón y Cristina y Ricardo y Purita), me dice que sólo recuerda que a Gustavo no le gustaba la situación y se retiró pronto para evitar malas interpretaciones. No creo, por tanto, que los conflictos fuesen personales, pues

<sup>59</sup> A. Hidalgo (1992) «Estirpe y sistema de la teoría del cierre categorial» en *La filosofía de Gustavo Bueno, Homenaje a G. Bueno organizado por la revista meta*, Editorial Complutense, Madrid, p. 91



el *intelectualismo filosófico* de Gustavo (entonces y siempre) le llevaba a interpretar todos los asuntos en clave filosófica, por lo que exploraré esa vía terciogenérica en el sub-apartado que sigue.

De la eclosión del volcán salieron muchos subproductos: conflictos y rencores en la Facultad de Filosofía y Letras, ruptura del tabú universitario de impedir a las fuerzas policiales invadiesen su recinto, enemistades irreconciliables, sospechas y desconfianzas, etc. Yo sospecho que Alberto Cardín, pese a las insinuaciones que pesan sobre él, supo sacar lo *mejor de lo peor* de aquel episodio y tomó esa monumental roca basáltica que es *Etnología y Utopía* (Azanca, 1971) como un objeto valioso por sí mismo y digno de la más atenta consideración, ya que había decidido estudiar historia en perspectiva antropológica desde hacía tiempo como siempre ha confesado su *alter ego* Veneranda Cuatehemoc, y el problema mismo del *estatuto gnoseológico de la etnología* le había tocado a fondo. La explicación que Valdés da del famoso episodio, sin embargo, es bastante episódica al considerarlo una anécdota que vino a sacar a la luz ciertas discrepancias políticas de fondo: «Gustavo Bueno era un hombre del cual lo mejor que se puede decir es que no era de izquierdas. Era de derechas y eso me llevó a la ruptura con él. ¿La confrontación con Bueno es ideológica, entonces? ¡Hombre, la confrontación con Bueno era como reivindicar a mi padre! Es que Bueno fue un engaño. Mirad, os contaré una anécdota: estábamos en la facultad de Oviedo, entonces, Gustavo Bueno pasaba por ahí y vino un chaval y le tiró un bote de pintura. Y ¿por qué le tiró el bote de pintura? Porque para él, Gustavo era un gris. Los grises eran los policías. Yo al oír el jaleo salí rápidamente hacia el lavabo y vi a Gustavo lavándose la cara, la cabeza, y sobre todo los ojos porque la pintura en los ojos debe doler un montón. Le pregunté qué había pasado y él me respondió, “este sinvergüenza me ha tirado un bote de pintura”. El chico, lo que quería era denunciar que Bueno era franquista. Entonces Gustavo se volvió a su despacho y Cristina, que estaba trabajando allí y me dijo “Ramón, ese hombre está loco, porque va a entregar al chiquillo a la policía”. A mí se me revolvieron las tripas como podéis imaginar. Intenté disuadir a Gustavo de que llamara a la policía. Pero vino la policía y se lo llevaron a la cárcel de Oviedo»<sup>60</sup>

Desde el punto de vista etnológico puede hacerse, no obstante, una interpretación muy distinta, cuando se mitifica como hizo en 2002 Aurora González Echevarría: «La División de Antropología de la UAB tiene un mito de origen con una estructura dual. La primera parte habla—en la mejor tradición etnográfica— de una disputa entre dos grandes hombres y de una emigración subsiguiente. A principios de los setenta, en la Universidad de Oviedo, Gustavo Bueno y Ramón Valdés disputaban las respectivas esferas de influencia de la filosofía y de la antropología cultural. Lo que estaba en juego era cual de las dos disciplinas tenía mayor potencial crítico y transformador. Un tema a la altura del mito dogon (eran el NOMMO cuando bajó del cielo para cubrir con sus haces de fibras la tierra desnuda “fibras

<sup>60</sup> En *Periferia* Número 5, Diciembre 2006 puede consultarse en [www.periferia.name](http://www.periferia.name) revista de recerca i formació en antropologia 5

pleines d'eau et de paroles"<sup>61</sup>)» y nada ajeno a la respuesta que Bueno acababa de escribir contra el ensayo de Manuel Sacristán "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores". Bueno no estaba muy dispuesto a que la filosofía abandonase el pasillo de las licenciaturas para convertirse, como proponía Sacristán, en una reflexión meta-disciplinar, pero tampoco, por alguna razón que los estudiantes fascinados por Valdés y Bueno nunca llegamos a comprender del todo, a que en el pasillo de las licenciaturas coincidiera con la etnología. Tal vez porque ciertas críticas políticas, incluso la comprensión lógica de ciertas críticas políticas que no suponía el acuerdo con ellas, fueran confundidas con orientaciones disciplinarias. O tal vez por la auténtica anticipación de los que dudábamos entonces si hacernos filósofos o antropólogos, nos situáramos treinta años más tarde, más cerca de ATTACK que de los McDonalds, siendo a la vez bastante relativistas como para no poder ponernos a la cabeza de la manifestación, de ninguna manifestación. El hecho es que los NOMMO disputaron por la palabra, y Valdés, con algunos jóvenes que vivíamos la universidad desde el seminario de Etnología, se vino a Barcelona»<sup>62</sup>.

Cita en este punto Aurora el "Preámbulo" de *Etnología y Utopía*, en el que Bueno arremete contra el *hippismo* que confunde civilización y capitalismo por una nostalgia del «comunismo primitivo» y atribuye al *terrorismo etnologista (sic)* una actitud reaccionaria que nace de la misma «nostalgia de la barbarie». Valdés del Toro se ha defendido explícitamente de esa acusación: «Mi crítica –concluye en una carta dirigida a sus alumnos poco después– en modo alguno representa una proclama primitivista utópica: volvamos a la caza y a la recolección, o "*menosprecio de corte y alabanza de aldea*". Pasaron, y bien están pasados, no seré yo quien les llore. Pero creo que es un error que la antropología se aleje del primitivo sin, a través de él, tomar conciencia de lo que hemos perdido de nuestra humanidad. Que no termine la antropología como una descripción sin vida de la vida humana, sin relación con nuestra propia realidad existencial. Quiero hacer una antropología de la experiencia, ayudarles a hacer una antropología de su experiencia. Despertar en Vds. su imaginación sociológica, examinar y clarificar la relación entre su experiencia individual y las cuestiones sociales, entre su biografía y la historia»<sup>63</sup>. Dejando de lado la segunda parte del mito *dogon*, donde Aurora explica el proceso de roturar la tierra que tuvieron que afrontar los emigrantes, es decir, el afianzamiento

<sup>61</sup> «Los *Nommo* nacieron cuando el agua, semilla divina de Amma, penetró en el seno de la tierra e inició el ciclo de la gemeliparidad. Estos genios, llamados *nommos*, eran así pues productos homogéneos de Dios, de la esencia divina como tal, concebidos sin aventuras y desarrollados según las normas en la matriz terrestre. Sus destinos les conducen al cielo, donde ellos obedecen las instrucciones de sus padres. No es que Dios deba enseñarles a ellos la Palabra, indispensable para todos los seres, en tanto que sistema universal. Pero el acoplamiento había nacido completo y perfecto; a través de sus ocho miembros fueron cifrados ocho palabras como símbolos de su expresión» (Marcel Griaule. *Dieu d'Eau. Entretiens avec Ogotemméli*, París, 1948)

<sup>62</sup> Aurora González Echevarría: «Treinta años de Antropología en la UAB» en *Abriendo surcos en la Tierra. Investigación básica y aplicada en la UAB. Homenaje a Ramón Valdés*. Por Aurora G. Echevarría y José Luis Molina (coordinadores), Servicio de publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 2002, pp. 9-18.

<sup>63</sup> R. Valdés: «Carta a mis alumnos de antropología» Mayo de 1976 <http://revista-redes.rediris.es/recerca/rvaldes/>

institucional de la Antropología Cultural en la UAB, regresemos a la explosión del volcán Bueno que nos interesa y al papel que pudo haber desempeñado Alberto Cardín, según su amiga personal. La explosión a ella le pilló en el cráter mismo, pues estaba estudiando en el departamento de filosofía cuando arrojaron el bote de pintura sobre la cabeza de Bueno. Reproduzco parte del escrito en que Aurora me lo cuenta.

«Cardín, Valdés, Bueno... Han pasado cuarenta años y los tres han muerto y todavía me duele y me cabrea volver al bote de pintura y aquella extraña historia. Yo tuve más arte que parte. Por aquella época pasaba muchas horas leyendo en el seminario de Filosofía y un día llegó un panfleto de un grupúsculo cuyo nombre no recuerdo. Hablaba de botes de pintura que habían tirado a dos catedráticos, creo que en Barcelona y en Valencia, y a causa del perfil le dije a Bueno: “prepárese que el próximo le toca”.

Y le tocó, ya sabes. El chico marchó corriendo y un grupo de estudiantes y profesores salieron tras él, lo cogieron y le trajeron de vuelta al departamento. Yo no podía creer que por discrepancias dentro de la izquierda, o por una actitud reverencial hacia Bueno, se pudiera hacer detener a un muchacho, por izquierdista que fuera. Por eso cuando se lo llevaron y Bueno salió al pasillo a dar explicaciones (“está loco, está loco”) le dije: “Y usted es un colaborador objetivo de la policía”. Así terminó mi carrera como filósofa. No sé si sabes que había venido de Santiago para estudiar filosofía en Oviedo con Bueno, y que por sugerencia suya pensaba ir a hacer la especialidad en Valencia.

En aquella época admiraba profundamente la inteligencia de Bueno y lo primero que pensé es por qué él no se había dado cuenta de que encajaba en el perfil de los catedráticos contra los que iba aquel grupo, si yo lo pensé desde el primer momento.

Después, cuando propuso en la Junta de Facultad que me expedientaran me sentí profundamente dolida y tan enfadada (el adjetivo adecuado es otro) que terminé por recoger dinero durante meses para llevarle comida al chico del bote de pintura a la cárcel de Oviedo. No llegué a verlo nunca. Años más tarde empecé a barajar la hipótesis de que todo hubiera sido un pretexto para deshacerse de Valdés.

¡Qué extraño es escribirle sobre esto a una persona próxima a Gustavo! Me pregunto si él pensó de verdad alguna vez que yo había tenido algo que ver con que le tiraran la pintura. Pero sobre todo recuerdo esta historia porque es indisoluble de la venida a Barcelona. Bueno le dijo a Valdés que no seguiría dirigiéndole la tesis y cuando la presentó en Salamanca fuimos unos cuantos estudiantes acompañándole. Yo viajé con Alarcos- que estuvo en el tribunal- y con Josefina Martínez, que había sido mi mentora en San Claudio. Después Valdés dio clases un año en el Instituto de Villaviciosa y Ripoll lo trajo a la Autónoma.

En la Universidad de Oviedo Valdés tenía una ayudante, Ángela Castrillo. Cuando me propuso que viniera a Barcelona me dijo que quería dirigirme la tesis y

que en cualquier caso la primera plaza que consiguiera en la UAB sería para Ángela. Yo acepté por razones intelectuales y personales, ignoro en qué términos habló con Ignacio Hierro, otro de los expedicionarios. Si sé por qué razón – personal- vino Rosa Rey.

En cuanto a Cardín, pensé que cuando regresó de su viaje Barcelona era lo más parecido a Canadá que podía encontrar en España. No me parece que en aquella época tuviera el menor propósito de trabajar en la universidad. Finalmente Ignacio se fue, Ángela y Rosa volvieron a Asturias y solo nos quedamos Alberto y yo.

Pero de alguna manera venir a Barcelona fue la continuación del viaje a Salamanca. El ambiente en el seminario de Etnología de la Universidad de Oviedo era muy agradable. Cuando Valdés escribía su tesis me hablaba de ella y alguna tarde nos peleábamos por quien llevaría un libro a casa. Él aducía que tenía que trabajar y yo que si no leía el libro no podía entender en que estaba trabajando. Pero lo que nos convirtió en un grupo fue la actitud de Bueno. Y no creas que escribo con acritud. Seguí recordando a Bueno como una de las personas más interesantes que conocí. Sólo cuando hizo el giro a la derecha en sus intervenciones en los medios de comunicación me desentendí. Pese a todo cuando murió pensé si enviar una nota a sus hijos. Pero sin hablar de todo esto no podría ser sincera y obviamente carecía de sentido hacerlo.

En fin, esto es todo. No creo que te sea de mucha utilidad. Un saludo cordial.

Aurora

PD. Este es el tipo de escrito del que Cardín se habría burlado por sentimental»<sup>64</sup>.

¿Qué hizo Cardín en aquellos días de diciembre que Bueno Sánchez se esfuerza en demostrar que sí estaba en Oviedo? El mes de diciembre fue muy agitado y Valdés que formaba parte de las Juntas de Facultad escribe en su web que Álvaro Galmés, que era el decano, se comportó prudentemente, mediando entre policía y estudiantes. Un proceso asambleario acabó con el decanato de Galmés y entonces Gustavo Bueno se adueñó de la asamblea, mostrando las dotes jacobinas que le granjearon el apodo del panfleto citado arriba. Valdés que estaba muy ocupado redactando su tesis recuerda a Cardín en ese trance: «Mi relación con Cardín fue larga y entrañable, desde que lo conocí aquel día en que se presentó serio e introvertido en mi casa puente, después de la manipulada asamblea de Gustavo Bueno que en mi autobiografía he referido largamente. Fue el alumno, o el amigo, que mejor me entendió y al que mas admiré y mas quise, y creo también al que mejor entendí. Siempre nos hablamos de Vd. Nunca, ni ahora cuando pienso en él, nunca le tuteo. Nuestra colaboración (palabra que no sé si es adecuada) no ha terminado, ni

<sup>64</sup> Correspondencia privada que reproduzco en el Apéndice I. Por cierto, cuando invité a Aurora Echevarría a dar una ponencia en el *IV Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias*, celebrado en Gijón en 1988 no salió este episodio a relucir en ningún momento, ni siquiera en las conversaciones con Carlos Iglesias, que estaba muy ocupado con agasajar a Ludovico Geymonat y su esposa, pero que tiene suficientes datos para contar una historia en la que juegan otras trayectorias vitales de las que no me ocupo aquí.

quiero que termine con esta semblanza. Solo la escribo para que no desaparezca conmigo».

No he encontrado una efusión recíproca en Alberto Cardín, quien también por estas fechas estaba muy ocupado sacando dos cursos en uno y cumpliendo sus obligaciones militares. Como dice Aurora, Cardín se burlaba sarcásticamente de todo sentimentalismo, que evitaba con la misma consistencia que el tuteo. Valdés titubea respecto al calificativo que debiera usar para calificar su relación con Cardín y habla de “colaboración”. Yo creo que la expresión es adecuada porque, además de las muchas traducciones en las que colaboraron, la capacidad teórica e interpretativa de Cardín era tan extraordinaria que no es difícil encontrar páginas enteras en los textos de Valdés que remedan planteamientos e interpretaciones del piloñés. Sin dejar de acompañar a Ramón Valdés con cierta compunción jesuítica no exenta de admiración por el rigor, la precisión lingüística y la erudición políglota de que hacía gala el alcoyano, no me cuesta imaginar a Cardín fascinado por los quiebros epidícticos y las rupturas morfológicas que Bueno desplegabá en las asambleas. El autor de *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* era tan deslumbrante a su vez en el erial teórico y creativo de la cultura española que el esfuerzo de desmenuzar sus argumentaciones para Valdés del Toro, eran para Cardín un disfrute intelectual graciesco.

Pero lo que yo creo que rindió a Cardín y le convirtió en un respetuoso y distante admirador de Bueno fue la publicación de *Etnología y Utopía* (Azanca 1971), libro del que fue el principal propagandista en Barcelona como la reflexión más profunda e interesante que se había producido en España sobre la disciplina a la que él se dedicó después de ensayar su faceta de agitador cultural. Cuando reeditó una segunda edición como número 13 en la colección que él mismo dirigía en Júcar (junio de 1987), tras justificar el «tono apocalíptico de su discurso ahora atemperado en un amplio epílogo actualizador» por las especiales circunstancias en que se produjo el encuentro entre filosofía y etnología en una universidad de provincias bajo el franquismo, hizo el siguiente resumen: «La tesis del libro, por discutible y agresiva que resulte, sigue siendo plenamente actual, al menos como interrogación: ¿Tiene necesariamente la etnología un fondo romántico? ¿Puede constituirse en una ciencia positiva como pretende? ¿No es su intención, acaso, convertirse en la rival utópica de la filosofía, desde una utopía añorante y hasta reaccionaria? El debate sigue en pie, tal como Gustavo Bueno lo planteó por primera vez en 1971, sin que los tecnicismos filosóficos puedan servir en este caso de disculpa por tratarse del libro más meridiano de su autor. Si bien lo más probable sea que el yermo de las ánimas español le dé, una vez más, la callada por respuesta». Y ante el silencio, la indiferencia o el ostracismo de la Antropología oficial, Cardín que ni siquiera había leído todavía la tesis doctoral publica como número 14 de la misma colección de Júcar sus *Tientos Etnológicos*, donde responde a los retos con su teorizar “a salto de mata”, en la que incluso se atreve a articular 17 tesis en la *Coda final*, que creo que Valdés suscribió *de pe a pa*, si hemos de hacer caso de páginas que nos legó en su web sobre Cardín.

Ahora bien, si Cardín es el cometa que interpreto y la antropología española debe parte de su consolidación institucional a la explosión volcánica de Gustavo Bueno, debo decir algo del otro centro geométrico de la elipse sobre el que giraba Cardín, Ramón Valdés del Toro (1930-2011). Su biografía académica es accesible en la página de la UAB. Para una semblanza más ilustrativa acudiré a la "Autobiografía" que comenzó a escribir cuando ya estaba aquejado de Alzheimer en 2006 y en la que cuenta de forma muy selectiva cómo llegó al Colegio Español de Munich, donde le acogió el Padre Javierre, y cómo llegó a formar parte del Instituto Español, que dirigía Don Carlos Clavería. Esta auto-reflexión es interesante porque recoge la imagen *emic* que tiene de sí mismo y el hecho de que no haya en ella ni rastro de su relación con Bueno y sí, en cambio, varias menciones a Cardín al que considera el amigo más entrañable que tuvo después del norteamericano Herb, sirve para ilustrar mejor que nada la consistencia que pudo tener por sí mismo como centro geométrico de la elipse<sup>65</sup>.

Narra ahí su formación como antropólogo en Alemania. Aterrizó en el Departamento del profesor Baumann en el momento de su constitución y allí cuenta cómo se desarrollaba el trabajo, quienes eran sus colegas, qué posición ocupaban y cuáles eran sus expectativas académicas de futuro, un modo alemán de operar que luego trasladó a España cuando tuvo ocasión de formar su propio departamento. Por lo que a esta historia respecta sólo me interesa destacar tres fragmentos. Uno sobre su primer trabajo con la gente de Baumann y las especialidades de las que se ocupaban; otro sobre el tema de su disertación, y finalmente otro sobre lo que le empujó a regresar a España. Advierto que hay otros muchos asuntos de gran interés como su relación con Emilio Lledó, con el que coincidió en Alemania y su traducción del libro del Cardenal Franz Köning, *Christus und die Religionen der Erde* para la BAC, a propósito de la cual tuvo una interesante entrevista el 19 de julio de 1959, en el que estuvo presente el futuro papa, hoy jubilado, Ratzinger que le entregó un cheque de 10.000 marcos. Vayamos a los fragmentos:

1ª) *Sobre su participación en la constitución del Departamento de Baumann:*

«Me habían reservado la catalogación y clasificación de todos los libros que estudiaban España e Hispanoamérica, en español, alemán, inglés, francés e italiano. También los había en lenguas eslavas, pero respecto de ellos aduje incompetencia. Fue mucho el tiempo que necesité invertir en esto. Y mucho el tiempo que tardamos en empezar a trabajar con normalidad. En el nuevo Departamento todo era distinto. Nuestra sala de trabajo tenía cinco o seis ventanas grandes y una gran mesa, donde

---

<sup>65</sup> «Me resulta muy triste lo que voy a narrar aquí. Ya he dicho que Herb, o mejor, Lore y Herb porque en mi recuerdo ambos son indisolubles, han sido el regalo más valioso que he tenido en mi vida, y los he equiparado a Alberto Cardín, mi amigo inolvidable. Cardín se me murió, de sida, y Cristina y yo lo lloramos con desconsuelo. Lo cruel de las líneas que ahora escribo es que a Lore y Herb los perdí de una forma más inhumana, los perdí porque los desatendí. Su llegada a Tapia de Casariego nos llenó de alegría, a nosotros y a ellos. Nosotros habíamos alquilado una de las casitas construida para los pescadores, pero habitadas por veraneantes, aunque no lo éramos, quiero decir, veraneantes, sino profesores del Instituto Laboral de Tapia de Casariego».

podíamos leer cómodamente, intercambiar comentarios y noticias. Allí era donde íbamos a exponer y defender nuestros referats, los que los presentáramos, que no eramos todos. Los que nos escuchaban nos hacían preguntas. Este ritual por supuesto exigía la presencia del profesor Baumann, que los daba por buenos o, lo que era más corriente, nos pedía modificaciones. El doctor Vajda, que no recuerdo que tuviera un despacho aparte, también intervenía. Hablaré luego de los referats que yo presenté, y de cómo se desarrollaron mis sesiones». A continuación coloca un listado sobre la distribución de las especialidades en el Departamento:

Baumann - Afrika - Angola -Sambesi.  
Vajda - Ideengeschichte der Völkerkunde.  
Jürgen Zwernemann - Nord Afrika - Niloten Bereich  
Marschall- Indonesien -Metallverarbeitung.  
Bierbrauer- Bodenbau in Ostindonesien.  
Klaus Müller- Sektenwesen im Vorderen Orient.

2º) *Sobre su promoción y la búsqueda de tema para su disertación doctoral:*

«El acceso al despacho de Baumann, que era tan amplio como el que teníamos a nuestra disposición para todos en el antiguo sótano, estaba reservado para cuestiones de la mayor importancia. No podíamos entrar en él si no nos llamaba él mismo. Yo fui el primero al que llamó. Quería que habláramos de mi promoción. Vajda me había prevenido y aconsejado. Explico aquí los requisitos que tenían que cumplirse en la Universidad de Munich para doctorarse. *Primero* que nada debo decir que en Munich no se hacían exámenes. "*In München wird nicht testiert*" decía un letrado grande en la secretaría de la Facultad. Los requisitos a cumplir para titularse eran escoger un Departamento, lo que conllevaba escoger la *Hauptfach*, o sea, la especialidad principal. Eso yo ya lo había hecho, había escogido *Völkerkunde*, que traduzco libremente como *Etnología*, al matricularme (sin pagar un céntimo). Además había que cursar dos *Nebenfächern*, dos especialidades secundarias. Y había que proponer un tema de Tesis, que el Director del Departamento aceptaba o no.

A Vajda le expliqué que como especialidades secundarias me gustarían *Historia de las religiones* y *Filosofía* y ya me dijo que no eran aceptables, que Historia de las religiones no se impartía en Munich, y Filosofía era *Hauptfach*, es decir, especialidad principal e implicaba cambiar de Departamento. Y como tema de tesis le dije que querría estudiar los extractos y los comentarios que Marx había escrito sobre la Sociedad Primitiva, de Morgan, y sobre los Orígenes de la Civilización, de Lubock y sobre otros textos etnológicos. Vajda fingió un estremecimiento y me dijo que no se me ocurriera nombrarle a Baumann la bicha (Marx), y más en general, que no se me ocurriera nombrar la bicha en la Universidad alemana. Que lo sensato era que le dijera a Baumann que me recomendara él las *Nebenfächern* que me convenía estudiar, y como tema de tesis escogiera los mitos de la muerte, de los que había hablado en el primer referat que yo había leído apenas llegar. Baumann me había hecho

observaciones muy críticas pero Vajda me aseguró que le había gustado muchísimo y que se lo había comentado.

Seguí todos sus consejos y todo fue bien, pero yo no me quedé satisfecho. Las *Nebenfächern* que Baumann me señaló fueron Arqueología, que no me interesaba gran cosa, pero me resultó gratificante ya que el Director del Museo de Arqueología, y su asistente, fueron muy cordiales y aceptaron que mis intereses por la historia de las religiones me valieran para absolver su *Nebenfach*. Tenían muchos libros de mitología y tomé notas que todavía me sirven. El Director del Museo conocía a König. La segunda *Nebenfach* que Baumann me indicó fue Egiptología. Me dijo que esa materia tenía que interesarme, como africanista que era. La verdad es que no me interesó para nada.... De ella, empero, no saqué ningún provecho.

Otra vez en el despacho de Baumann. El consejo de Vajda, de que como tema de tesis escogiera los mitos de la muerte, lo seguí también. Funcionó. Me citó una mañana para hablar de la cuestión y esa mañana se dedicó exclusivamente a mí. Fui cargado de notas y me dejó hablar todo lo que quise, más de una hora. Cuando acabé me dijo que le había gustado mucho y me repitió un par de observaciones que ya me había hecho cuando presenté mi referat y yo las rechacé con argumentos bastante sólidos. Me pidió que le dejara mis notas pero yo las había expresado en alemán, mas las llevaba escritas en español, y él no podía leerlas. Me dijo que se enorgullecería de tenerme como Doctorando. Que no necesitaba pedirle hora, que siempre que quisiera llamara a su despacho y pasara.»

3º) Sobre su regreso a España no dice mucho en su autobiografía. Hijo de un inspector de tributos (hoy hacienda), militante de Izquierda Republicana que fue fusilado por los franquistas en agosto de 1936, Valdés decidió regresar a España, cuando optó a una plaza en el instituto de Tapia de Casariego en octubre 1959 y pudo casarse con Cristina, su compañera inseparable desde que se conocieron estudiando Filosofía en Madrid en 1951. Alude a una especie de imperativo ético generacional sentido, según él, por muchos hijos de republicanos. Pero lo cierto es que, después de su infancia en Tetuán con sus abuelos maternos, su madre y su hermana, de haber estudiado Historia en Valencia, ambos habían huido del erial madrileño y tarde o temprano, una vez completados los estudios, su horizonte era volver. Extrañamente en su Autobiografía no se acuerda de Ángel Álvarez de Miranda, con el que había elegido el tema sobre la historia de las religiones en África, y con cuyo apoyo va a París pensionado. Cuando se murió su protector en 1957 eligió Alemania por la especialidad de H. Baumann en etnología africana. «Cuando llegué a Tapia hice, a lo largo de un par de años o tres, un trabajo de campo como había aprendido a hacerlo con Baumann, en Munich. Inciso importante: subrayo aquí que como había aprendido a hacerlo con Baumann, con los alemanes, ya que hay otra modalidad de trabajo de campo, la que enseñan y practican los ingleses, modalidad prestigiosa, que trata de indagar e interpretar los motivos y las valoraciones de los sujetos estudiados. En España goza de gran prestigio. Los impulsores de esta



modalidad inglesa han sido aquí Carmelo Lisón y sus discípulos, María Cátedra y Enrique Luque. Nuestra divergencia profesional motivó un distanciamiento entre Carmelo y yo, y también, aunque no tan acusado, entre sus discípulos y yo. Yo creo que el modelo inglés es legítimo, pero no es científico, es más bien poético, intuitivo»

Ya he contado antes cómo Gustavo Bueno, al que describe Valdés de Toro como un *catedrático muy influyente*, que se interesó por él a partir de la traducción que hizo del libro del cardenal König y de las conferencias que daba en la Cátedra Pio XII y en el Seminario de Oviedo, removi6 Roma con Santiago para llevarlo a la Universidad de Oviedo y después para lograr que, cuando sac6 la cátedra de Instituto de Enseñanza Media de Rivadavia (Orense) en 1965, lograra permisos, excedencias y comisiones de servicio compatibles con el nombramiento de *Profesor Adjunto* de Antropología y Etnología en 1966. Por lo que acabamos de leer en este inciso es obvio que Valdés del Toro critica a sus colegas españoles que no hagan etnología científica al modo alemán, es decir, de forma sobriamente positivista (registrando protocolos y pruebas documentales para fundar cualquier atribución) y ceñidos a una región o cultura pequeña y abarcable. El hecho de que Gustavo Bueno apoyara la pretensión *cientifista* de Ramón Valdés para la perspectiva gnoseológica del materialismo filos6fico tiene la máxima relevancia y a este respecto (tema sobre el que debo volver más abajo) yo he analizado con suficiente detalle ese periodo de formación de la teoría del cierre categorial<sup>66</sup>, que constituye en mi opinión, tanto el trasfondo del conflicto de 1970 como la razón por la que Cardín siempre consider6 *Etnología y Utopía* (y no el bote de pintura) la clave más interesante a tener en cuenta desde el *presente lógico* de la cultura española. Gustavo Bueno construye en esos años su visión de la ciencia apartándose simultáneamente del neopositivismo de Carnap y de la fenomenología de Husserl.

¿En qué medida la colaboración con Valdés que le oblig6 a estudiar etnología a fondo y sobre la cual, como he señalado en otro estudio, se produjo la «primera floración»<sup>67</sup> de la teoría del cierre categorial no influy6 en la ruptura? ¿Realmente s6lo había entre ambos un problema de interpretación política? ¿Qué hay de la disputa sobre la naturaleza de la crítica de las disciplinas de referencia, la filosofía y la etnología, que Aurora Echevarría comentaba en la reconstrucción mítica que citamos al principio? ¿No consistió la estrategia de Cardín precisamente en intentar mantener ese doble filo crítico que le oblig6 a visitar intermitente los dos centros de la elipse? Pero ¿por qué sino por la oportunidad de seguir su carrera universitaria por lo que acept6 el Valdés del Toro el ofrecimiento que Gustavo Bueno le hizo para incorporarlo a la Universidad de Oviedo? Ante la pregunta de los alumnos de «¿Cómo vivi6 la ruptura con Gustavo Bueno a nivel personal? ¿Cómo afect6 este

<sup>66</sup> Cfer, A. Hidalgo (1992) «Estirpe y sistema de la teoría del cierre categorial» en *La filosofía de Gustavo Bueno, Homenaje a G. Bueno organizado por la revista meta*, Editorial Complutense, Madrid, pp. 71-104

<sup>67</sup> Véase a este respecto el análisis que realizo en el apartado 3 del artículo citado en la nota anterior titulado «Las primeras floraciones gnoseológico-especiales de la teoría del cierre categorial» (pp. 84-94)

episodio a su vida profesional?» Ramón Valdés responde «En realidad, para mí, la ruptura fue una gran suerte. Gustavo, que era mi director de tesis, me dijo “búscate quien te dirija la tesis”. Al quedarme con mi tesis doctoral muy avanzada, pero inacabada, la catedrática de latín, Carmen Codoñer, que se había ido a Salamanca, me propuso que fuera a esta ciudad para hacer la tesis doctoral. Y allí leí mi tesis doctoral. Fue un acontecimiento para mí porque supuso el inicio de mi carrera en Barcelona. Y desde entonces me he atado a Barcelona con toda el alma. Llegué como profesor interino y después pasé a profesor titular y finalmente a catedrático numerario».

Su Tesis Doctoral sobre el tema «Comentarios etnológicos a algunas tesis recientes sobre los orígenes del pensamiento positivo en Grecia», fue presentada ciertamente en la Universidad de Salamanca el 23 de enero de 1971<sup>68</sup>. Esta tesis, sin embargo, implica una evolución y un cierto cambio respecto a los intereses que hemos visto Ramón Valdés traía de Alemania, pero que eran continuación de sus trabajos sobre las religiones africanas sobre lo que había logrado una inmensa documentación. ¿Es la relación mantenida con Gustavo Bueno y su quehacer en las clases y seminarios del Departamento de Filosofía lo que le hace evolucionar desde un interés material por los mitos de la muerte de la mitología africana, hacia los mitos sobre el origen del mundo y por los orígenes de la filosofía griega? Según él, fue completando y corrigiendo, para su publicación, los antiguos trabajos de investigación sobre los misterios griegos cuando Valdés comenzó a relacionar las teogonías hesiódica y órfica, así como el pensamiento presocrático con los temas de la mitología africana. ¿No tuvo nada que ver en ello Gustavo Bueno?

En este punto conviene recordar que en octubre de 1954 Valdés del Toro había presentado en la Universidad de Valencia su tesis de Licenciatura, "*Las Vidas paralelas* de Plutarco como fuente para el estudio de la religión griega", calificada con sobresaliente y que su interés por la historia de las religiones es ya una *obsesión temática* que le acompañará siempre. Justamente siguiendo esa obsesión bajo el magisterio Álvarez de Miranda había ido a París, donde había conocido a Marcel Griaule y a Mircea Eliade. En Oviedo lee a Cornford, Vernant y Thomson. Las teorías de estos autores sobre el origen del pensamiento positivo en Grecia le descubren el que definitivamente será su nuevo tema de tesis: los conceptos

---

<sup>68</sup> En ella figura como directora, la Catedrática de Filología Latina, Dra. Doña Carmen Codoñer Merino. Presidió el tribunal el Dr. Don Emilio Alarcos Llorach, Catedrático de Lengua y Literatura española de la Universidad de Oviedo y fueron vocales, el Don Luis Michelena Elissalt, primer catedrático de Lengua y Literatura Vasca de la Universidad de Salamanca, pero que a la sazón, amigo como era del lingüista estructuralista André Martinet, estaba dando clases en La Sorbona de París; el Dr. Don Francisco Jordá Cerdá, a la sazón Catedrático de Arqueología de la Universidad de Salamanca y el Dr. Don Javier de Hoz Bravo, el más joven de todos, que había leído una tesis en clásicas dirigida por Rodríguez Adrados y a la sazón acababa de fundar la *Revista Habis* en la Universidad de Sevilla. Un repaso por la biografía de los miembros de este tribunal dibuja fácilmente su perfil político, así como la excelencia científica de todos ellos, por lo que la calificación de *Sobresaliente cum laude* que obtuvo Ramón Valdés del Toro, así como la rápida promoción de que fue objeto merece la atención a su contenido que yo prestaré a continuación, porque no es anecdótico. ¿Por qué distinguir una "historia filosófica de la Filosofía" de una "historia filológica de la Filosofía"? ¿Acaso tienen "fuentes" diferentes?

etnológicos y el uso que de ellos hacen filólogos, historiadores y filósofos, todos ellos por cierto habitantes de la misma antigua Facultad de Filosofía y Letras. Era necesario concluirla cuanto antes para urgir en la Facultad la convocatoria de una plaza (Agregaduría) de Antropología y Etnología. El verano de 1970 Ramón se queda solo en Oviedo para acabar de redactarla. Ignoro en qué términos discurrieron las preceptivas sesiones de dirección que deberían haber ocurrido en septiembre y octubre. Ignoro también si hubo realmente dirección en esta fase final o simplemente encontronazos porque Gustavo Bueno no veía con buenos ojos las tesis de los franceses o quizá no le había gustado el artículo «Orfeo» que Valdés había publicado en *Archivum* el año anterior (1969)<sup>69</sup>. Lo cierto es que en diciembre de aquel año estalló el volcán con tal virulencia que las rocas que salieron catapultadas y la lava que empezó a salir de las entrañas de la Universidad de Oviedo anegó los campos de la Antropología (*Etnología y Utopía*, 1971), la Economía (*Ensayos sobre las categorías de la Economía Política*, 1971), la ontología (*Ensayos materialistas*, 1972) e incluso la Historia de la Filosofía (*La metafísica Presocrática*, 1974).

Y es en este punto cuando encontramos a Cardín, que se había presentado a Valdés durante el conflicto y le había acompañado primero a Salamanca y luego a Barcelona como un verdadero cometa cuya capacidad de vuelo le permite mirar con distancia y desde arriba el perímetro de la elipse anegada por el volcán.

## 6.- Midiendo la infraestructura filosófica del magma volcánico: la interpretación de Platón como trasfondo.

195

Hasta que no estalla la polémica con Sacristán, Gustavo Bueno había sido uno más entre los catedráticos españoles de universidad que habían accedido a esta posición de privilegio “feudal” en provincias sin excesiva notoriedad, siguiendo el turno correspondiente entre los jóvenes talentos, que eran catedráticos de instituto, de acuerdo con el modelo de la Ley Moyano. Como la polémica es un clásico en el gremio de filósofos y *El papel de la filosofía* el libro seminal que contiene *in nuce* la original filosofía sistemática de su autor, no se suele reparar en las repercusiones que pudo tener en el ámbito más amplio de la Facultad de Filosofía y Letras la propuesta concreta que aparece al final del libro y que probablemente puede justificar el *mosqueo institucional* no solo de Valdés del Toro y de su grupo, sino del resto de los colegas ovetenses<sup>70</sup>. En lugar de propugnar el traslado de la especialidad de Filosofía

Marzo  
2017

<sup>69</sup> Ramón Valdés del Toro (1969) «Orfeo», *Archivum, Revista de la Facultad de Filología*, XIX, pp. 1-48, puede verse en edición electrónica: DOI: <http://dx.doi.org/10.17811/arc.19.1969>. Como una cuestión de hecho Ramón Valdés ya había contribuido el año anterior con un artículo al número XVIII de la revista, que desde 1951 había puesto a funcionar con gran esfuerzo Emilio Alarcos Llorach (1922-1998) desde que sacó la cátedra en Oviedo. Cfer. Ramón Valdés (1968) «Dionysos», *Archivum, Revista de la Facultad de Filología*, XIX, pp. 291-324, También en versión electrónica; <http://dx.doi.org/10.17811/arc.18.1968>,

<sup>70</sup> Me refiero a la propuesta que aparece en las pp. 314-5 en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (1970) *op. cit.* y que merecen ser recitadas una y otra vez, pues su alternativa fue en parte institucionalmente secundada (en cuanto a la supresión de los cursos comunes), aunque la nueva Licenciatura de Filosofía fue reubicada en el formato de la nueva división de *Filosofía, Psicología y Ciencias de la Educación*. Pero en el momento mismo de su

a las Facultades de Ciencias, posibilidad que Bueno cita interpretando a C.P. Snow, «aprovechando la propia expresión de la Facultad actual —“Filosofía y Letras” remarca G. Bueno— quien pone la *Filosofía a un lado* y todas las *Letras al otro*, la especialidad en Filosofía podría quedar en la Facultad de Filosofía actual, siempre que el plan de estudios fuese reformado a fondo. Ciertamente esa reforma exige la supresión de los cursos comunes — que constituyen una especie de “superbachillerato” en Letras— cuya razón de ser es puramente circunstancial (herencia de cuando en el bachillerato se estudiaba “poco Latín y menos Griego”). Suprimir los cursos comunes no significa suprimir las asignaturas comunes (a todas las especialidades o a alguna de ellas): de este modo, cada especialidad de la Facultad de Filosofía y Letras dispondría de cinco cursos, y la especialidad en Filosofía, de otros tantos (la Filosofía, como asignatura común a todas las especialidades —menos, naturalmente, a la sección de Filosofía—, no tendría que cursarse en los primeros años). Es urgente, por lo demás, que en el plan de estudios de la sección de Filosofía se incluyan cursos de Física, de Biología, de Etnología, de Economía, y no como asignaturas optativas, sino preceptivas».

Preocupado por responder a la amenaza de Sacristán de convertir la Filosofía en una suerte de *postgrado* anexo al resto de las carreras científicas o como una suerte de “Filosofía regional”, — lo que estaría muy bien si su eliminación como licenciatura no hiciera peligrar la presencia de la asignatura en el bachillerato—, Gustavo Bueno aboga por una carrera propia de Filosofía en cinco años sin preocuparse del destino que pudieran correr las “*Letras*” de las que se escinde y “*haciendo amigos entre los colegas de su Facultad*” con tal de preservar el espacio propio. No me ocuparé aquí de las reacciones de desconfianza que suscitará entre los filólogos (ni de las lindezas que por su parte acostumbraba a soltar en clase contra las “*señoritas de románicas*”), ni del litigio contra-recíproco que desde las cátedras de Lengua y Literatura española ven en la Filosofía un *simple género de literatura propensa al ensayo*, pero es obvio que desde las cátedras de Geografía e Historia, donde se encuadra la Etnología, la propuesta de Gustavo Bueno suena algo prepotente e imperialista y, por supuesto, es más absorbente que generosa. Lo dicen tanto Aurora Echevarría como Alberto Cardín, cuando la primera narra las dificultades que los exiliados debieron pasar para conquistar la tierra prometida y *constituirse como especialidad* y el segundo cuando denuncia la marginación que sigue teniendo la Antropología cuando, ganada una posición institucional independiente, se ve ninguneada hasta la condición «Estudios del Tercer Mundo» cuando la LRU salga adelante.

Pero el *trasfondo magmático terció-genérico* que estalla a propósito de Valdés del Toro y respecto al cual el episodio del bote de pintura es realmente *una anécdota*, o quizá un mero *pretexto* circunstancial, me parece que tiene más que ver con los artículos del etnólogo en la revista *Archivum*, recién citados, y el significado

---

enunciación en una Universidad de provincias, como la de Oviedo, cuyo timbre de máxima originalidad se cifraba en sus conexiones lingüísticas con el estructuralismo francés la propuesta sonó a provocación.

ideológico que les atribuye Gustavo Bueno. En efecto, yendo a los contenidos cognitivos, leemos en su muy erudito y filológicamente bien fundamentado estudio sobre Orfeo cómo Platón recogió, si no inventó, los mitos escatológicos órficos «cuando se vio en la imposibilidad de fijar en conceptos y demostrar con rigor dialéctico la preexistencia y la inmortalidad del alma, un postulado esencial de su teoría de las ideas. Este claro finalismo de su uso, si bien no basta para que podamos afirmar con seguridad que nos hallamos ante una creación deliberada, puramente literaria, sí que es suficiente para hacernos dudar con la mayor vehemencia de que Platón frenara con rigor su vigorosa fantasía poética y la independencia de su pensamiento y respetara los mitos en la forma en que los recibió, sin alterarlos según las exigencias de su propia especulación. En cuanto a la posibilidad de que, si no los creó él —que es lo que nos parece más probable (*sic*)— los recogiera de la tradición literaria y no de la religiosa, debe definitivamente quedar abierta, visto que en Empédocles aparecen gran cantidad de elementos de los mitos platónicos y que Platón conoció bien la obra de Empédocles y la cito hasta literalmente con la mayor frecuencia»<sup>71</sup>

El repaso etnográfico y filológico que Valdés del Toro propina al divino Platón, no es que desautorice la clásica versión del *paso del mito al logos* de Nestlé o las pretensiones racionalistas de la *dialéctica* al contaminarla con mitos, no ya ilustrados como el de Prometeo, sino los del más negro y retrógrado misticismo. Para Gustavo Bueno, si se lee sobre el trasfondo de lo que él mismo está defendiendo como papel de la filosofía en la *República de las ciencias*, esta filiación órfico platónica contamina los orígenes mismos de la institución filosófica con un tufo místico que entra en abierta confrontación con sus esfuerzos por recuperar un Platón, digno *fundador de una filosofía académica*, contrapuesta a su vez por diferencia a una *mera filosofía cósmica, mundana* (en terminología kantiana) de la que pudiera concederse que desarrollan otras tradiciones menos racionalistas y que pueden ser, estas sí, objetivo de la curiosidad etnológica: «Mi tesis significa que antes de Platón no hubo Filosofía. Los monistas jonios o eléatas, incluso los pluralistas atenienses, o atomistas —tenemos que saltar por encima de la autoridad de Heidegger— tampoco fueron filósofos, en el sentido “estructural” que queremos dar aquí a esta expresión (no se trata, en modo alguno, de una mera cuestión de nombres). Su sabiduría era un *transformado* de la metafísica. Platón tiene conciencia de ello. Refiriéndose a Parménides, y a cuantos se han ocupado de definir los seres, dice Platón por boca del extranjero: “cada uno parece que nos ha contado su cuentecito, como si fuéramos niños. Uno nos dice que los seres son tres, que una vez luchan y luego se convierten en amigos; después hay bodas y engendramientos, y crianza de lo engendrado. Otros suponen que son de dos maneras: lo húmedo y lo seco, o lo caliente y lo frío, los hace una cama común y

<sup>71</sup> Ramón Valdés (1969) *art. cit.* p. 30 y en la nota 179 recoge como prueba unas catorce citas literales desde el *Gorgias* (498 e, recogido como fragmento 31 en DK) hasta el *Timeo* (31 b = DK 31, B 27, B 32; ... 68 a (DK 31, A 91), pasando por el Menon, Leyes, Fedón, Fedro, Sofista, etc. advirtiendo que tal «lista tiene un carácter puramente ilustrativo: no aspira a ser completa»

los casa. También la gente eleática, desde Jenófanes y aún antes, trae su cuentecito, diciéndonos que todo lo que nombraron de diferentes maneras no es sino una sola cosa. Después, las musas de Jonia y Sicilia creyeron oportuno combinar estas opiniones, diciéndonos que el ser es a la vez uno y múltiple, y que perdura por el odio y el amor” (*Sofista*, 242, c d)»<sup>72</sup>

¿Es pura casualidad que Gustavo Bueno aduzca precisamente uno de los pasajes que cita Valdés del Toro como demostración del conocimiento que tiene Platón de Empédocles para aducir que la filosofía académica ya viene de vuelta de los *mitologemas* y que su estrategia «trascendental» se constituye más allá de las meras categorías científicas? ¿No está ya en este momento Gustavo Bueno construyendo una suerte de *cortafuegos* para evitar la homologación impertinente que la crítica etnológica parece ejecutar sobre la filosofía misma cuando la reduce a una manifestación cultural más, a una suerte de construcción ideológica similar al mito, a la metafísica o a la religión? ¿O, más bien, lo que está ocurriendo es que Bueno está reaccionado subconscientemente contra la etnologización creciente de la filosofía francesa (Foucault o Derrida) de la que el responsable último es Lévi-Strauss y sus críticas a Sartre? Pero al hacerlo así, ¿no está atribuyendo a Valdés del Toro y a los etnólogos una posición filosófica que no es la suya, sino la de Lévi-Strauss, o la de Karl Popper, por ejemplo, o saltando al presente, la de furibundos anti-platónicos como Michel Onfray?<sup>73</sup>

En realidad, lo que está defendiendo Valdés del Toro son las conexiones efectivas y demostrables entre el pensamiento presocrático y los mitos, la especulación religiosa y ciertas instituciones orientales, así como la continuidad entre el Cercano Oriente y la antigua Grecia que ponían de manifiesto los descubrimientos arqueológicos en Ugarit desde los años treinta y el desciframiento del lineal B<sup>74</sup>. Pero la defensa que hace Gustavo Bueno de Platón en *El papel de la Filosofía* se dirige explícitamente contra la línea interpretativa materialista, tanto soviética (de Dynnik) como cientifista (de Farrington), que vindican a Demócrito frente al ateniense, y no contra la línea del rigor filológico a la que está apelando Valdés del Toro. No voy a re-exponer en este contexto la tabla matricial completa que Bueno despliega en las páginas centrales del libro, cuya última posición —entre las nueve diferentes «autoconcepciones» localizadas por él (A,B,C,D,E,F,G,H,I)— está representada por la columna I, que es una *symploké* de *elementos* extractados de Platón, Kant, Hegel y Marx, cuyo método se describe como «análisis recursivo y estructural», que a su vez forma parte del grupo de filosofías «dialécticas»(G,H,I) por oposición a las agrupadas

<sup>72</sup> Bueno (1970) *El papel de la filosofía*, *op.cit.* p.228. Hay que leer todo el desarrollo de las pp. 226-238

<sup>73</sup> Cfer. Popper, K. (1945) *La sociedad abierta y sus enemigos*, (original en 2 vols. Routledge, Londres) última edición en español, Paidós Ibérica, Barcelona, 2010, 704 p., donde califica a Platón como el «Judas de Sócrates», y Michel Onfray (2007); *Las sabidurías de la antigüedad- Contrahistoria de la filosofía*, Anagrama, Barcelona

<sup>74</sup> Valdés del Toro acude a los planteamientos de Lévi-Strauss (*El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964), Jean-Pierre. Vernant (*Mythe et pensée chez les grecs*, La Découverte, Paris, 1966) y, sobre todo, Marcel Detienne (*Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, París, 1966) para incoar su investigación, pero luego se separa de sus tesis, por no respetar ni los conceptos ni los métodos de la etnología.

como «analíticas» (D,E,F) y en contraposición con las llamadas «metafísicas» (A,B,C), las más clásicas de todas, entre cuyos representantes figuran desde Aristóteles a Espinosa, pasando por los estoicos y los neoplatónicos<sup>75</sup>. Pero basta leer con atención las diez páginas (128-38) en las que trata sacar adelante su interpretación de un Platón pluralista e incluso materialista para constatar que su forma de razonar ejecuta una selección y unos «arreglos textuales» muy diferentes del sobrio manejo de los textos que propugna Valdés del Toro, quien *no arriesga conjeturas sin pruebas*, y parece preferir análisis más *reductivos* en términos, sino de «proposiciones protocolares», sí propensos al menos a establecer con prioridad «conexiones empíricas» en el orden material y las «implicaciones lógicas» en el orden formal.

En particular, para convertir a Platón en un riguroso practicante de la *symploké* y de la *diáiresis*, Gustavo Bueno tiene que arriesgar la identificación del autor con alguno de sus personajes (v.g. con el «extranjero» en el caso de *El Sofista*, con Sócrates en *La República*, o con *Parménides* cuando reprocha a Sócrates su excesiva juventud, etc. ), dar por buenas las informaciones de las cartas apócrifas e ignorar cualquier duda sobre la autenticidad de los diálogos y las cartas que le favorecen, sobre el orden cronológico de su composición o sobre la consistencia interna de las doctrinas expuestas, en el supuesto, claro está, de que «la contradicción es el argumento mismo de la vida intelectual» (p. 174). Tanta liberalidad hermenéutica chocaba bastante con el rigor cientísta que Valdés del Toro se empeñaba en dotar a sus *constructos etnológicos*, para cuya consolidación prefería los más meticulosos y exactos procedimientos de los filólogos cuyas pruebas se ceñían a los *corpus* textuales.

Así, en la tesis que no quiso dirigirle Gustavo Bueno puede leerse que «el etnólogo trabaja la mayor parte de las veces con *documentos escritos*. No escribimos “siempre” porque muchas veces lo hace con evidencias de otra naturaleza, con productos de la que suele llamarse *cultura material*. Los problemas que este aspecto del quehacer etnológico plantea requerirán un tratamiento separado. Hecho esta salvedad, lo que el etnólogo compara son *informes* redactados por observadores directos. El cotejo de estos informes le permite aislar en ellos *determinados pasajes* entre los que advierte vagamente analogías globales»<sup>76</sup>. En esta perspectiva los textos de Platón para la etnología son *informes* de situación con el mismo valor que los de Jenofonte, Aristófanes, Herodoto o cualquiera de sus coetáneos.

Más allá de la distinción entre una «historia filosófica de la filosofía» y una «historia filológica de la Filosofía», que tematizará Gustavo Bueno en la *Metafísica Presocrática* (1974) para salvar su «constructivismo estructural» que asimila la «especialidad filosófica como institución, en el sentido sociológico, y por tanto, histórico de esta expresión» con una suerte de «geometría de las ideas», debo

<sup>75</sup> Bueno (1970), *El papel de la filosofía op. cit.* pp. 134-135 para la Tabla analítica y donde se lee que «el grupo (G,H,I) concibe el material de oficio filosófico como un proceso natural, material — biológico, económico,— pero tal que, a la vez, es un proceso histórico, es decir, un proceso ligado a las demás profesiones» p. 138.

<sup>76</sup> Valdés del Toro (1971), *Comentarios etnológicos a algunas tesis recientes sobre los orígenes del pensamiento primitivo en Grecia*, Universidad de Salamanca. Resumen en Oviedo, 1971, o. 39

recordar que, al no contar con más desarrollos que los de este libro para sacar adelante el ambicioso programa enunciado en *Ensayos Materialistas* (1972) de que «el materialismo estaría tan característicamente vinculado a la conciencia filosófica que toda filosofía verdadera ha de ser entendida como materialista»<sup>77</sup>, yo mismo arriesgué una interpretación evolutiva interna en la filosofía de Platón, al objeto de conciliar al viejo Platón pluralista que acumula estratos, géneros y niveles heterogéneos para postular una *symploké* materialista distinta de la de Demócrito<sup>78</sup> y superar el “dualismo” del que la historiografía estandarizada le hace reo. Pero este desarrollo gremialmente platónico nos desvía del análisis mismo del *acontecimiento* cuyo trasfondo pretendo dimensionar.

¿Qué pasó por el interior de la cabeza de Gustavo Bueno cuando su exterior fue bañado por una máscara de pintura y estalló contra el “artista” (y sus posibles cómplices) al tiempo que tomaba decisiones de largo alcance? ¿Acaso se sintió unguido por una lengua de fuego que le impulsó a discernir entre los que “sembraban” y los que “deparramaban” en la viña del *ego transcendental*? ¿Pretendió zanjar conflictos de interpretación política por la vía de los hechos consumados? ¿Sufrió la influencia maligna de algún genio cercano que le comía la oreja? ¿Fue una simple expresión de su *hybris* en tanto que emoción colérica desmedida o un generoso cálculo hiper-racionalista para favorecer la carrera profesional del talento que había seducido rescatándole de las aulas de las enseñanzas medias años atrás y que había llegado a un callejón sin salida institucional? ¿Era una simple y mezquina venganza académica contra quién había traicionado su confianza colaborando con el enemigo “estructuralista” con el que rivalizaba en casa? ¿Se trataba más bien de resolver gnoseológicamente un claro conflicto entre el dominio de las categorías científicas y el dominio de las Ideas filosóficas? ¿No deberían ambas estrategias críticas mantenerse estrictamente separadas para evitar equívocos?

Cuando se produce el *acontecimiento* que estamos analizando, el pensamiento de Gustavo Bueno está en plena ebullición creativa, de modo que sean cuales fueren las intenciones que pasaran por su cabeza, al estar sepultadas en *alguna capa del inconsciente* es muy probable que sean irre recuperables. Lo que sí es objetivamente investigable y es lo que Alberto Cardín intentó recuperar, son las propuestas respectivas de sus maestros para convertir la Etnología en una ciencia, tal como vamos a desarrollar en el siguiente epígrafe. Es curioso (y quizá no del todo casual) que sea a propósito de su propuesta, «en esbozo», de un programa de «análisis gnoseológico del “cierra categorial” de la Etnología, en cuanto a ciencia efectiva», cuando Gustavo Bueno formula su teoría del «inconsciente objetivo»: «Éste es el lugar —explica a la hora de introducir un nivel *ontológico* entre el *fiscalista* y el *fenomenológico* — por donde se articularían las cuestiones sobre la naturaleza

<sup>77</sup> Bueno (1972) *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, p. 24

<sup>78</sup> Hidalgo, Iglesias y Urbina (1978), *Historia de la Filosofía*, Anaya, Madrid. Por cierto, cuando le dirigí la tesis a Felipe Giménez intenté convencerle de que su vindicación de la línea de Demócrito no era buenista, pero en su tozudez falangista no me hizo ni caso. Es curioso que el buenismo oficial cerrara filas en torno a él, tal vez por una necesidad de reconocimiento externo, muy comprensible y humano, pero fatuo e incoherente.



“consciente” o “inconsciente” de las “estructuras antropológicas”, que Lévi-Strauss, Lacan o Ricoeur suscitan desde una perspectiva lindante con el Psicoanálisis o la Mística»<sup>79</sup>.

En la nota 36 de *Etnología y Utopía* hace Gustavo Bueno una original e interesantísima incursión prospectiva sobre esta palabra de cuño negativo (*inconsciente*), contrafigura de la idea de *conciencia*, donde tras distinguir cuatro situaciones heterogéneas, acaba reagrupándolas en una dicotomía entre *subjetivo/objetivo*, que tardará muy poco en rectificar o enmendar. En *Ensayos materialistas*, en efecto, aunque sigue prestando muy poca atención al *Inconsciente subjetivo* (el de Freud y Jung del tipo «complejo de Edipo») distingue, en cambio, dos tipos de *Inconsciente objetivo*: uno ligado al *primer género de materialidad* (E/M<sub>1</sub>), que ejemplifica mediante la distancia media de los círculos de núcleos de población de 20 Km de radio «resultado de un proceso promedio objetivo, creado inconscientemente por las propias constantes fisiológicas de los individuos ya organizados a nivel de aldea neolítica, en cuanto enfrentados unos a otros»<sup>80</sup> y otro vinculado al campo del *contenido noemático* de la conciencia, que propone denominar «topología de la conciencia» no sólo por ser terciogénico, un *Inconsciente objetivo-esencial* (E/M<sub>3</sub>), sino porque además de transferir a él los contenidos geométricos, los puebla con contenidos axiológicos y morales (*sic*). Ello reviste el máximo interés porque a esta luz la confrontación entre Barbarie y Civilización, que parece tan decisiva en el enfrentamiento con Valdés de Toro a propósito de Platón, en *Etnología y Utopía* se suaviza y en *Ensayos Materialistas* pierde todavía más su virulencia ontológica, pues la civilización cede su pretendida exclusividad sobre la racionalidad. También en la barbarie hay *racionalidad*, solo que *inconsciente*, si bien de modo objetivo (y no subjetivo).

En esas condiciones, ¿qué queda del eurocentrismo o del corte entre pensamiento mítico y metafísica, por un lado, y pensamiento positivo, científico y filosófico, por otro, si las estructuras sociológicas inconscientes que configuran la propia conciencia racional-individual son equivalentes, al margen de que en la *barbarie* se llamen clanes y en la *civilización* clases sociales? Veamos como modula Gustavo Bueno su argumento, para lo que vuelve a Platón como *punto de ruptura*: «A título de ejemplo: la acuñación de la moneda (hacia el siglo VI a. C. en Grecia) podría considerarse como una de las primeras realizaciones de la estructura platónica de las Ideas (los “universales” de la Edad Media), porque allí un paradigma (el cuño), se multiplica distributivamente en una *materia “signata quantitate”*, como dirá después Santo Tomás... Sin embargo sería gratuito ver en Platón al pensador que transformó las monedas en Ideas — como tampoco podríamos afirmar que los autores de la “doctrina de la sigilación”, como Gilberto Porretano, se limitaron a transformar las Ideas de Platón en monedas. Sin embargo, puede decirse que una serie de monedas acuñadas contiene de un modo objetivo, aunque *inconsciente*, la Teoría de las Ideas de

<sup>79</sup> *Etnología y Utopía*, op.cit. (1971), p. 154 (1987) p. 106

<sup>80</sup> *Ensayos materialistas*, op. cit. p. 408

Platón. Asimismo, la técnica del tejido (final del paleolítico) realiza en cierto modo la estructura que Platón llamaría *symploké*, pero más porque un tejido es un tipo de *symploké* (una matriz plana cartesiana) que porque la Idea de la *symploké* sea una “proyección” o “reflejo superestructural” de las técnicas del tejido. Esto mismo debe aplicarse a gran cantidad de mitemas —respecto de teorías científicas o filosóficas. Si el “ser esférico” (eukiklewç on) de Parménides puede legítimamente ponerse en conexión con el “Huevo primordial” de tantas mitologías cercano orientales no es sólo (necesariamente) porque el ser eleático sea un “Huevo” en estado abstracto (un concepto del *estadio metafísico* de Comte) cuanto, también, porque el “Huevo primordial” realiza la Idea de *totalización racional* a partir del desarrollo inaudito hasta entonces de una imagen rural, que es *inconsciente* respecto a la elaboración ulterior. Mientras el análisis etnológico propende (legítimamente, por lo demás) a ver en el “ser esférico” de Parménides la presencia inconsciente del huevo primordial — es decir, propende a contemplar una forma civilizada desde la barbarie —, el análisis filosófico, (no etnológico) se dispondrá a ver en el huevo primordial la figura inconsciente del Ser de Parménides, y sólo de este modo, la Historia comienza a poder ser una teoría crítica y de crítica inmanente. Nosotros entendemos mejor que Leibniz la estructura del cálculo diferencial —estructura que estaba *inconscientemente* (“obscuramente”) guiando las especulaciones del propio Leibniz—; Kant entendió el “problema de Hume” mejor que el propio Hume. Si llamamos *metalepsis* a esa trasposición de consecuentes y antecedentes, habría que decir que el conocimiento histórico y filosófico es esencialmente *metaléptico* —mientras que el etnológico es *analéptico*—, aunque sólo sean posibles desde el presente civilizado»<sup>81</sup>.

202

Los crucigramas culturoológicos a los que nos tiene acostumbrados Gustavo Bueno son fascinantes y divertidos, pero sus intenciones más difíciles de pescar que una anguila. Como desgraciadamente entre sus obras no hay un libro sistemático dedicado a “Platón como fundador de la filosofía académica”, donde se demuestre esta tesis con el rigor filológico exigido sobre un autor del que hay tantos especialistas, va a ser muy difícil dilucidar las *diferencias* entre el punto de vista *etnológico* del Valdés, cuya crítica se califica aquí de *analéptica*, pero que se opone no sólo a la crítica *metaléptica* de la filosofía, sino también de la “historia”, que es, sorprendentemente, también *metaléptica*. ¿Qué es una trasposición (o quizá mejor “transubstanciación”) *metaléptica* entre antecedentes y consecuentes y en qué se diferencia de una trasposición *analéptica*?

Marzo  
2017

En griego *metalepsis* (metalhyic) significa «acción de tomar parte en, participación en», además de «cambio», «permuta», «conmutación» en el sentido preciso de «acción de tomar o recibir después» de modo que la trasposición o transubstanciación siempre se produce *a posteriori*, una vez que todo el proceso se ha desarrollado y es entonces cuando se ve que lo que venía después *ya estaba antes* orientando su desarrollo. En cambio *analepsis* (anallyic) en griego tiene más bien el sentido de «ascensión», «adquisición», o «recuperación» y se usa, por ejemplo, para

<sup>81</sup> *Etnología y utopía, op. cit.* (1987) nota 36, pp. 155-56.

el proceso de adopción de un niño y en sentido primero y principal en medicina para la «acción de mantener suspendido un miembro con un vendaje» al objeto de propiciar su restablecimiento o recuperación.

Gustavo Bueno usa muchas veces términos de los que no se aclara el sentido y pretende que sean transparentes gnoseológicamente, pero en este caso, no se ve por ningún lado en qué tipo de operación está pensando para distinguir la etnología, no ya de la filosofía, que bien pudiera haber alguna, sino de la historia. Porque ontológicamente quizá se pueda decir con Karl Otto Apel o con Habermas que podemos entender a Platón mejor de lo que él mismo se entendió, porque tenemos las claves de las estructuras abstractas hacia los que estaba orientada su especulación, pero aceptar esto históricamente significa afirmar que la historia está ya escrita antes de desplegarse, lo que no deja de ser pretencioso. Tanto la etnología como la historia, que carecen de tantas *ínfulas ontológicas y aprióricas* como la filosofía, al ver las consecuencias imprevisibles que ciertas ideas y estrategias culturales traen aparejadas intentan *analépticamente* reparar los daños intentando salvar lo más humano y sano que tenían las culturas bárbaras. Y tal vez en esa actitud algo compasiva anide un sentimiento romántico como el que aflora en muchos pasajes de *Tristes Trópicos*, pero eso no implica ninguna superioridad del punto de vista filosófico *metaléptico*, ni desautoriza el esfuerzo *analéptico* de la etnología y la historia por conocer el pasado en sus propios términos. En cualquier caso, parece obvio que a falta de una continuación explícita del debate sobre las razones académicas o intelectuales que subyacían a la ruptura “personal” entre Gustavo Bueno y Ramón Valdés, las polémicas suscitadas por *Etnología y Utopía* a propósito de las diferencias entre la crítica etnológica y la crítica filosófica recayó íntegramente sobre los hombros de Cardín, quién había leído hasta al final el texto de Bueno, que aludía a las *conexiones geométricas* que se daban entre ambas disciplinas.

### **7.- Tientos etnológicos para responder al desafío de *Etnología y Utopía*.**

Si era verdad que entre las múltiples relaciones que median entre la Etnología y la Filosofía estaba la de servir de *Embriología* de la conciencia racional como «fuente positiva de materiales indispensables para reconstruir genéticamente el mundo de nuestras Ideas»<sup>82</sup>, como concedía Gustavo Bueno en el último párrafo de su libro, el cometa Cardín estaba autorizado a seguir su geométrica trayectoria. No sé si Cardín sabía que *Etnología y Utopía* llevaba una dedicatoria «Al más filósofo de los etnólogos y al más etnólogo de los filósofos»<sup>83</sup> que antes de ver la luz fue suprimida,

<sup>82</sup> *Ibid.* p. 147 en la edición original de Azanca

<sup>83</sup> Debo este y otros muchos datos de la época a mi amigo Carlos Iglesias Fueyo (1946), compañero de trabajo en el IES Aramo de Oviedo y coautor de la *Historia de la Filosofía* (Anaya, Madrid, 1979) primero con Ricardo Sánchez Ortíz de Urbina, (nuestro jefe en dicho centro como Catedrático de Filosofía en el mencionado instituto entre 1966 y 1975, al que pidió traslado para estar cerca de Gustavo Bueno y colaborar con él) y luego de *Symploké* (Júcar, Madrid, 1987), proyecto al que logramos sumar al propio Gustavo Bueno para que redactase la cuarta parte sobre

pero sí sé que estaba convencido de las *afinidades* existentes entre las propuestas metodológicas de Valdés del Toro y las sugerentes tentativas que hacía Bueno en el capítulo XI para aplicar experimentalmente a esta nueva ciencia el instrumental gnoseológico del cierre categorial. Y es que, dejando de lado otros planos, el propósito de Valdés del Toro en su tesis doctoral era meditar sobre su propia ciencia «a la luz del uso que algunos de sus resultados hacen los especialistas de otras ciencias. En modo alguno —se previene contra malentendidos— queremos erigirnos en jueces de la validez de las tesis que comentamos y aún ni siquiera del uso que ellas hacen de las “enseñanzas de la etnografía”»<sup>84</sup>. Por su parte Gustavo Bueno reconoce la legitimidad de la ciencia etnológica y la importancia de su crítica, pero no comparte la pretensión de neutralidad gnoseológica que enuncia su doctorando, pues *el punto de vista etnológico y el filosófico se oponen objetivamente tanto crítica como estructuralmente*: «La tendencia a *reducirse* es mutua y universal: ante cualquier *material* concreto, tratado por el filósofo, el etnólogo tiene que descubrir sus componentes “arcaicos”. Y aunque hay formaciones que caen abiertamente en el campo de la barbarie (el mito del árbol mediador) y formaciones que caen abiertamente en el campo de la civilización (la teoría aristotélica del silogismo), la mayor parte —en rigor, todas— presentan aspectos bárbaros y aspectos racionales: una flauta, Ulises, o la teoría platónica de las tres almas. No cabe una discriminación general y *a priori*. Por ello, el “enfrentamiento” tiene que hacerse en cada caso. El punto de articulación por el cual la filosofía *reduce* a su vez a la Etnología, es la misma naturaleza racional de la ciencia etnológica: el etnólogo, aún en sus más radicales “reducciones”, está empleando el “aparato gnoseológico” característico de una cierta forma de cultura»<sup>85</sup>

204

Marzo  
2017

¿No era esa la cuestión de fondo que se ocultaba tras la confrontación del bote de pintura? Más allá de la reducción de la metafísica presocrática a las teogonías orientales anteriores, ¿acaso su objetivo de comparar la concepción de la muerte que tienen los pueblos del África occidental con la que se encuentra en la filosofía y las creencias escatológicas de los griegos no coloca a Valdés del Toro en el borde mismo de la confrontación objetiva entre etnología y filosofía? Las tres cuestiones disputadas que Cardín replantea en 1987, la del romanticismo de la etnología, la de su carácter científico o no de la misma y la de la confrontación con la filosofía a propósito de la crítica dialéctica que compete a ambas constituyen, así pues, la base

---

la «Dimensión trascendental del hombre» (pp. 435-528). Como Licenciado en Filología francesa (1966-1971) participó intensamente en todas las movidas estudiantiles como líder y parte de los episodios narrados.

<sup>84</sup> Valdés del Toro (1971) *Comentarios etnológicos*, *op. cit.* p. 5

<sup>85</sup> G. Bueno (1971) *Etnología y Utopía*, *op. cit.*, en cuya última nota 53 aclara más aún: «La capacidad reductora de la Etnología es la misma capacidad reductora del Género (la Barbarie) respecto a la especie (la civilización), según se dijo en el § XI. A su vez, la capacidad reductora de la Filosofía es la misma capacidad reductora de la Idea filosófica en cuyo ámbito se cierra la categoría de, Barbarie. Excavamos una ciudad antigua: ... (cada capa se reduce a una más profunda) ... Por fin llegamos al “suelo virgen” de nuestra excavación, a la “Geología”. Las capas bárbaras que nos envolvían quedan ahora, a su vez, “cogidos por la espalada”. Ahora nos situamos en el plano “anterior” a la propia barbarie —el plano en el cual se configuran los conceptos geológicos, .. realidad civilizada» p. 159

en torno a la cual vertebra su propia concepción de la antropología, que es diferente tanto de la de Bueno como de la de Valdés del Toro. Mi tesis es que la *coda* que aparece en *Tientos Etnológicos*, no sólo constituye una respuesta sistemática a *Etnología y Utopía*, sino que le sirve para remarcar sus diferencias con su propio maestro, Valdés del Toro. Citemos los referentes básicos sucintamente, dejando para más adelante la ambiciosa tarea de confrontar a los tres *con sus muertes respectivas*.

Para Valdés del Toro el trabajo etnológico de campo en antropología es ya desde mediados del siglo XX bastante marginal y esporádico respecto al trabajo que se efectúa sobre lo que, hablando sobre la historia, Gustavo Bueno resumió con el tándem de «reliquias y relatos». Más aún, el etnógrafo de gabinete, trabaja con documentos escritos que son *informes* redactados por observadores directos, de modo que su primera dificultad reside en que tiene que diferenciar su trabajo del trabajo del historiador o del filólogo, que también trabajan con textos. De hecho, lo que hace Valdés del Toro en la primera parte de su tesis doctoral es criticar a Cornford, Thomson y Vernant el uso de la terminología etnológica (por ejemplo, el concepto de «ritos de paso») por haberle dado un significado ontológico unívoco: «Es entonces cuando (el etnólogo) se apercibe de la polisemia y a veces de la inutilidad de los conceptos que maneja... En el material del etnólogo no hay nada que pueda justificar afirmaciones como la de Cornford de que el nacimiento, la pubertad, el comienzo de un nuevo año o de una nueva estación son ocasiones privilegiadas que suscitan en *los hombres* esperanzas de renovación. Ni puede sostener el etnólogo que todo su material empírico pruebe que de la asociación de la experiencia de la repetición con la del transcurso irreversible brote como necesariamente la esperanza de la regeneración. Que, en determinados pueblos ello es constatable, está fuera de duda. Pero que no todos comparten esta ideología, es más seguro aún»<sup>86</sup>. Una cosa es que el etnólogo constate que en África, América, Australia o Melanesia los ritos de paso reproduzcan el mismo esquema estructural y otra muy distinta que tengan el mismo significado, porque como ya había demostrado el admirado Hocart (1967), tanto para Valdés como para Cardín, el concepto de rey-dios es tan ambiguo que se aplica tanto a reyes auténticos, como a magos, caudillos, curanderos, hacedores de lluvia, de modo que es poco más que un rótulo que sirve para agrupar materiales dispares entre los que se advierten vagas afinidades.

Parece que en este *impasse* Gustavo Bueno pretendía con *Etnología y Utopía* echar una mano construyendo en el capítulo X un criterio riguroso para discriminarlas, más allá de los criterios «genérico-formales» que Lévi-Strauss establecía en su *Antropología estructural* (*modelos estadísticos* en Historia versus *modelos mecánicos* en Etnología; o también, *representaciones conscientes* versus *elementos inconsciente*), regresando al campo más abstracto de la *Idea de Transitividad*: «Lévi-Strauss, como es sabido, ha subrayado los límites de la escritura: en el neolítico, la humanidad ha dado pasos de gigante, sin escritura, mientras que civilizaciones históricas, con escritura, han permanecido estancadas. Esto es verdad —reconoce

<sup>86</sup> Valdés del Toro (1971) *Comentarios etnológicos*, op. cit. p. 17 Y más

Gustavo Bueno—. Pero no se trata de atribuir a la escritura la causalidad exclusiva de los movimientos culturales, sino, más bien, una causalidad específica de determinaciones específicas. Se diría que Lévi-Strauss ha propendido, en cambio, a considerar los efectos de la escritura en términos de una causalidad “negativa”... ver en la escritura... su aptitud para destruir “estructuras más ricas” y “más humanas” de la comunidad primitiva. La escritura operaría la “desvitalización” de la comunidad primitiva, al transformar las relaciones de comunicación en relaciones mediadas por objetos impersonales, la sustitución de las relaciones directas persona-persona; la transformación de una sociedad orgánica y “auténtica” en una sociedad “mecánica”, en la cual la comunicación tiene lugar a través de verdaderos *relais* e *interruptores*. Lévi-Strauss llega a usar la palabra “deshumanización”, como si lo humano debiera ser situado más bien entre los salvajes o, para decirlo con más respeto, entre las sociedades arcaicas. Las colectividades gigantes civilizadas se le presentan como formaciones teratológicas»<sup>87</sup>.

Sin duda puede ser legítimo interpretar a Lévi-Strauss como un continuador de Durkheim, pero es excesivo atribuirle una nostalgia por la barbarie por constatar en *Tristes Trópicos* lo que el propio Bueno explica cuando, para mantener las conexiones entre *Ciudad-Escritura e Historia*, por una parte, y entre *Barbarie-Agrafía y Etnología*, por otro, atribuye a toda cultura civilizada, *qua tale*, una «agresiva universalidad», por la simple razón o lógica argumentación de que el concepto de cultura es un concepto «clase» mientras que el de civilización es siempre el de *un individuo*, o una clase de un solo elemento que siempre es una civilización histórica dada. El argumento de Gustavo Bueno, así pues, pretende mantenerse en ese plano estrictamente lógico-material o gnoseológico y es desde ese *plano abstracto* desde el que critica el *esquema evolucionista* de Morgan y del propio Engels, a quienes acusa de querer superar el relativismo apelando al veredicto de la historia, como si la civilización fuese una mera negación-superación de la Barbarie tomada en bloque. Pero a la vista del contexto político cultural europeo y español resultaba inevitable una cierta sobre-determinación política de las argumentaciones, de modo que al mantenerse en ese plano lógico-abstracto Gustavo Bueno podía criticar toda toma de posición concreta y generar en quienes coyunturalmente no eran atacados el espejismo de estar investidos por la razón misma.

De hecho, la conclusión de *Etnología y Utopía*, destinada a fijar posiciones, realiza un ataque global al *etnologismo* que parece ignorar, por un lado, el carácter científico que se esfuerza en atribuirle el libro y por otro, la variedad de los paradigmas que le reconoce. En el esquema de paradigmas que Bueno dibuja en la tabla final el “morfologismo” de Boas aparece antitéticamente enfrentado con el “estructuralismo” de Lévi-Strauss, una confrontación que Alberto Cardín veía desvanecerse siempre que estudiaba el trabajo de campo de los etnólogos. De ahí su

<sup>87</sup> *Etnología y utopía*, op. cit. pp.94-95

interés por desvelar los secretos epistemológicos del “antropólogo como autor”<sup>88</sup>. Para Cardín el libro de Clifford Geertz (1926-2006) del mismo título venía a desmitificar las diferencias teóricas entre los paradigmas cuando en lugar de centrarse en las comunidades primitivas o exóticas de forma aislada se fija en las individualidades que se entrecruzan en los márgenes de la Cultura-Mundo occidental donde el mestizaje y el entrecruce forman un bulle-bulle vivido y variopinto del que lo que cuenta al final es la pericia narrativa del observador antropólogo.

Esa posición final, sin embargo, no es la que manifiesta en sus primeros trabajos bajo el magisterio de Valdés del Toro, imbuido todavía del rigor empirista y de la pretensión del informante objetivo que levanta acta de situaciones particulares en formato boasiano. Alberto Cardín, cuyos modelos eran antropólogos que había estudiado filosofía o hacían reflexiones filosóficas, envidiaba francamente el nivel técnico que la filosofía española estaba alcanzado en el siglo XX gracias a Unamuno, Ortega y ahora gracias también a Gustavo Bueno, de cuyo magisterio tanto él como yo, nos sentíamos beneficiarios. Como dice explícitamente en la *Introducción de Tientos Etnológicos* la Antropología española necesitaba ponerse al día como la filosofía española había hecho en los años veinte gracias a la tarea de difusión pública capitaneada por la generación del 98 y por la labor periodística de Ortega y Gasset. No hay que excluir que la intención última de sus empresas editoriales y culturales de los setenta estuviesen guiadas por esa intención. Ya he citado a este respecto las *imprecaciones* que aparecen en *Guerreros, chamanes y travestis* (1984), cuando se había decidido a dedicarse profesionalmente a dicha disciplina. No deja de ser interesante la breve reseña que el propio Gustavo Bueno le dedica en *El Basilisco*: «Alberto Cardín nos ofrece en este libro una interesantísima reinterpretación, nada gratuita, de múltiples relatos antropológicos a la luz de la *gaya ciencia*. Gracias a esta nueva lectura la antropología positiva adquiere una actualidad inusitada, no solamente en su aspecto científico, sino también en lo práctico»<sup>89</sup>

A juzgar por estas referencias da la impresión de que Gustavo Bueno sigue considerando la cientificidad de la etnología y usándola como embriología, al tiempo

---

<sup>88</sup> Clifford Geertz (1988) *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (traducción de Alberto Cardín como, *El antropólogo como autor*, primero para Júcar y reeditada en Paidós Ibérica, 1989) Fiel a su idea de que para estudiar la cultura desde un punto de vista antropológico es imposible aplicar una ley o una teoría determinada, la esencia de este libro está constituida por el análisis desde diversos ángulos de cuatro figuras paradigmáticas muy distintas de la antropología: Así, *Tristes trópicos* del estructuralista Lévi-Strauss se analiza como un texto hojaldrado, configurado por diferentes géneros de escritura, superpuestos unos a otros. La obra del estructural-funcionalista Evans-Pritchard se aborda desde el punto de vista de las técnicas retóricas que emplea para caracterizar a la sociedad africana. Se estudia al funcionalista Malinowski desde la perspectiva de la construcción del papel del etnógrafo en el interior del texto etnográfico. De ahí que concluya que la única manera de estudiar las conductas humanas dentro del contexto cultural al cual pertenecen es a través de la experiencia y de la observación del investigador. Paradigmáticamente la boasiana Ruth Benedict se sirve de Samoa o Japón para criticar la cultura americana mientras se dedican a describir culturas contrapuestas.

<sup>89</sup> “Reseñas”, *El Basilisco*, 1ª época, nº 16, 1983-84, p. 101. Por cierto, en este mismo número aparece el artículo: «Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias», pp. 3-37, en la que cita un ejemplo del libro de Aurora González Echevarría, *Invencción y castigo del brujo en el Africa negra*, Serbal, Barcelona, p. 24

que, tras la mediación de Cardín, iniciada con la ya citada entrevista en el *Viejo Topo* de 1978, hace guiños explícitos al grupo de Valdés del Toro, consolidado en Barcelona. Es entonces cuando Alberto Cardín, que siempre había considerado la falta de aprovechamiento de la obra de Bueno como un síntoma más de la incuria carpetovetónica, le convence para que reedite *Etnología y Utopía* en la colección que él dirige en Júcar, pero con un *Epílogo* de más de 70 páginas, en el que se revisa la antropología científica desde su nuevo concepto de *Espacio Antropológico*, desarrollado a partir de 1978. Como nota curiosa, tampoco en el *Epílogo* cita Bueno a Valdés del Toro, pero sí a Isidoro Moreno o Fermín del Pino que lo habían descalificado. El ataque, sin embargo, no ya a la Etnología, sino a la *Antropología española* convertida en folklore de fiestas y costumbres populares no deja de ser igual o incluso más furibundo que el que hacía a Lévi-Strauss de forma “prematura” en *Las ediciones de los Papeles de Son Armadans*, cuya colección de ensayo orientada por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo había finiquitado en Azanca 1. Aparentemente da la razón a quienes advertían ya que «la Etnología va desapareciendo y convirtiéndose en una disciplina arqueológica» con la integración de los núcleos coloniales en la sociedad universal. Pero, acto seguido, pregunta «¿Qué tengo que rectificar hoy?». Y responde taxativamente: «Nada, en cuanto al fondo de la cuestión». Sin embargo, ya no insiste en confinar la disciplina científica en el campo de la barbarie y añade: «Bastante, en cuanto a la posibilidad de generalizar unas fórmulas referidas fundamentalmente a la barbarie. Durante estos últimos años ha ido disminuyendo el uso del concepto y se han debilitado sus connotaciones peyorativas»<sup>90</sup>. ¿No es esto debilitar la oposición entre barbarie y civilización “industrial” o “productivista” sea en formato capitalista o socialista? ¿Cuál es entonces la “cuestión de fondo”, si no pasa por la distinción barbarie/civilización, campo/ciudad, agrafía /escritura?

Sencillamente reitera que no hay una cosa tal como una «ciencia del hombre», que es lo que literalmente significa Antropología. Y remacha: «la Antropología, es un “fantasma gnoseológico”, como lo fue la “ciencia de Dios”. Y si a la filosofía le correspondió en otra época liquidar críticamente a los fantasmas teológicos, a nuestra época le corresponde liquidar esos fantasmas antropológicos que sobrevuelan en nuestros días por todos los rincones de España y de América Latina, en vísperas hoy del quinto centenario de su “contacto”»<sup>91</sup>. Ahora bien, ningún boasiano estaría dispuesto a generalizar tanto, ni a reconocer tantas *determinaciones genéricas*. De hecho, Valdés del Toro, argumentaba en su tesis que «la dificultad está en que la propia suposición de que los diversos pueblos tienen concepciones distintas de la muerte implica ya una creencia escatológica: la de que existe tal cosa como la muerte de la que cada pueblo puede tener una concepción diferente. Esta muerte referencia invariante es un vestigio de las creencias escatológicas presuntamente rechazadas o descontadas. Se dice: “Despojemos a la muerte de todas las connotaciones que pueda

<sup>90</sup> *Etnología y Utopía*, Respuesta a la pregunta ¿qué es la Etnología?, Júcar, 1987, p. 208

<sup>91</sup> *Ibid.* p. 168



tener para nosotros, restituyámosla al conjunto de los hechos biológicos vacíos de significado”. Pero en la segunda de estas frases se implica ya una creencia escatológica, *la de que la muerte es un hecho biológico*. En realidad, la muerte no pertenece al conjunto de los hechos biológicos, sino al conjunto de los signos y su única causa es la atribución enteramente arbitraria, convencional, de valor diacrítico a un instante o a una sucesión de instantes — que sólo existen como tales instantes en la medida en que arbitraria y convencionalmente se les atribuye valor diacrítico— dentro de un continuo, el proceso vital, al que, más exactamente que exterior, la muerte es ajena, aliena»<sup>92</sup>

En realidad, la *crítica boasiana* a las categorías generales de la antropología, de toda antropología categorial, (médica, biológica o cultural) es más radical y disolvente que la instaurada por la filosofía y así parece reconocérselo el propio Gustavo Bueno a Alberto Cardín en el único texto sistemático que le dedica, que fue la presentación de su libro *Detrás por delante* en la Librería Ojanguren de Oviedo (mayo de 1986), un texto que reutilizará para los homenajes póstumos de 1992, en el que tras catalogar su relato como “antropológico” cita el párrafo final de su célebre *Coda* y concluye así: «Con el radicalismo de sus tesis Alberto Cardín iba mucho más lejos de las posiciones que yo había mantenido en la segunda edición de *Etnología y Utopía*, y que el propio Alberto Cardín, con su presión tenaz, impulsó»<sup>93</sup>. Dado que el citado *Epílogo* de la segunda edición citada está fechado en junio de 1986 y que la presentación es de mayo, este párrafo final fue añadido para el homenaje póstumo y eso significa que la *Coda* es aceptada como una respuesta a *Etnología y Utopía*, que es el orden que Alberto Cardín dio a ambos libros en la colección de Júcar.

Otrosí digo. Gustavo Bueno en el citado *Epílogo* ha cambiado de objeto polémico por influencia de la “tenaz presión” de Cardín. Ya no es el estructuralismo de Lévi-Strauss, sino la antropología folklorista española dedicada a rescatar la semana santa andaluza o la sardana catalana como emblemas de la identidad cultural de las autonomías, o las reivindicaciones indígenas en Hispanoamérica con motivo de la celebración del Vº Centenario. Pues bien, en 1988, viendo que la profesión de antropólogo se reducía cada vez más a una función de catequistas de la «animación sociocultural» define Alberto Cardín las tareas más urgentes de la disciplina en los siguientes términos: «La indigencia teórica y creativa manifiesta de inmediato las carencias de conjunto: falta un claro análisis de la cultura española (que ha sido llevada a cabo por historiadores hasta la fecha, y de un modo bastante impresionista), se echan a faltar estudios antropológicos sobre la colonización española de América (que brillan aún más por la ausencia en el eufórico contexto del “Vº centenario”), y están aún por plantearse la necesidad de una verdadera reconstrucción de la historia de la antropología española (cuyos antecedentes suelen buscarse —por pura deformación formalista— entre los frenólogos y folkloristas del

<sup>92</sup> Valdés del Toro (1971) *Comentarios etnológicos...* op. cit. pp. 35-6

<sup>93</sup> G. Bueno. «Mi re-presentación del libro de Alberto Cardín *Detrás por delante*» *El basilisco*, 2ª época, nº 12, Verano de 1992, p.15

siglo pasado, en vez de rastrear la perspectiva etnológica, implícita o explícita, que fecunda los trabajos de algunos de los grandes pensadores españoles, sobre todo de las generaciones del 68 y el 98»<sup>94</sup>. ¿Acaso no significa esto que Alberto Cardín estaba superando ya en radicalidad crítica al propio Gustavo Bueno respecto a las exigencias que hacía a su propia disciplina? ¿O simplemente lo que se está produciendo es una mera reorientación del pensamiento de Gustavo Bueno desde los problemas gnoseológicos del conocimiento científico y en particular de las ciencias humanas, hacia los problemas políticos más inmediatos que comienza reseñando *Lo que queda de España* de Jiménez Losantos y culmina a finales de siglo en su *España frente a Europa*?<sup>95</sup>

Si esto es así, cobra aún más sentido la idea que con motivo de la publicación de su tesis doctoral me permití emitir sobre la relación entre Valdés del Toro y Alberto Cardín como un caso de *homofagia intelectual*. Lo más significativo de la edición de *Dialéctica y Canibalismo*, aparte del original tratamiento del tema por parte del escritor asturiano, es el *Prólogo* que escribe para la ocasión el que fuera en su día director de la tesis en Barcelona y su principal mentor en el campo etnológico. Si uno visita la ya citada web de Valdés de Toro encontrará muchas menciones a su trayectoria no exentas de admiración intelectual, además del cariño amical sobre el que ya he insistido bastante. Por ejemplo, con relación a su trabajo de licenciatura, a su tesis misma que impresionó a todos los miembros del tribunal o a la plaza de profesor titular que sacó en la Facultad de Bellas Artes, ya enfermo de SIDA, Valdés se deshace en elogios. Es cierto que a Ramón Valdés no le duelen prendas a la hora de reconocerse en opiniones ajenas que hace suyas cuando está de acuerdo y que a la distancia siguió la producción de Bueno, en particular, por lo que respecta al tema de las categorías económicas, a la filosofía de la religión (*El animal divino*) o a la tesis de la idea de cultura como derivada de la idea teológica de la gracia (*El mito de la cultura*). Sin embargo, lo que me gustaría destacar aquí y ahora es que, al menos desde su muerte, cada vez con más insistencia Valdés del Toro parece obsesionado por las auto-críticas de Cardín a la profesión que va haciendo suyas. Digo autocríticas, porque Valdés del Toro repite de continuo la idea de que para él Alberto Cardín es un etnólogo, con una fórmula casi ritualizada<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> *Tientos Etnológicos*, op. cit. p. VI

<sup>95</sup> La reseña elogiosa del libro de Jiménez Losantos apareció en 1979 (*El Basilisco*, nº 7, mayo-junio, pp. 96-100) mientras *España frente a Europa* (Alba Editorial, Barcelona, 1999) es de veinte años después. Esta segunda hipótesis debe pasar por alto el hecho de que, aunque Cardín, firmó con Federico Jiménez el manifiesto de los 2300, su posición será muy diferente y evolucionará de forma distinta como se indica en la nota 50.

<sup>96</sup> En "Semblanza de Cardín" y en "Cardín y Lentini" repite esta letanía: Secretario de redacción de *Revista de Literatura*, *Diwan*, *La Bañera*; codirector de *Sinthoma*. Director de la colección "El rey de bastos", en la editorial Laertes. Poemas: *Paciencia del destino*, *Despojos*, *Indículo de sombras*. Relatos: *Detrás por delante*, *Lo mejor es lo peor*. Novela: *Sin más ni más*. Ensayo: *La revolución teórica de la pornografía*, *Como si nada*, S.I.D.A. *¿maldición bíblica o enfermedad letal?*, *Sida: enfoques alternativos*.

Pero, para mí, etnólogo: *Movimientos religiosos modernos*, *Guerreros, chamanes y travestís*, *Tientos etnológicos*, *Lo próximo y lo ajeno*. Director de la serie de Antropología de Júcar Universidad. Y profesor de antropología cultural.

Así por ejemplo, en uno de los últimos textos que escribe a los 76 años, donde él mismo se da cuenta de que se está repitiendo, pero lo que repite, en realidad, son las tesis de la *Coda de Tientos Etnológicos* de Cardín, reconoce de repente: «Cardín se mostraba muy duro con estos usos de la antropología». Y acto seguido, como si tuviese que pedir disculpas por ello, hace un *inciso*, que titula como «*La responsabilidad de esto es mía*» (*sic*) y entona la siguiente *mea culpa*. «La antropología, ocupada en negociar su propia supervivencia dentro de alguna jerarquía burocrática (la Universidad, [¿cuanto de lo que hacemos los departamentos de antropología cultural responde a la necesidad de conocer mejor a la humanidad y cuanto a los objetivos políticos del propio departamento?], el Consejo, las industrias de comunicación de masas) reduce a abstracciones esas situaciones problemáticas, convirtiéndolas en una serie de objetos, los objetos de investigación. Tales objetos - homosexualidad, delincuencia juvenil, tercera edad, etc.- tienen el objetivo final de justificar la existencia continuada de la antropología burocratizada. A la vez, cada subdivisión burocrática trata de hacer del objeto de su investigación el más importante, un problema crucial de la sociedad en su conjunto: es el modo de asegurarse más dotaciones, promociones más rápidas, más becas, sueldos más altos. Pero en realidad la antropología burocratizada se limita a ser guardián de su problema, no a solucionarlo. Convertidos en entidades, los problemas se *administran* sin que la antropología llegue en realidad a plantearse la introducción en la sociedad de los cambios que los resolverían. Pues, ante todo, la burocracia tiene que no liquidarse a sí misma. Así, la antropología burocrática no sólo es incapaz de resolver los problemas generados por la sociedad, sino que no debe resolverlos: su propia lógica se lo prohíbe. (En este sentido, todas las profesiones se dedican a conservar aquellos problemas que se supone deberían resolver. Los médicos, v.g., están interesados en conservar la enfermedad, por supuesto no subjetiva, pero sí objetivamente...)»<sup>97</sup>

Como se sabe, la anterior reflexión está inspirada en Baltasar Gracián, pero las preguntas que Cardín le incita a plantearse son de este tenor: «¿Si la antropología social no existiera, habría que inventarla? ¿Si se inventara, se parecería a la antropología social que tenemos hoy? ¿Qué es después de todo la antropología social? ¿Se notaría su ausencia? ¿Qué hace que no hagan otras disciplinas? ¿Hay alguien que escriba sobre la antropología, social o cultural, como un todo, excepto como título de un libro de texto? ¿Si tiene una unidad 'natural', cómo difiere tanto de un país a otro, de una tradición nacional a otra, de un departamento a otro? ¿Puede alguien leer cualquier revista o un *reading*, aunque sea sobre un tema común, y reconocer en él el perfil de una ciencia?» Pues bien, tengo para mí que esta obsesión de Ramón Valdés que le lleva a practicar una suerte de *homofagia intelectual* con su discípulo (muy en consonancia con el tema tratado en *Dialéctica y canibalismo*) no es gratuita. Se debe, en primer lugar, a que Valdés del Toro se daba cuenta de que las

---

<sup>97</sup> Confer. "Cardín y Lentini en mi recuerdo"

críticas de Gustavo Bueno no se exorcizaban evitándolas, sino enfrentándolas crítica y dialécticamente como hacía Cardín, aunque ello supusiese poner en duda la profesión intelectual misma a la que había consagrado su vida. Por eso una parte muy sustancial de su *Prólogo a Dialéctica y canibalismo* consiste en un recitado sin comillas de la célebre *Coda de Tientos Etnológicos*, que también había desarmado a Gustavo Bueno por su radicalidad. La influencia del pensamiento de Cardín sobre su prologista es de tal potencia que la ácida autocrítica institucional de Valdés a sus colegas antropólogos nace por reacción defensiva del difunto, cuyos argumentos remeda exactamente. De este modo se hace evidente que el *mea culpa* citado antes que data de 2006, vino precedida doce años antes, en 1994, de una utilización del amigo muerto como ariete contra el gremio, como excusa del grupo de Oviedo disidente capitaneado por él mismo, pero también como justificación ideológica de la propia antropología cultural. Ahora bien, más allá de motivos polémicos, ¿por qué razón las posiciones teóricas de Cardín pueden tener relevancia para la antropología?

«¿Será esto antropología y Cardín antropólogo?», pregunta enfáticamente Ramón Valdés. Su respuesta es, sin duda, su homenaje, pero también su deuda intelectual: «Sé -y lo sabía el propio Cardín- que muchos de los que otorgan estos títulos o cortésmente no estaban seguros o, los más ignorantes, directamente lo negaban. Yo he oído aducir la dispersión, la superficialidad de Cardín como argumentos para arrojarlo de la grey antropológica y confinarlo en la del ensayo o la literatura». Tras esta confesión de gremialismo *emic*, viene la defensa *etic* de la concepción etnológica de Cardín y de su modo de hacer como el «que más se ajusta a la anómala normalidad que la antropología, en sus diversas variantes y denominaciones, vive en este país»<sup>98</sup>. Para Valdés del Toro era Cardín, así pues, pese a su heterodoxa implantación divulgadora, superficial y periodística, quien mejor representaba la *función objetiva* que le correspondería desempeñar a la antropología hoy. Es el contraste entre Cardín y el resto del gremio, en efecto, quien le permite hacer un diagnóstico sociológico diferencial: «Los antropólogos españoles encaran la funcionalidad de su disciplina en el actual contexto español con la esperanza de una legitimación práctica y con el muy comprensible afán de perpetuar las posiciones docentes conseguidas, lo que da como resultado una tendencia a la especialización y a la territorialización. Esta parcelación del saber antropológico hace que por un lado el debate y la crítica resulten imposibles (...) y la construcción teórica aparezca sometida a todo tipo de azares y sectarismos, primando los intereses miméticos respecto de modas extranjeras sometidas a la territorialización del primero que las pillan»<sup>99</sup>.

Diagnosticado el *impasse* del gremio, el gran chamán de la Antropología española convoca al resto del gremio a continuar la tarea del difunto en su «ímproba labor de difusión periodística y de crítica bibliográfica», pues el fracaso

<sup>98</sup> *Dialéctica y canibalismo* (1994) op. cit. *Prólogo*, p. 25

<sup>99</sup> *Ibid.* p. 26-27

propagandístico de Cardín no se debe a su estrategia, sino que es «en parte consecuencia de la falta de emulación entre nosotros, antropólogos, más atentos a conservar las pequeñas ventajas logradas que a iniciar poco pagaderas aventuras»<sup>100</sup>. Tal vez, la apropiación *homofágica* que hace Valdés del discurso de Cardín se deba simplemente a que en sus textos hay respuesta para las preguntas que Valdés se planteaba sobre su disciplina. En particular, sus esfuerzos teóricos más intensos intentan diferenciar la antropología de la sociología mediante una serie de rasgos analíticos que reproduzco en el siguiente cuadro<sup>101</sup>:

Antropología	Sociología
Sociedades primitivas, arcaicas y campesinas	Sociedades modernas, industriales y urbanas
Demográficamente débiles	Enormes agregados
Relaciones interpersonales directas, orales	Relaciones anónimas por redes y funciones
Costumbre.	Ley
Grupos primarios familiares, de parentesco, locales	Estado
Protagonismo	Participación pasiva
Arquetipos	Innovación
Modelos repetitivos	Modelos acumulativos
Tradicición	Razón
Sociedades homogéneas	Sociedades heterogéneas
Evolución lenta, poco visible	Evolución rápida, muy visible
Mito	Historia, planificación
Homogeneidad étnica y lingüística	Heterogeneidad étnica y lingüística
Igualdad en el acceso a las riquezas y el poder	Clases sociales
Polivalencia e integridad funcional	División del trabajo y especialización
Integración de la cultura	Parcelación de la cultura
Sociedades holísticas	Sociedades complejas

Adviértase que mientras para Gustavo Bueno esta diferenciación de la Antropología respecto a la Sociología era gnoseológicamente irrelevante, comparada con las que se dan respecto a la Historia y la Filosofía, incluso en la perspectiva del

<sup>100</sup> *Ibid.* p. 27. Estos párrafos que Valdés del Toro hace suyos son copia literal de la Introducción de Cardín a la Edición de Tientos Etnológicos en Júcar, un texto fechado el 2 de noviembre de 1986 del que el maestro por no omitir, ni siquiera omite piadosamente la auto-laceración que Cardín atribuye a sus «concretas condiciones personales» (p. VII) sin molestarse en explicar siquiera que entre tales condiciones figura su propia posición marginal en la universidad, cuyo salario no le cubría ni siquiera los gastos que debía enfrentar para los costosos tratamientos del SIDA a los que se estaba sometiendo.

<sup>101</sup> Cfer. «¿Qué es la antropología?» En <http://revista-redes.rediris.es/recerca/rvaldes/>

Conflicto de las Facultades en la que hay varias Antropologías categoriales (la médica —Facultad de Medicina—, la biológica —Facultad de Ciencias— y la cultural —Facultad de Derecho—) para Cardín sí es decisiva, pues para él sin distinguir cultura y sociedad sencillamente no hay antropología cultural, por mucho que la antropología británica se negase a reconocerla, pese a operar con ella: «La renuncia a tal oposición, tan en boga hasta hace poco por influencia del sociologismo marxista, deja a la antropología convertida en simple sociología (proyectando la descripción empírica de la sociedad occidental hacia las restantes sociedades europeas) o en mera historia (de carácter evolucionista lineal unilateral, y por tanto eurocéntrico)»<sup>102</sup>.

Cardín era consciente, en tanto que cometa circulante, entre dos esferas de influencia cada vez más distanciadas, que cuando entraba en la órbita del universo gnoseológico buenista, cuyos planteamientos gnoseológicos de estirpe kantiana apreciaba, se encontraba a resguardo del historicismo, pero no del *sociologismo* que Gustavo Bueno radicalizaba más aún por su enemiga contra el *psicologismo* y el *emicismo*, pero cuando se encontraba de vuelta en la atmósfera de Valdés del Toro podía practicar impunemente el particularismo boasiano, pero sin ningún escudo protector contra los combates provenientes del frente de la historia. De ahí su aceptación pragmática del estructuralismo que le retornaba polémicamente a sus orígenes ovetenses. En este ir y venir «a salto de mata» construye Alberto Cardín su concepto de cultura, que naturalmente no está todavía contrastada con los desarrollos posteriores del materialismo filosófico, en cuyos meandros no puedo adentrarme aquí y ahora<sup>103</sup>.

En realidad, los textos que escribe Cardín para justificar sus «tientos», en tanto que floreos o preludios destinados a afinar su instrumento intelectual y explicar la dispersión temática en la que incurre son tan desbordantes, contienen tal *exceso* de densidad gnoseológica, no apta para intelectos frágiles, que Valdés del Toro parece encontrar el filón argumental que necesita para justificar con ellos la Antropología cultural, como disciplina diferente de la sociología. El estilo de Valdés, muy

<sup>102</sup> Tesis 4 de la Coda de *Tientos etnológicos*, *op. cit.* p. 232

<sup>103</sup> Aunque Gustavo Bueno publica *El animal divino* (Pentalfa, Oviedo) en 1985, obra que Valdés del Toro leerá con la mayor atención como especialista en antropología de la religión que es (*cfer.* «Dios en la filosofía de Gustavo Bueno» en un ciclo de conferencias sobre “Engels y la religión”, que impartió en marzo de 2004) y que Cardín apreciaba mucho, ni en ella, ni en los artículos «Sobre el concepto de “espacio antropológico”», (*El Basilisco*, 1ª época, nº 5, págs. 57-69, 1978), ni en el «Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias», (*El Basilisco*, 1ª época, nº 16, págs. 8-37, 1984), modifica su concepción de la antropología de una manera distinta a la que aparece en *Etnología y Utopía*. Cardín, no obstante, había retado a Gustavo Bueno a diferenciarse de Wittgenstein que había definido al hombre contra Frazer como un “animal ceremonial”, pero ese proyecto no se ejecutó. En realidad, Gustavo Bueno, que desarrolla el concepto léxico de «Cultura», en un artículo del 78, al que me refiero después (nota 113), no enunciará un concepto definitivo de esta Idea hasta que publica *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, (Editorial Prensa Ibérica, Barcelona 1996), cuando ya Cardín ha desaparecido. Es curioso que, ya sin incitación de Cardín, Valdés del Toro expone el contenido del libro en el ciclo de conferencias de 2004 antes citado y allí acaba preguntando: «la idea de Cultura, transformación de la idea teológica de la Gracia ¿no será ella misma una idea de la Teología Dogmática, una idea intrínsecamente oscura, confusa y contradictoria? Las ciencias de la cultura ¿no son tan endeble, en cuanto ciencias, como las ciencias de la Gracia? ¿Tiene entonces mayor misterio el reconocer la aptitud de la Idea de Cultura para usos sociológicos, a la vez que declararla como una idea ininteligible?», donde todavía resuena la influencia de Cardín.

académico, suele consistir en un cúmulo de citas a través de las cuales va aclarando su pensamiento. Como quiera que Cardín, obligado a condensar su pensamiento de forma rotunda, va al grano, da toda la impresión de que tras pasar por Bastian y White, Valdés del Toro acaba aceptando las tesis 5, 6 y 7 de la *Coda* sobre la definición del concepto de cultura que reconoce andaba buscando: «La cultura en antropología no es ni un subsistema del sistema social, ni el uso gremial que los antropólogos hacen del término 'sociedad', ni el sinónimo idealista del concepto de 'formación social'. Para Cardín, es, a partir de Boas, una noción guía, un instrumento heurístico para detectar las inercias sociales, tanto en las sociedades históricas como en las sociedades 'frías' o sin historia, cuyo carácter es constitutivamente inerte, homeostático. Así la idea antropológica de cultura viene a tener un sentido diametralmente opuesto al que posee en la tradición humanista de donde fue tomada y modificada por Tylor. Frente a la perfectibilidad lineal propia de la idea humanista de cultura, que identifica cultura en general con un tipo concreto de cultura, la civilización, la idea antropológica de cultura sostiene una visión relativista de la especie humana a la que considera diversificada en múltiples tradiciones difícilmente conmensurables y también difícilmente inter-traducibles»<sup>104</sup>

Ramón Valdés reprocha a Gustavo Bueno que no se hubiese esmerado mucho con el texto que presentó en el homenaje del 6 mayo de 1992, organizado por Manuel Delgado, en la repleta sala del Centro de Estudios y Recursos Culturales de Barcelona, y es cierto que se limitó a retocar la lectura que unos años atrás había hecho de «Fabiola, un drama originario»<sup>105</sup>. Quizá esa sea la explicación de por qué Valdés del Toro se sintió obligado a practicar la *homofagia intelectual* con su amigo y seguidor: ¿trataba de evidenciar hasta qué punto *Tientos Etnológicos* era la respuesta al desafío de *Etnología y Utopía*? Sin embargo, Alberto Cardín estaba devorando su vida a una velocidad tan vertiginosa que, para decirlo con mi terminología, a principios de los 90 su estilo era ya más la del *videoclip etno-reflexivo*, que el de los tientos de guitarra, un instrumento que él siempre daba por supuesto al tenerlo incorporado en sus cuerdas vocales.

Así, por ejemplo, el hecho de que la Antropología cultural hubiese sido utilizada por las potencias coloniales como instrumento adicional de dominio no era para él una explicación genética, ni siquiera un dato de partida como aparece en la *Coda*: «De hecho la noción de cultura está construida a partir de la constatación, que es occidental, de la existencia de dos tipos polares de sociedad, uno que se funda idealmente en la homeostasis demográfico ecológica, que aparece dividido segmentariamente en unidades corporativas en las que el grupo prima sobre el individuo, el status sobre la libre adscripción y todo ello sustentado en un tupido entramado mítico ritual (es el tipo al que corresponde la sociedad llamada primitiva,

<sup>104</sup> Se trata de un resumen literal de los puntos 5 y 6 de la *Coda*, p.232

<sup>105</sup> Cosa que se reconoce paladinamente en el Homenaje que luego reproduce *El Basilisco*, nº 12, de verano de 1992, (*op. cit.*), que recoge la *Coda*, el texto d Fabiola, la crítica de Bueno, un texto inédito de Manuel Delgado, mi texto referido a *Lo próximo y ajeno* y la Bio-bibliografía de Gustavo Fernando Bueno Sánchez.

aunque Cardín prefiera llamarla exótica), y otro tipo, la llamada sociedad urbana o compleja que idealmente está compuesto por individuos, laboralmente agrupados por clases y relacionados por medio de entidades abstractas. La visión espontáneamente evolucionista de Occidente concibe estos dos tipos como genéticamente relacionados a través de una línea típica de desarrollo que presenta los tipos intermedios como etapas o estadios; la transición de unos a otros genera la idea de historia, y el mecanismo del cambio se atribuye al progreso tecno-económico acumulativo que determina a su vez los cambios mentales»<sup>106</sup>.

Poco después de escribir la *Coda* del 86, Alberto Cardín se percata del cambio de ciclo que comenzaba mucho antes de la caída del muro y cuyos efectos, aparte de los recortes presupuestarios en los grandes departamentos de antropología franceses y anglosajones, se atisbaba ya en el ascenso imparable de la *postmodernidad*, que está dejando atrás el lábil relativismo que hasta entonces venía amparando epistemológicamente la antropología. La alerta que escribe ese mismo año como antropólogo de guardia en *Los Cuadernos del Norte* sobre las propuestas interculturales de Vattimo *e i suo fratelli*, cuya verborrea confusiva le solivianta, le obligan a precisar más y mejor las recetas de la *Coda*, pues no quiere que se le confunda en su crítica al cierre categorial de la Etnología con un epígono más de la chata escolástica heideggeriana que nos retrotrae a las trasnochadas polémicas del althusserismo, que nos obligaba a optar entre “Espinosa o Feuerbach”: «o modelos reductivos, pero transformables y comunicables, a traducción ilimitada a un lenguaje litúrgico». Como quiera que la antropología es una disciplina auto-reflexiva y debe ser capaz de dar cuenta de los determinantes culturales que pesan sobre ella y de los desplazamientos de intereses que padece, termina dicha alerta con esta declaración, que me parece debe tenerse en cuenta para entender su respuesta a las tres cuestiones que planteaba *Etnología y Utopía*: «Yo, personalmente, —sentencia—, creo que la única propuesta para un mundo en el que no es posible ya establecer patrones de comportamiento, ni normas estéticas, ni *Grunden* en general, no es una ontología débil, fundada en un orden retórico que en la práctica no se da sino como erística facilona, o una historia de los restos y las huellas aferrada a una *Pietas* que el final acaba convirtiéndose en litúrgica, sino un pensamiento lábil y una ontología del particularismo (como la que en ontología propuso Boas, y por vías diversas continúan hoy Steward y Geertz) que permite permutar códigos distintos (sobre el eje paradigmático, no trastocando expresivamente los polos metafórico y metonímico del lenguaje, para crear un falso lirismo del pensamiento y de la cotidianidad) para comprender una realidad fenoménicamente mutable, aunque sospechosamente reiterativa»<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> Resumen de Valdés del punto 7 de la *Coda*, pp. 232-3.

<sup>107</sup> A. Cardín: «Mejor lábil que débil», *Los Cuadernos del Norte*, nº 36, mayo de 1986. Ese mismo año tuve ocasión de conversar con él en Barcelona como ponente en unas jornadas tituladas «Fosos y nexos: Relaciones entre lenguajes científicos y lenguajes estéticos» (Hay publicación de los coordinadores Cardín y Fernando Hernández en la Copistería de la Facultad de Bellas Artes de Barcelona, 1986) en la que participaron también Jorge Wagensberg, Eugenio Trías, Juan José Pujadas, Aurora Echevarría, Ricard, Illera, etc., de las que recuerdo una



No es plan de seguir al detalle la evolución de Cardín en sus últimos años, pues su respuesta a las tres cuestiones planteadas por *Etnología y Utopía* fueron redactadas indirectamente por él mismo. En primer lugar, porque las propias condiciones socio-culturales en las que tuvo lugar la impostación de la etnología, entendida como antropología cultural, *alejan de ella toda tentación de romanticismo*: «Obligada a entenderse con realidades ajenas y volátiles, a saber, las culturas exóticas, frágiles ante el contacto aculturativo, la antropología no puede pretender ni una comprensión empática ni una interpretación hermenéutica: debe reducirse a formular opiniones probables sobre proposiciones contradictorias, a saber, los dispersos, fragmentarios y no pocas veces contrapuestos informes etnográficos. Ello excluye cualquier posibilidad de establecer leyes generales y cierra para la antropología la posibilidad de convertirse algún día en ciencia nomotética, o simplemente en ciencia. De hecho, la antropología no puede considerarse una ciencia, ni siquiera en el sentido débil de ciencia idiográfica, sino todo lo más una disciplina dialéctica. Disciplina es nombre que sí le resulta atribuible porque está academizada desde hace más de un siglo y dispone de una tradición temática, nocional y metodológica, aunque sea conflictiva; dialéctica es adjetivo que le conviene también porque el discurso antropológico no es demostrativo, sino dialógico: no puede pretender establecer un saber definitivo, sino evaluar la probabilidad de lo contradictorio, proponer a lo sumo conclusiones provisionales»<sup>108</sup>

Ese sesgo pragmático, que Alberto Cardín califica de *dialéctico, no es nada romántico, sino cínico* en toda la extensión del término. En el sentido clásico de Diógenes y la secta del perro que les permite prescindir escépticamente de los valores culturales de occidente para acercarse naturalistamente a los más ajenos y exóticos, pero también en el sentido moderno de aceptar al etnólogo como cómplice objetivo de las relaciones de dominación que imponen las potencias que facilitan la observación de las «otras culturas». Nada de Romanticismo. Y no porque haya que desmitificar el trabajo de Marcel Griaule sobre los Dogon por haber sido enviado por el Estado francés con un «permiso de cultura», que le permite robar y expoliar a los africanos de sus bienes por su propio bien, a la mayor gloria de la verdad científica y para beneficio del *Museo del Hombre* en París, según los relatos de su acompañante Michel Leiris<sup>109</sup>. En realidad, reivindicándose como científico e investigador, Leiris ha

217

Marzo  
2017

---

conversación con Trías, en la que Cardín estaba irritado con el confusionismo heideggeriano de Vattimo, en la que Trías se mostró muy callado y circunspecto. Quien calla, otorga.

<sup>108</sup> Ese pragmatismo constitutivo que Valdés no tiene más remedio que hacer suyo, porque así ha ocurrido en todos los países es la clave para entender por qué Tyler, Rabinow, Rosaldo, Marcus, etc. aceptan sin remilgos tildarse de postmodernos subiéndose al carro de la hermenéutica y la narratología más mística sin preguntar.

⇒ <sup>109</sup> «Los métodos empleados para la investigación se parecen mucho más a interrogatorios de jueces de investigación que a conversaciones en plan amistoso, y los métodos de recogidas de objetos son, nueve de cada diez veces, métodos de compra forzada, por no llamarlos de confiscación.... Haciendo balance, aventuras como la del *kono* (un altar sagrado que contiene cráneos y huesos de animales sacrificados) me dejan sin remordimientos, pues no existe otro medio de conseguir tales objetos y el sacrilegio es en sí mismo algo grandioso; pero, por otro lado, las compras habituales me dejan perplejo, pues tengo la

contribuido al colonialismo que él mismo critica tanto o más que el-exmilitar que escribe sobre el *Dios de agua*. A Cardín no le duelen prendas por tener que reconocer el carácter fantasioso de la reconstrucción de la mitología de los dogon griaulizados, que reivindica la ciencia, pero evoluciona en registros literarios. Para él «la historia trabaja en favor de la clarificación objetiva de la antropología» debido a que su perspectiva comparatista le ha llevado a constatar la variancia tipológica de la humanidad, primero fuera de las fronteras de Occidente y después en el interior de una humanidad que ya está *materialmente unificada*, aunque no lo esté ideológicamente. Justamente porque la constatación de *esta varianza es sincrónica*, ya que el conjunto de tipos representa un abanico finito de posibilidades recombinantes de formaciones humanas posibles (y esa es la aportación del estructuralismo de Lévi-Strauss) no es nada extraño que se haya anticipado a la problemática de la postmodernidad a causa de haber potenciado desde siempre la experiencia relativista de los otros.

Ahora bien, lo que Alberto Cardín arguye es que pretender culpabilizar a la antropología de la desmoralización actual, como hace Finklekraut, «implica desconocer la esencia misma de la Cultura Occidental (cuya historia sistemática desde el punto de vista de la facetación por el encuentro con otras culturas está aún por hacer): siempre pendulante entre el refuerzo dogmático y la apertura liberal, debido a su intrínseca heterogeneidad interna; necesitada de continuos aportes externos, ya desde su núcleo original griego, para relanzar sus situaciones de impasse; y tensa siempre hacia su confrontación con la “otredad” circunvecina, como principal modo de formular su propia identidad»<sup>110</sup>. Estando, pues, la antropología predispuesta a devorar intelectualmente todo lo ajeno, lo exótico, lo diferente, deberá enfrentar dos retos y habilitar procedimientos para hacerlo. El reto de distinguir modelos contrapuestos de sociedad y el reto de explicar las transiciones que se dan entre ambos modelos. Eso es lo que sucintamente trata Alberto Cardín de explicar en su *Coda* para negar la pretensión de Gustavo Bueno de convertir a la Etnología en una ciencia particular con un cierre categorial específico: «Los recursos epistémicos de la antropología —arguye en este sentido casi desde el principio para que nadie se llame a engaño— sólo pueden ser así los de la antigua dialéctica: la interrogación y la distinción. Ello no excluye, al contrario, impone la necesidad de establecer redes conceptuales, sistemas de oposiciones con los que formalizar su experiencia,

---

impresión de que estamos atrapados en un círculo vicioso: saqueamos a los negros con el pretexto de enseñar a las personas a conocerlos y amarlos; es decir, en última instancia, para formar a nuevos etnógrafos que irán a amarlos y saquearlos como hemos hecho nosotros» Carta de 19 de septiembre de 1931, publicada en *Miroir de l'Afrique*, Œuvres accompagnées de correspondances, textes et documents inédits, Édition de Jean Jamin avec la collaboration de Jacques Mercier, Gallimard, 1996, p.204.

<sup>110</sup> A Cardín, *Lo próximo y lo ajeno*, Icaria, Barcelona, 1990, “Introducción” p. 10. La referencia a Alain Finklekraut (1987) *La Défaite de la pensée*, Gallimard, París, que fue inmediatamente traducida por Joaquín Jordá en Anagrama como *La derrota del pensamiento*, es criticado por Cardín a causa de su hipergeneralización de la supuesta minusvaloración que hace la postmodernidad del conocimiento. Justamente el afán de conocer ha llevado a la antropología a explorar otros mundos y a definir su identidad por apropiación de los mismos.

evidentemente con el peligro de la hipertrofia terminológica, dada la multiplicación de escuelas y la diversidad de experiencias»<sup>111</sup>.

Obsérvese que el *quid pro quo* dialéctico que Cardín propone a nuestro modo de justificar la filosofía alegando que utiliza el mismo instrumento racional que las ciencias, es aseverar que las ciencias usan las mismas herramientas epistemológicas que la filosofía desde que ambas las refinaron en Grecia. Lo que, sin embargo, encuentra difícil Cardín es explicar la transición entre los «dos tipos polares de sociedad» que distingue en el punto 7 de la *Coda*, que hemos visto atrás: según él, la palanca del cambio, que se suponía ser la invención de la agricultura, ha sido desechada por la experiencia etnográfica (las sociedades cazadoras recolectoras también conocen la agricultura, sólo que 'eligen' no practicarla). Aunque desde un punto de vista antropológico esto es para Cardín en gran medida irrelevante; lo más importante es ver hasta qué punto las innovaciones tecnológicas y políticas, que son las más aparentes, modifican las actitudes sociales y las representaciones mentales colectivas, y concretamente hasta qué punto las innovaciones políticas y tecnológicas propiciadas por la revolución neolítica han hecho desaparecer las formas de agrupación social y pensamiento 'paleolíticos'. Planteado el problema en la tesis 8 de la *Coda*, intenta resolverlo con la tesis 9 en los términos siguientes: «En definitiva se trata de saber si el desarrollo de nuestra especie está sometido a la *ley del progreso* y consiste en la superación-transformación de *etapas anteriores*, o consiste más bien en la yuxtaposición de dispositivos nuevos, que desde un punto de vista cronológico aparecen como superpuestos, desde un punto de vista narrativo, o sea historiográfico, como innovadores, y desde un punto de vista evolucionista como superiores, en la medida en que aumentan la complejidad. Pero que, desde la experiencia antropológica de los procesos acumulativos, sólo consiguen integrar los modos de convivencia y los modos de representación mental anteriores manipulando algunos de sus rasgos, en tanto que los *grupos sociales anteriores perviven casi incambiables*, o incluso cuando la complejidad social se hace excesiva o la abstracción de los vínculos sociales demasiado grande, resurgen en otros equivalentes como serían las *tribus urbanas* o las subculturas»<sup>112</sup>

Si la posición de Cardín es meridianamente clara respecto a la negación del romanticismo (y la consecuente adscripción al cinismo) y también a la negación de toda pretensión de convertir a la etnología en una ciencia, sea en el formato positivista protocolar de Ramón Valdés, sea en el formato mucho más fascinante y original del cierre categorial de Bueno, el punto en que su posición resulta más confuso concierne a la posible rivalidad de la antropología con respecto a la filosofía. Me parece que ello se debe, en primer lugar, a que Alberto Cardín percibe el trabajo antropológico como una obligación ética, *socrática* con la sociedad a la que pertenece

<sup>111</sup> Tesis 3 de la *Coda*, *op. cit.* pp. 231-2

<sup>112</sup> Este párrafo es la síntesis que hace Ramón Valdés de las tesis 9 y 10 de la *Coda*, omitiendo las referencias cruzadas (Ruse, v.g) y las polémicas adyacentes (con la historia de las mentalidades v.g.) a la que era tan aficionado Cardín en sus ricos y barrocos textos. En este sentido puede decirse que la digestión de Ramón Valdés confiere una sobria rotundidad académica a sus tesis, lo que es una aprovechable resultancia de la *homofagia*.

(y por ello mismo también filosófica) y, en segundo lugar, porque la antropología depende críticamente de la Idea de cultura, una cuestión muy disputada en el corazón mismo de la filosofía contemporánea.

En efecto, el concepto antropológico de cultura quiere Cardín desdoblarse en dos aspectos, que él llama *cultura inercial* y *cultura positiva*, distinción que procede de la experiencia de las sociedades complejas o históricas, puesto que en las primitivas apenas es pertinente, dado el carácter homeostático de éstas, tanto a nivel demográfico como a nivel simbólico. «El aspecto “inercial” —aclara en la tesis 12— hace referencia a todas aquellas actitudes, a todos aquellos modos de pensar que se reproducen estructuralmente idénticos, dada su probada eficacia, por encima de los cambios formales o modales; el aspecto “positivo” de la cultura hace referencia a esas innovaciones formales o modales que, sobre la base de las actitudes atávicas o inerciales, intentan modificarlas de manera consciente o reflexiva»<sup>113</sup>. En la *Coda* del 86, tras desmarcar su dualidad *inercial/positivo* de otras dualidades, tanto idealistas (*mental/material*) como materialistas (*superestructural/infraestructura*) y señalar sus coincidencias con la que se da entre *inconsciente/consciente*, pero en el sentido estructural de *estructura/acontecimiento*, Cardín reconstruye su concepto antropológico de cultura de tal modo que incluye, por un lado, al concepto humanista de cultura (coincidente con su aspecto positivo) y por otro se establece en la frontera del *concepto etológico* como comportamiento aprendido. «Así definido —concluye en su tesis 16 de la *Coda*— el concepto de cultura adquiere un *valor crítico que se manifiesta tanto a nivel gnoseológico como moral*. Gnoseológicamente, en la medida en que elimina las fantasías geneticistas, al primar lo sincrónico y lo tipológico, sin que ello signifique que intenta vadear el problema del progreso y de la historia, y moralmente, por cuanto rechaza la idea de una historia lineal y unitaria de la especie propugnando un *relativismo cultural* que a la vez que pretende un conocimiento interno, *emic*, de las culturas exóticas, sabe que tal conocimiento sólo puede intentarse desde la propia perspectiva *emic* del observador, aunque la *tentación de universalismo* quiera transmutar la perspectiva *emic* del observador en perspectiva *etic*. Y a la vez que pretende la preservación, ideal en el sentido de utópica, de las otras culturas, sabe que no podrán dejar de ser engullidas y niveladas (entropizadas, dice Lévi Strauss) por la cultura occidental, que acaba convirtiéndolas, precisamente

---

<sup>113</sup> *Tientos etnológicos*, op. cit. *Ibid.* p. 235. Por supuesto, los conceptos de Cardín están apuntados y no tienen la trabazón arquitectónica que podemos rastrear en los mucho más elaborados de Gustavo Bueno. Así, por ejemplo, respecto al concepto mismo de «Cultura», que Gustavo Bueno no desarrolla en *Etnología y utopía*, hay posteriormente un reconocimiento de los *aspectos inerciales* como contenidos culturales mediante su célebre clasificación de contenidos somáticos: «Distinguiríamos: 1º. Contenidos culturales cuya recurrencia depende de automatismos conductuales que constituyen una suerte de programa o pauta de secuencias grabadas en el sistema nervioso de cada sujeto corpóreo, por aprendizaje o/y por herencia. Esta *cultura intrasomática* es una determinación del concepto de cultura. 2º. Contenidos culturales cuya concurrencia depende de automatismos sociales constituidos por la concurrencia de diversos sujetos corpóreos: *cultura intersomática*. 3º). Contenidos culturales cuya concurrencia depende de *automatismos extrasomáticos* dotados de un *finis operis* que se superpone al *finis operantis* (una casa, una calle, una máquina)». «Cultura», *El Basilisco*, nº 4, 1978, p 67 resumida.

a través de la etnología, en parte de su propia cultura humanista, es decir, de su propia cultura positiva»<sup>114</sup>.

Ahora bien, el hecho de que la antropología tenga efectos críticos a través de sus análisis, no suprime ni anula la capacidad crítica de la filosofía, en tanto forma parte del *aspecto positivo* de la cultura y aguarda siempre el momento posterior a la nivelación intercultural para elevar su vuelo reflexivo y plantear las *cuestiones últimas del sentido y del valor*. De ahí la necesidad que tiene Cardín de entablar un debate perpetuo con las distintas filosofías que tratan de ocupar el centro de la pantalla (Vattimo, Finklerkraut, Marx, Aristóteles o Bueno). Pues bien, en este punto hay tres datos biográficos que parecen aclarar la cuestión de cómo planteaba las relaciones entre la crítica filosófica y la crítica antropológica casi en el último año de su vida. Me refiero a la tensa entrevista que le hizo a su venerado maestro Lévi-Strauss el 5 de mayo de 1989 en su despacho del *Laboratoire d'Anthropologie Sociale* del *College de France*, en primer lugar, a la apelación que hace en octubre de 1989 a la ironía socrática a propósito del "Prólogo" que escribe para el estudio de campo con los Dowayo del Camerún de Nigel Bartley, un antropólogo británico de su generación, y finalmente a lo que concluye sobre el papel de testigo que atribuye al antropólogo en febrero de 1990 a la hora de escribir su introducción a *Lo próximo y lo ajeno*.

## 8.- La espada de Damocles sobre la cabeza jibarizada de Cardín: "Honni soit qui Malinowski"

Desde que supo que había contraído el SIDA, el ritmo de la producción intelectual de Alberto Cardín entró en frenesí. La espada de Damocles se instaló sobre su cabeza de forma tan visible que podía ver con claridad sus dos filos cortantes. Hasta entonces el tiempo, verdugo de las formas y las modas, venía a sus espaldas, mordiénole la vida. Así lo percibe en toda su obra poética, desde *Paciencia del destino* hasta *Indículo de sombras*, donde la muerte «es tardona, mezquina, / lerda, torpe y haragana, no llega nunca a tiempo/ para quien la llama»<sup>115</sup>. De repente, el filo del futuro cercenó toda esperanza ilustrada de progreso indefinido, pero también todo hastío existencialista; el ángel trágico de Benjamín se hizo tardohegeliano: sólo le quedaba un presente efímero que era real y racional a un tiempo para una muerte acechante y próxima, que le obligaba a exprimir el *hic et nunc* de forma compulsiva. En su nueva condición *infecta*, el antropólogo crítico y perspicaz, que ya era Alberto Cardín, debía adoptar una estrategia para maximizar sus cada vez más refinadas dotes de enjuiciamiento crítico.

Para salvar la brecha entre sus crecientes habilidades de comprensión del mundo en su conjunto (su capacidad filosófica) y la incapacidad subjetiva y social de pensar *diferenciadamente* la realidad y planificar en consecuencia, se vio obligado a practicar la técnica mágica de jibarismo (inconscientemente amparado tal vez por el

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 236

<sup>115</sup> En "Despojos", *Mi más hermoso texto*, op. cit. p. 93

mito de la alfarera celosa) de modo que su cabeza pudiera sortear, o al menos retrasar, el golpe mortal. Esa es la razón de fondo por la que auténticos tratados sistemáticos quedaron reducidos a video-clips etno-reflexivos, que coherentemente coleccionó en *Lo próximo y lo ajeno*<sup>116</sup>. Aunque por un prurito de continuidad, o tal vez para no tener que corregir la *Coda* que ya había escrito siendo paciente de SIDA y del Maestro Zen coreano Song Kye Dong, subtítulo esta última colección de trabajos antropológicos como “Tientos Etnológicos II”, no puede pasarse por alto ni el dato puramente externo de que mientras la inmensa mayoría de las piezas musicales del volumen I son anteriores a 1985 (en particular todas las “Chaconas” proceden de sus colaboraciones con *El noticiero universal* y *Diario 16*), las del volumen II son posteriores a noviembre de 1986, ni, sobre todo, la diferencia de estructura sistemática a la que se acogen. En realidad, *Lo próximo y lo ajeno* (claro remedo del *De près et de loin* de Didier Eribon) constituye un auténtico *Manual de Antropología* en miniatura. Sus cinco partes no aluden al tipo de estructura musical que rememoran, sino más bien a los apartados sistemáticos que se despliegan en un Libro de Texto. Así los “Distingos” desarrollan cuestiones conceptuales y metodológicas propias de un apartado referido a los fundamentos de la disciplina; las “Semblanzas” de manera muy trasparente aluden a la historia de la disciplina, en la que se hace un recorrido por los clásicos, desde Sir James G. Frazer a Lévi-Strauss pasando por Malinowski; las “Distancias” recogen los contenidos que abrazaba la Etnología en sus comienzos como colección dispersa de noticias geográficas y filosóficas, que acabaron siendo asimiladas por los libros de viajes; en cambio, las “Aproximaciones” hacen referencia a los contenidos etnológicos que resultan más característicos del enfoque de Cardín, un enfoque *más psico-etnológico que histórico*, porque tiene a predominar la interpretación frente al mero registro empírico; y, por último, aunque no en último lugar, “Vulgaridades” aparecen como una suerte de *cuestiones quodlibetales* que conciernen a todo el mundo, al vulgo, y en el que la crítica antropológica apenas se distingue del análisis filosófico.

Si es correcta esta interpretación (sobre todo, tomando en cuenta que su tesis doctoral sobre el canibalismo azteca propende a la hermenéutica psichistórica contra el materialismo cultural de Harris, por ejemplo) hay que situar muy bien la famosa entrevista a su venerado maestro Lévi-Strauss del 5 de mayo de 1989 en su despacho del *Laboratoire d'Anthropologie Sociale* del *College de France*, que figura precisamente como la penúltima contribución a “Semblanzas”, esto es, como penúltimo capítulo de su historia de la antropología. Cualquiera que repase la correspondencia de Alberto Cardín con Lévi-Strauss como discípulo, traductor y editor de alguna de sus obras, puede percatarse con facilidad del inmenso respeto y

---

<sup>116</sup> En la presentación que hice del libro *Lo próximo y lo ajeno* en el Club de Prensa Asturiana, el 17 de septiembre de 1990 con la presencia del autor, me limité a destacar la *estructura formal* de los trabajos que calificué como “video-clips etno-reflexivos”, pero no reparé en la *estructura material* de los contenidos, dando por bueno que se trataba, en efecto, de una continuación de *Tientos etnológicos* (II, como rezaba el subtítulo).

veneración que profesa al maestro<sup>117</sup>. Por eso resulta cuando menos sorprendente la desabrida entrevista que le hizo después de haber leído el *strip-tease* al que le somete Didier Eribon en *De près et de loin* en 1988, un libro que como dijimos remeda el propio título de Cardín y al que dedica el capítulo titulado «El frío tamiz de la memoria».<sup>118</sup> A Cardín le habían sorprendido varias cosas de este libro, por ejemplo, su confesión sobre lo exasperante que es el trabajo de campo: «¿Sabe? Cuando se han perdido quince días con un grupo indígena sin conseguir sacar de ellos nada en claro, simplemente porque no les da la gana, uno llega a detestarlos». No le extraña, en cambio, la desconfianza hacia el “sí mismo” («que fue caballo de batalla del “antihumanismo” estructuralista, y que tan reconocidamente influyó en Lacan»)<sup>119</sup>, que se declare profundamente boasiano o rousseauniano, sus filias y sus fobias (hacia Gurvitch, Jules Romain, B. Prain, Paul Rivet, etc.), ni su pretensión de ver a los hombres como hormigas. Reconoce Cardín que el filósofo Didier Erbon es el psicopompo más apropiado para extraer de la memoria pasiva de Lévi-Strauss el tesoro de los recuerdos, al haber realizado idéntica tarea con alguien de carácter muy parecido, Georges Dumèzil<sup>120</sup>. Cardín, convencido de que la importancia crítica de la antropología no es sólo gnoseológica, sino moral, pues no depende de los trabajos académicos regionales que han alcanzado respetabilidad científica, sino de la divulgación de las visiones alternativas del mundo que rompen las seguridades occidentales, como hizo en su día Sir James Frazer, da una vuelta de tuerca más al brillante bricolaje de Eribon y se las arregla para que, pese a su displicente falta de memoria, no desprecie *Tristes trópicos* como una mera efusión sentimental: «Cuando yo escribí *Tristes Trópicos*, lo que veía eran sociedades todavía vivas, que funcionaban, y que estaban abocadas a la destrucción, bajo la amenaza de la sociedad occidental. Y yo emprendí su defensa. Treinta o cuarenta años más tarde, ... veo un

<sup>117</sup> Cfer. Fondos Cardín de la Universidad de Oviedo, carpeta “Correspondencia”. El profundo nexo con Lévi-Strauss fue ya estudiado por mí en A.Hidalgo (1988) «Pervivencias estructuralistas ...». *op. cit.*

<sup>118</sup> Tres son los capítulos que dedica a Lévi-Strauss en “Semblanzas”, lo que abunda en la importancia de su magisterio. «El frío tamiz de la memoria» parte del reconocimiento que le hace a Didier Eribon en *De près et de loins*, (Seuil, Paris, 1988) traducido como *De cerca y de lejos*, (Alianza, Madrid 1990) de que padece una enfermedad de falta de memoria, cosa que Cardín no cree y reinterpreta estructuralistamente. «El psicoanálisis Jíbaro», en el que Cardín muestra un exhaustivo conocimiento de la obra de Lévi-Strauss sobre el trasfondo de una inteligente contraposición con Freud, leída con ojos lacanianos. Y finalmente la citada entrevista, que tiene especial interés en este contexto, por la curiosa apropiación que hace Gustavo Bueno de ella con motivo del fallecimiento de Lévi-Strauss (30/08/2009). En *La Nueva España* del cuatro de noviembre Bueno dice que fueron los alumnos los que le hicieron reñir con Valdés del Toro y que Alberto Cardín es un discípulo suyo que supo desenmascarar al antropólogo francés al hacerle confesar que su excelencia académica no le confiere superioridad política alguna sobre su portera cuando se trata de ideas generales de corte filosófico.

<sup>119</sup> «Soy un lugar donde durante meses o años se elaboran y ordenan cosas, y luego se separan de mí como si fuera una excreción» (sic), *Lo próximo y lo ajeno*, *op. cit.* p. 121. La cita del texto en p. 120

<sup>120</sup> Maestro de la entrevista en profundidad comenzó con *Entretiens avec G. Dumézil*, (Gallimard, Paris 1987), siguió con la de Lévi-Strauss (*De près et de loins*, (Seuil, Paris, 1988) y la de Gombrich (*Lo que nos cuentan las imágenes: charlas sobre el arte y la ciencia*, Debate, 1992). Destacó a continuación por su biografía de Michel Foucault aparecida en 1989 (Anagrama, Barcelona,1992), y fue alabada por P. Bourdieu y P. Veyne entre otros.

Mundo Occidental que está amenazado... y empiezo a preguntarme si dicha sociedad no tendrá a su vez que empezar a defenderse»<sup>121</sup>

¿Defenderse de qué? ¿De la expansión demográfica del Tercer Mundo? ¿Acaso toda migración no beneficia a los receptores de población más que a los emisores? ¿De las otras culturas, incluidas las australianas más alejadas, que Lévi-Strauss acababa de reconocer que han dejado de ser “frías”? A la vista del abstencionismo escapista que practica el «maestro en su custodia», Cardín parece más tenso y preocupado porque el particularismo boasiano del que presume el *maître-penseur* que se niega a serlo (alegando que es un *equivoco* de quienes le ven como un filósofo), recluso tras la asepsia metodológica de la torre de marfil cientificista, declina toda responsabilidad moral y crítica. Fracasado el intento de confrontar su posición con el universalismo ilustrado y comunicacional de Habermas, que Lévi-Strauss desestima como «pura filosofía» (*sic*), Alberto Cardín pide disculpas por la tenacidad con que interroga sobre las ideas generales que la antropología usa para ejercer su tarea crítica y siente que el apego a las propias tradiciones culturales de su admirado maestro quizá no sea tanto respecto a las tradiciones griegas como a las hebreas. ¿No es esa la razón de su admiración secreta por Freud? ¿Por qué, si no, se pregunta Cardín en el «Finale» de *El Hombre desnudo*, «recapitulación deslumbrante y wagneriana de su tetralogía mítica americana, Freud aparece elogiosamente agrupado o con Rousseau, Marx Durkheim y Saussure, como precursor del afán estructuralista por “desvelar la conciencia de lo heterogéneo”»?

Cardín, en efecto, persigue la polémica relación de Lévi-Strauss con el psicoanálisis a través de una sutil interpretación de *La alfarera celosa*, en la que el hilo conductor es el chiste de que los americanos tildan a los psicoanalistas con el mote de *head-shrinkers* («reductores de cabezas», jíbaros). Haciendo gala de una preferencia lacaniana por los significantes y por el nexo que ambos establecen entre el psicoanálisis y la cura chamánica por su «eficacia simbólica» —no en vano Lacan asimila «la estructura de los mitos» con el *mito personal del neurótico*—, Cardín desvela los tres presupuestos del discurso mito-lógico de *La alfarera celosa* en estos términos: «1) que el “pensamiento salvaje” es psicoanalítico *avant-la-lettre*; 2) que el intelecto de Freud tiene la virtud de “pensar como los mitos”; y 3) que el psicoanálisis, por tanto, debe ser considerado como “una rama de la etnología, aplicada al estudio de la psique individual”»<sup>122</sup> ¿Habrà que dejar, pues el campo entero de la crítica a los descendientes griegos de Sócrates, a los filósofos, y reducir la antropología al plano de la mera sospecha psicoanalítica o, a lo sumo, al ámbito de la psichistoria? Gustavo Bueno ya en su día celebraba la retirada abstencionista de aquel a quien había hecho objeto de sus críticas en *Etnología y utopía*, voluntariamente degradado en su juicio crítico de la civilización al nivel de la portera de su casa. Como reiterará el etnologismo se había rendido con armas y bagajes en la entrevista

<sup>121</sup> «El maestro en su custodia», *Lo próximo y lo ajeno*, op. cit. p. 132

<sup>122</sup> «El psicoanálisis jíbaro» en *Lo próximo y lo ajeno*, op. cit. p. 125



de Alberto Cardín, quien había actuado como el san Jorge que había rematado al dragón en su misma guarida, el *College de France*.

Pero el autor de la *Coda*, en su última tesis, la 17, que había ido ya más allá de Bueno, también había ido ya más allá del Lévi-Strauss quien se había refugiado en los tibios aposentos científistas de la Academia francesa. ¿Acaso los jóvenes antropólogos profesionalizados, que hacían méritos no pagaderos en el complejo mundo entropizado que Lévi-Strauss había denunciado, podían limitarse a reiterar los viejos esquemas estructuralistas? ¿Para qué? ¿Era responsable por parte de Lévi-Strauss que ignorase olímpicamente a Clifford Geertz (hasta el punto de que Cardín se siente obligado a facilitarle su traducción de *El antropólogo como autor*, al español)? ¿Era de recibo que el intérprete del Totemismo, el verdugo literario de Sartre, el judío errante que había descifrado las claves mitológicas de la selva amazónica, despreciase la hermenéutica y tildase de mera *literatura todo* lo que sus epígonos estaban desarrollando en beneficio de la disciplina heredada? Cuando Lévi-Strauss habla de que hay que defenderse contra las amenazas del Tercer Mundo, ¿no se entiende que hay que levantar muros y cerrar fronteras contra aquellos “otros” que treinta o cuarenta años atrás quería salvar? ¿No es eso lo que en román paladino algunos llamamos “racismo”? Y cuando dice que el problema es de *traducción*, ¿no se trata de simple y llano *eurocentrismo*, por mucho que se niegue la idea general de “diferencia” y se subraye que sólo hay casos particulares? ¿Acaso se puede evitar que su mensaje sea leído desde la unidad de la Cultura-Mundo occidental por mucho que él diga que no le interesan las gentes que tratan de reducirlo todo a una clave y justifique sus discrepancias y discusiones con Marvin Harris como puramente técnicas?

225

Marzo  
2017

Nadie dijo que la crítica fuese un camino de rosas. La última frase de la *Coda* rezaba así: «Disciplina cínica *difícil de practicar* desde la reiteración mecánica y el esquematismo y *difícil de enseñar* reducida a fórmulas y consignas, que hoy por hoy parecen ser la única forma deseada de enseñanza»<sup>123</sup>. Pero, después de la entrevista al maestro en su custodia todavía resultaba más difícil demarcar el territorio de la crítica antropológica. Cardín por aquella época considera que el verdadero problema de la antropología, donde debe sacar a relucir sus mejores herramientas analíticas es a la hora de entender los mestizajes y entrecruzamientos que se han producido con el proceso mismo de la *entropización* enunciada por Lévi-Strauss y provocada por Occidente, cuyos efectos, no son sólo el calentamiento global de las culturas que se destruyen y reconstruyen constantemente, sino también ese curioso detritus formado en Africa, por ejemplo, por «fulanis, Dowayo, koma, negros urbanizados,

<sup>123</sup> Hay un texto de Anna Mauri en el último número de *Luego... Cuadernos de crítica e investigación*, titulado: «Alberto Cardín o el que hace lo que dice. Pedagogía: Memoria de una asignatura» (nº 23, octubre de 1992, pp. 43-8), que transmite con meridiana claridad la esencia del impactante magisterio de Cardín sobre sus alumnos. Fernando Hernández, cofundador de la revista con Cardín, que coordina este importante y desconocido homenaje escribe, a su vez, una hermosa semblanza del Cardín profesor en «La seducción del saber» (*Ibid.* Pp. 57-62). El nº 22 de *Luego*, fechado en marzo de 1992, se abre con una dedicatoria «Con el recuerdo, la presencia y la memoria de Alberto Cardín», seguido de la obligada cita de Espinosa (*Ética*, IV, 67).

cristianos y musulmanes, misioneros católicos y protestantes, funcionarios negros y cooperantes blancos», donde se producen intercambios y conocimientos nuevos, tal como lee y disfruta en octubre de 1989, en *el antropólogo inocente* de Nigel Barley<sup>124</sup>.

Después de la decepcionante entrevista de mayo, Cardín recupera en octubre la confianza en la crítica antropológica gracias al trabajo de Nigel Barley, en el que ve el espíritu redivivo de Malinowski en acción. Cardín, en efecto, frente a los fariseos que se rasgan las vestiduras tras la publicación del *Diario de Campo* de Malinowski en 1967, que puso en solfa la supuesta científicidad y respetabilidad de la disciplina, opina con el también filósofo Clifford Geertz (1926-2006) que el *Diario* es la «doble hélice» de la moderna antropología, «puesto que aquí está contenido *in nuce* el código genético de la disciplina, implicando en ello tanto al sujeto observador como al objeto observado, que resultan inseparables, en una relación “autorial” tan inevitable, como poco “científica”»<sup>125</sup>. Frente a las ínfulas científicas de Lévi-Strauss, donde el yo queda reducido a un inmenso fichero estratificado de mitos, del que se han borrado incluso los recuerdos de sus tres matrimonios, el *Diario* de Trobriand muestra un «yo testifical, que da testimonio a la vez de sus propias autopercepciones y de las dificultades que plantea su objeto de estudio»<sup>126</sup>. Nigel Barley hace lo mismo, sólo que no tiene reparo en contarlo y en plantear en su texto una crítica directa a lo que está viviendo, lo que implica esa *actitud cínica* de quien no teme salir dañado en la propia aventura, en la que tiene que confrontarse con misioneros, policías, administradores, financiadores, etc. En la edición que prologa Cardín se siente obligado a intervenir como revisor técnico a propósito del siguiente comienzo del capítulo 4, que se titula: «Honni soit que Malinowski»<sup>127</sup> y que narra la caída de un prejuicio respecto a la presencia de otros agentes que componen esta misma Cultura-mundo de la que el antropólogo forma parte. Reproduzco el argumento:

«Los antropólogos jóvenes son una autoridad en todo lo concerniente a los misioneros antes de conocer a ninguno, pues desempeñan un importante papel en la demonología de la disciplina, junto con los administradores engreídos y los colonos explotadores. La única respuesta intelectualmente admisible a la hucha que hace resonar en tus narices alguien que recoge dinero para las misiones es una refutación razonada... y documentada... (cultos “cargo”, tráfico de esclavos, prostitución infantil) ... Las misiones destruyen las culturas tradicionales y el autorrespeto de los nativos, reduciendo a los pueblos de todo el globo a un estado de indefensión, convertidos sus integrantes en imbéciles desconcertados que viven de la caridad y en dependencia cultural y económica respecto a Occidente... Todo esto estaba en mi

<sup>124</sup> Nigel Barley, *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*, Anagrama, Barcelona, 1989, Traducción de M<sup>a</sup> José Rodellar a partir de *The Innocent Anthropologist. Notes from a Mud Hut* (British Museum Publications, Londres, 1983) Revisión técnica y “Prólogo” de Alberto Cardín, p. 8

<sup>125</sup> «Malinowski, aprendiz de etnógrafo» en *Lo próximo y lo ajeno*, op. cit. pp. 114-15

<sup>126</sup> *Ibid.* p. 115 Las citas de Cardín hacen referencia al libro de Geertz (1988) *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, traducida por Cardín para Paidós Ibérica, Barcelona 1989 como *El antropólogo como autor*.p.83 y 85

<sup>127</sup> Comenta Cardín: «Es la divisa de la Orden de Jarretara, o de la Liga (*Honni soit qui mal y pense*: «Malhaya quien tal piense»), la que sirve de irónico apoyo al autor para contrastar las reglas de la observación de Malinowski con su propia experiencia», *El antropólogo inocente*, op. cit. p. 42

subconsciente cuando llegué a la misión norteamericana de N'gaoundéré. Hablar siquiera con los misioneros era en cierta medida una traición a los principios antropológicos: desde que Malinowski, el inventor del trabajo de campo, lanzó al etnógrafo su apasionada conminación a abandonar la vereda de la misión y penetrar en los poblados... Pensé, no obstante, que manteniéndome alerta contra las añagazas del demonio, hablar con gente que conocía el país Dowayo podía ahorrarme mucho tiempo»<sup>128</sup>. Confesadas *cínicamente* sus intenciones pragmáticas, la sorpresa de Nigel fue mayúscula: «En lugar de ser agresivos imperialistas culturales, los misioneros me parecieron —con excepción de un par de la vieja escuela— extremadamente reacios a imponer sus puntos de vista. De hecho, daba la impresión de que atribuían a la antropología un papel embarazosamente destacado como remedio soberano a los desafortunados malentendidos culturales, función que honradamente yo no hubiera reclamado para la disciplina... En general, resultaba sorprendente lo mucho que se estaban estudiando las culturas y lenguas locales, las numerosas traducciones, investigaciones lingüísticas puras e intentos por adoptar la liturgia al sistema simbólico que se hacía; mi propia investigación hubiese sido inviable sin el apoyo de la misión...Pero, para un antropólogo en absoluto preparado, ni material ni mentalmente, para las tierra africanas, la misión no era únicamente un sistema de apoyo al que podía recurrir en casos de apuro, era asimismo un importantísimo santuario donde, cuando las cosas simplemente se ponían demasiado duras, uno podía refugiarse, comer carne, hablar en inglés y estar con personas para las cuales la más sencilla declaración no debía ir precedida de largas explicaciones»<sup>129</sup>

227

No sólo los misioneros son distintos por razones ideológicas o culturales (protestantes/católicos; franceses/ingleses/norteamericanos), sino en función de su irreducible personalidad como el histérico Herbert Brown, afectado por el sol de los trópicos, pero dotado de un curioso don de lenguas. Nigel Barley va desmontando uno a uno varios prejuicios cientifistas, en un libro lleno de humor e individualidades singulares, como el ayudante del antropólogo («una figura sospechosamente ausente en la literatura antropológica»), el estafalario jefe Zuuldibo o el atrabilario y misterioso «jefe de lluvia», el viejo desdentado de Kpau, etc. No hay racismo sin contexto, ni xenofobia eurocéntrica, pero tampoco prédicas anticolonialistas, tristonas o añorantes, porque las situaciones ridículas afectan por igual a los nativos, extranjeros, negros o funcionarios. En sus manos la técnica comparatista de ida y vuelta tiene funciones cognitivas. Barley deja muy claro que es imposible hacer “antropología” de un grupo humano sin conocer su lengua en todos sus sentidos: «En este idioma las costumbres no “se ponen en práctica”, se “hablan”», por ejemplo, el adulterio<sup>130</sup>. Conceptos metafísicos, como el tiempo, el lugar, el alma son una pesadilla para el antropólogo, pues son tratados de forma «positivista», lo que imposibilita cualquier trasferencia analógica: «El tabaco, como el tiempo, es un

Marzo  
2017

<sup>128</sup> *El antropólogo inocente, op. cit.* pp. 42-43

<sup>129</sup> *Ibid.* p. 44

<sup>130</sup> *Ibid.* p. 99

área en que el grado de flexibilidad permitido por la cultura, se halla muy lejos del nuestro»<sup>131</sup>, «El problema de trabajar en el terreno del simbolismo reside en la dificultad para definir qué datos son susceptibles de interpretación simbólica... Puesto que la mayoría de los datos serían inconscientes, no es posible recurrir simplemente a la encuesta»<sup>132</sup>. La vívida inmersión cultural de Barley entre los Dowayo que creen que el alma trasmigra como la cerveza y tratan los cuerpos como envases vacíos que se devuelven a la fábrica o que consideran que los blancos que sienten curiosidad por ellos son espíritus reencarnados de hechiceros negros que por la noche se quitan la piel blanca y la cuelgan de la percha (y así explican la obsesión de los occidentales por la intimidad) reconcilia a Cardín con las funciones cognitivas, críticas y morales que tienen los relatos antropológicos. Cuando Nigel regresa a Europa en el último capítulo, después de haber sido aceptado por los Dowayo, se siente como un «alienígena inglés» en Roma, que falto de práctica, es objeto de toda clase de abusos y picarescas, de modo que la mirada antropológica tiene el mérito de poder universalizarse cuando se aplica no sólo a lo ajeno, sino a lo propio: «El investigador de campo retornado acepta ambas posiciones, pero no se identifica con ninguna»<sup>133</sup>. El relativismo es compatible con la idea de que por debajo de lo particular siempre hay fuerzas más generales.

Para Cardín, los etnógrafos como Nigel descienden también de Sócrates, porque tiran de la misma mayéutica y la misma ironía que el enigmático ateniense inyectó en los cínicos: «La principal forma de ironía, con todo, cae siempre sobre el autor mismo. Y es ironía tanto en el aspecto banal como socrático de la palabra: es deformación interrogante que sirve para desvelar realidades. Y en este sentido, el principal objeto de *slapstick* es Barley mismo, siendo las muestras de su ridiculización risible los pasajes desternillantemente cómicos de todo el libro: como la aventura de su extracción dental, sus escarceos con la gorda prostituta de Poli y sus dificultades lingüísticas con las tonalidades dowayo, origen de situaciones sociales verdaderamente embarazosas. Esta ironía desveladora, cargada de sabiduría humana y teórica, y radicalmente antropológica aunque tan poco la hayan practicado hasta ahora los mismos antropólogos, convierte a Bartley en un verdadero ejemplo de la profesión en dos sentidos: como envidiable vulgarizador sin pérdida de rigor(...), y como hábil penetrador de la opacidad de otras culturas (y de otras mentes en general), de la única manera que esto puede hacerse: con cautela, con humor, con ciertas triquiñuelas del oficio (cuyas recetas nos da), y confiando pacientemente en la suerte»<sup>134</sup>.

¿Por qué Nigel Barley recupera la esencia de crítica específicamente antropológica y debiera haber sido incluido entre los ejemplos seleccionados por Geertz? No por la brillantez literaria que exhibe, ni por la “desprofesionalización”

---

<sup>131</sup> *Ibid.* p. 103

<sup>132</sup> *Ibid.* p. 159

<sup>133</sup> *Ibid.* p. 232

<sup>134</sup> *Ibid.* p. 10

aparente de la que hace gala, ni siquiera por la trayectoria posterior en la que sigue analizando culturas africanas e indonesias, y ocupándose también de temas tan afines a los de Cardín como los viajes, el arte, las biografías históricas y la ficción. Esta afinidad con Bateson no la pudo conocer Cardín, quien sí apreciaba en Nigel su labor de *divulgación* de la perspectiva antropológica a lo Frazer, su capacidad de *integración* a lo Tylor, su *inconformismo* objetivo a lo Morgan y sobre todo el *espíritu crítico* ejercido sobre un material tan restringido y particular como el pueblo Dowayo en la línea de Boas. Y es que para atribuir capacidad crítica a la antropología Cardín no elige la estrategia de citar a los filósofos franceses (Foucault, Deleuze, Derrida, Baudrillard, etc.) que han optado por “etnologizar” la filosofía con la finalidad de seguir otorgándole capacidad crítica, lo que no pasaría de ser un argumento puramente retórico. Lo interesante de Cardín es su gallardía antropológica. En febrero de 1991 argumenta que la antropología mantiene sus funciones críticas, porque descubre novedades culturales que ponen veto a las pretensiones gratuitas de universalización, porque *desabsolutiza* otras formas de pensamiento al poner de manifiesto la inconmensurabilidad de los hechos, pero, sobre todo, porque pone de manifiesto la forma en que las culturas tradicionales se aferran a sus modos de ver el mundo.

«El compromiso del antropólogo, como crítico cultural, es con la adhesión a una práctica y un saber acumulado que hablan de la dificultad de traducir experiencias ligadas a contextos concretos, y de la tenacidad de las representaciones mentales y las “visiones del mundo” frente a los cambios tecnoeconómicos. Diríase que, frente a la concepción historicista ingenua (que es la más general y espontánea y la que la experiencia histórica más reciente mejor desmiente), el antropólogo se erige en testigo de la forma como las sociedades se aferran a sus formas tradicionales de ver el mundo, las solapan frente a la dominación tecno-económica y política foráneas, y las transforma anecdóticamente para mejor conservar su estructura. Si el simple hecho de señalar esta realidad, tan viva en los acontecimientos más recientes y del “despertar” de los países del Este, – escribe premonitorio y beligerante Cardín en febrero de 1990 – no parece una forma suficiente de crítica y de compromiso con la realidad presente, es que, o se es utópicamente maximalista, o simplemente ciego»<sup>135</sup>

229

Marzo  
2017

## 9.- Para no concluir en 1992: últimas reflexiones sobre “el viaje”.

En las Jornadas de Debate celebradas en el IVAM los días 10 y 11 de mayo de 1991 sobre *El tiempo sagrado: la mitificación del arte contemporáneo*, Alberto Cardín no pudo asistir «debido a serie motivos de salud»<sup>136</sup>. Ese mismo mes, sin embargo, aparece la compilación *Sida: Enfoques alternativos* con un “Prólogo” suyo, fechado el 6

<sup>135</sup> *Lo próximo y lo ajeno*, op. Cit. p. 13

<sup>136</sup> Le suplió David Pérez quien lo cuenta en «A favor de la agitación cultural y en recuerdo de Alberto Cardín», *Luego*, nº 23, op cit. pp. 63-71, un texto cargado de poesía.

de marzo de 1991, en el que tras presentar un abanico de nuevas terapias (homeopatía, acupuntura, dietética, etc.) como otras tantas «puertas abiertas a la esperanza de posibilidades de sanación no traumáticas ni minusvalidantes»<sup>137</sup>, concluye haciendo esta confesión de parte, que suena a despedida: «Cansado de experimentar terapias alternativas, cuyo progreso no siempre es claro, el afectado con vocación activa que no ha rechazado las posibilidades de la medicina oficial, y sigue haciéndose periódicamente recuentos de linfocitos (tal vez confiado en poder conjugar los datos de ambas terapias, a espaldas de los respectivos especialistas, con volteriana tozudez de *esprit fort*), puede desfallecer ante el constante descenso de su número de T4, sin que la ausencia de oportunistas, la inexistencia de malestares visibles, o incluso el dato aportado por la experiencia de los LTS (y del que Callen da amplio testimonio en su libro) de que incluso por debajo de los 100 linfocitos T4 hay amplias posibilidades de supervivencia, en condiciones no del todo desdeñable, llegue a consolarlo: sencillamente, el espíritu humano difícilmente logra conciliar en perfecto equilibrio, ni siquiera en nuestro heteróclito y multiforme mundo posmodernos, sistemas axiológicos radicalmente contrapuestos»<sup>138</sup>.

Aunque Cardín ya no interpreta su enfermedad como una singularidad personal, ni como un invento de la Iglesia Católica para frenar la revolución sexual de los sesenta, sino como un síntoma de la «crisis civilizadora», en la que se están enfrentando dos culturas contrapuestas, pero íntimamente entrelazadas, el libro es una auténtica despedida, que dedica a quien él considera la persona que más le ha ayudado a enfrentar la enfermedad: «Al Maestro Song Kye Dong, cuya depurada técnica, penetración y sabiduría me han permitido sobrevivirme durante los últimos cinco años»<sup>139</sup>. No es el último texto que aparece con su firma, pero sí el más significativo desde el punto de vista antropológico, pues, como él mismo dice, se

230

Marzo  
2017

---

<sup>137</sup> Alberto Cardín (Ed.) *Sida: En foques alternativos*, Laertes Editorial, Barcelona, 1991, p. 11 de 208 páginas, N° 20 de la Colección Rey de Bastos, dirigida por él mismo y en el que había publicado ya, además de varios libros de temática homosexual, otra compilación sobre el mismo tema: *S.I.D.A. ¿Maldición bíblica o enfermedad letal?*, Alberto Cardín & Armand de Fluviá (editores) como N° 9 (Barcelona, 1985), mucho más ideológica que esta, en la que constata antropológicamente la existencia de “Las dos culturas del Sida”.

<sup>138</sup> *Ibid.* P.12

<sup>139</sup> *Ibid.* P. 7 Cardín fue paciente de este maestro coreano, quien le trataba con acupuntura y dieta, de modo que estaba convencido de los beneficios obtenidos con esta terapia tal como reconoce la dedicatoria. La cuestión tiene importancia antropológica en la medida en que apunta al trasfondo ontológico de las distintas propuestas culturales y a su posible filiación filosófica escéptica. ¿Qué significa, por ejemplo, que la parte histórica de *Lo próximo y lo ajeno*, concluya con un artículo dedicado al anticonfuciano «Mo Ti: La filantropía del cielo» (pp. 141-4)? En la parte sistemática aparecen también dos “Aproximaciones” a las culturas orientales: «Compasión y vacío» (229-32) y «El budismo político» (pp. 233-4). Su especialización en las culturas orientales del área de influencia budista datan de principios de los 80, cuando colaboró bajo la dirección científica de Ramón Valdés en la Enciclopedia de la Compañía internacional editora *Las Razas humanas* (4 vols. CIESA, Barcelona, 1979 y 1981), en la que le tocó escribir varios artículos del volumen 3: «Japon, Corea» (pp. 163-192, «Madagascar» (pp. 193-198), «China (ying/yang)» (pp. 199-200), «Arroz de secano, arroz de regadío (los tenala)» (pp. 200-202), así como en el volumen 4 el artículo «El hombre y el mar» (pp. 223-26). También elaboró las «viñetas» monográficas sobre los *crow*, los *kwakiutl*, los *ndembu*, los *tunguses*. Es cierto que en *Tientos Etnológicos* hay sobre todo referencias al nexo entre Japón y Confucio y que cuando yo le conocí en su vida cotidiana practicaba formas de cortesía japonesas. Todo ello obliga a una reflexión que ejecutaré en la 2ª Parte sobre “La antropología no escrita”.

trata de un libro que concibió inicialmente como una «propuesta informativa sobre *posibilidades reales* de terapia alternativas», sale a la luz como una mera «propuesta literaria de *posibilidades imaginarias* difícilmente realizables». Esta contraposición entre *posibilidades reales* (ontológicas) y *posibilidades imaginarias* (puramente literarias), ¿tiene significado gnoseológico? Extremando el argumento, Cardín parece conceder *eficacia persuasiva* y, por tanto, *práctica* a los argumentos capaces de movilizar el comportamiento humano, incluso aunque sus contenidos sean utópicos, pero que al final la *realidad* que acaba imponiéndose obedece a las *inercias culturales* de la sociedad en la que uno está incardinado. De ahí que acabe concluyendo que es *la realidad de su patología* la que «fatalmente (le) empuja a echarse en brazos del muy convincente expertismo médico, cuyo poder sobre las conciencias es muy superior a su eficacia curativa sobre los cuerpos»<sup>140</sup> Como no ha renunciado a su faceta de escritor, todavía publica en *El Mundo* (en el suplemento *La Esfera*) varias colaboraciones de las que no me ocuparé aquí, pese al significado autobiográfico que pudiera tener un texto titulado: «La enfermedad como acicate literario (Sida, el escritor y la muerte)» (21/04/1991).

Para concluir esta primera parte, voy a tratar del posible desarrollo, que para la tercera parte de *Lo próximo y lo ajeno*, titulada “Distancias”, pudo tener la Conferencia que impartió en la Biblioteca Ramón Pérez de Ayala, invitado al Aula de Poesía por Ricardo Labra, sobre el tema «Poética del relato de viajes» el 25 de enero de 1991, que fue la última vez que estuve con él en Asturias. Quiso que yo hiciera la presentación de su conferencia y luego le llevé a Gijón en mi coche, porque quería visitar a su madre seguramente para comunicarle personalmente las malas noticias de sus últimos análisis. La faceta de Alberto Cardín como viajero no es independiente de su actividad intelectual de modo que pude explayarme concluyendo así aquella presentación. «Practica Cardín el viaje etnológico como pronto tendremos ocasión de constatar leyendo los resultados de su “observación participante” en los cuatro viajes sucesivos que en el último año le han conducido a explorar Túnez, uno de los pocos países que ha tomado partido por Sadam Hussein, tomando nota *in situ* del auge del fundamentalismo en uno de los lugares turísticos más acogedores de la cuenca mediterránea. La pasión por los libros de viajes, como una de las expresiones más señeras de la literatura antropológica le han llevado a prologar y traducir *Los siete pilares de la sabiduría* de T. Lawrence de Arabia y *Mi Peregrinación de Medina a la Meca* de sir Richard Burton, por no mencionar su excelente exhumación del *Viaje más allá de los tres mares* del ruso Afanasi Nikitin en el siglo XV. En esta línea actualmente prepara la traducción del último libro de B. Chatwin, el más insigne representante actual de la progenie internacional de viajeros»<sup>141</sup>

<sup>140</sup> *Ibid.* P. 13

<sup>141</sup> Por orden de aparición son importantes las tres traducciones mencionadas en mi presentación, así como la de Chatwin que aparecerá después de su muerte: 1.- La traducción del inglés de Afanasi Nikitin, *Viaje más allá de los tres mares*. (Laertes, Barcelona 1985); 2.- Su traducción de del inglés en dos volúmenes de T. E. Lawrence, *Los siete pilares de la sabiduría*. (Júcar, Gijón 1986) será reeditado por Júcar en 1997; 3.- De Sir Richard Francis Burton,

Para entender bien la reflexión etnológica de Cardín sobre el viaje hay que tener en cuenta el guiño constante que realiza al mundo árabe y a la fascinación que sobre él ejercen Lawrence y Burton y los largos viajes en camello que son como travesías poéticas, cuyas metáforas, alusiones y dichos ponen de manifiesto la limitación del ser humano en un medio dramático y poderoso. Cuando en enero de 1978 funda con Federico Jiménez Losantos la revista *Diwan*, confundidos por la prepotencia del psicoanálisis (que analiza el mundo en el diván), pocos reparan en que la palabra árabe *diwan*, se refiere a las poesías que son como *registros* dedicados a dejar constancia de una experiencia colectiva. En el número 1 Cardín escribe «Kameh que en Su medita para salir del desierto» (pp. 101-103) y firma con su doble femenino Veneranda Cuahutemoc y con Jiménez Losantos el *Otro sí* con su diario de lecturas. Las casidas que los árabes declaman con el balanceo de los camellos que cruzan el desierto o siguen el viaje de *Medina a La Meca*, que Burton y Lawrence tuvieron el privilegio de hacer (2 de los pocos occidentales a los que se les permitió) remedan los siete poemas o *Mu'allaqat* reverenciados en todo el mundo árabe, porque, según la leyenda, fueron premiados en la competición poética de la espléndida feria de Ukaz, y que fueron colgadas con letras doradas sobre hojas de lino en los muros de la Kaaba, que contiene la piedra sagrada del Islam.

De la aventura de Lawrence de Arabia, por ejemplo, Cardín destaca su faceta de *voyeur*, que le llevan a situarse en constelaciones culturales de un pasado absoluto que hace abstracción de las coyunturas bélicas de modo que las prolijas meditaciones y los discursos inverosímiles que aparecen en *Los siete pilares de la sabiduría* puede ser tanto reelaboraciones posteriores como glosalalias proféticas para sus oyentes árabes, que ven en él el *beduino perfecto*, que dispara bien, y destaca en la equitación y en la elocuencia. Convertido en Al-Urenz, llevó a los árabes a la conquista de Akaba y a la toma de Damasco, donde instaló un gobierno árabe provisional, a pesar de las reticencias del estado Mayor británico. Y es que a Lawrence de Arabia le fascinaba la vida nómada, que impide acumular muchas pertenencias, y forja personalidades obsesionadas por abstraerse de lo corpóreo al tiempo que practica toda suerte de bandolerismo, la *ghazw* o incursión como forma de vida. «Es el ascetismo de la cultura beduina y su pasión por lo inmaterial —subraya Cardín— lo que atrae a Lawrence de los árabes del desierto, pero no tiene más remedio que reconocer que ese ascetismo, surgido de la escasez más que del renunciamiento, tiene como contrapartida la rapacidad y la carnalidad más absolutas en cuanto el beduino puede

---

finalmente hace “Prólogo” y traducción del *Epílogo a las mil y una noches*. (En Laertes, Barcelona 1989), y ese mismo año en septiembre reedita el Prólogo y traducción los tres volúmenes de *Mi peregrinación de la Medina a la Meca*. (Tomo I,II y III) Laertes, Barcelona 1989 [3ª ed.], 4.- Por último, en 1991 aparece su traducción del inglés de Bruce Chatwin, *¿Qué hago yo aquí?* (Muchnik, Barcelona 1991 [2ª ed. 1993]). Sobre la idea de que los viajes constituyeron una preocupación contante en sus últimos días ilustra el hecho de que lo primero que se publica tras el anuncio de su muerte fue la entrevista. «Mi interés por los libros de viajes» en *La voz de Asturias* (30/01/1992)



acceder a una abundancia inesperada, al tiempo que la inmaterialidad de sus ideales se convierten en anarquía pasional pura ante cualquier viento profético»<sup>142</sup>.

Pero ni Lawrence de Arabia (1888-1935), ni Sir Richard Francis Burton (1821-1890), que son las dos figuras que Cardín rescata para su peculiar historia de la antropología, podrían figurar en ella, si no se hubiese publicado el *Diario de Campo* de Malinowski, produciéndose un progresivo relajamiento de las censuras científicas que vetaban los datos recogidos por viajeros y misioneros como relevantes y si, concomitantemente, su aportación no hubiese sido vindicada por E. W. Said en su polémico libro *Orientalism*, donde desde una perspectiva crítico-literaria se denuncia el etnocentrismo que ponen en juego la filología, la ficción, pero también la literatura de viajes y la etnografía sobre Oriente y específicamente sobre Dar-el-Islam<sup>143</sup>. También reconoce Cardín que los libros de Burton son más etnográficos, porque, por un lado, hacen una exposición de las culturas más detallista, paremiológica y gestual, mientras, por otro, realiza comparaciones pertinentes de rasgos estructurales con otras culturas. Pero en la medida en que no se limita a la estructura, sino que recoge la historia y la mezcla operativamente con su peripecia personal «solo hay un libro que verdaderamente puede comparársele, y no es precisamente de ningún viajero, sino de todo un conjunto de estudiosos. Me refiero a la *Encyclopaedia of Islam*»<sup>144</sup>.

Pero ¿por qué los libros de viaje forman parte esencialmente de la antropología? ¿Basta la constatación genérica de que para contar *aquí* lo que ocurre *allí* es necesario haberse desplazado, es decir, viajar? ¿No ha variado la función del viaje a lo largo de la historia y en dependencia de las diferentes culturas? ¿Son las migraciones viajes de aventura encubiertas? ¿Es lo mismo una *razzia* de conquista, una *ghazw* beduina, una peregrinación religiosa o una excursión turística de placer? Y por último, ¿el surgimiento de una cultura audiovisual, la fotografía y el documentalismo no ha transformado desde su mismo interior el concepto y el sentido del viaje? Todas estas cuestiones, además de las coyunturales, pesaban en la intervención de Cardín en enero de 1991, un año justamente antes de su muerte y medio antes de su retirada de la vida pública.

Respecto a la coyuntura del momento se estaba desarrollando la primera guerra del golfo pérsico (que duró del 2 de agosto de 1990 al 28 de febrero de 1991), que algunos proponen denominar la *primera guerra tecnocrónica* de la historia y que estaba teniendo una repercusión negativa inmediata sobre el supermercado turístico internacional. Muy oportunamente, a imitación de la enfermedad que le estaba minando, Cardín invitaba a aprovecharse de la recesión sin precedentes de las agencias de viajes, que estaban jibarizando los precios ante la cancelación de vuelos y la abrumadora caída de la ocupación hotelera en la cuenca mediterránea del Magreb.

<sup>142</sup> «Condottiero, impostor y asceta», *Lo próximo y lo ajeno*, op. cit. pp. 105-6

<sup>143</sup> Como se sabe en noviembre de 1989 Cardín prologó (el Prólogo aparece en *Lo próximo y lo ajeno*, op. cit. pp.109-118) e hizo la traducción del inglés del libro de Bronislaw Malinowski, *Diario de campo en la Melanesia*. (Júcar, Gijón 1989), mientras que *Orientalism* de Edward Said fue publicado en 1977 (Penguin, Londres).

<sup>144</sup> *Lo próximo y lo ajeno*, op. cit. p. 94.

El propio Cardín había planteado en *El País* la cuestión de las brechas, inconmensurabilidades e incluso contradicciones que nuestra *cultura de la imagen* planteaba al concepto y al sentido del viaje convertido en objeto de consumo turístico. Mientras en el concepto de viaje anterior al de la cultura de la imagen había socavado los alrededores y el interior mismo del viaje como peregrinación, cuando «el oído y la palabra fungían, respectivamente, como principal órgano de recepción y vehículo de información, hoy son la vista y la imagen las que fidedignamente nos transportan a lugares que nunca hemos visto y que probablemente veremos ya sólo a través de ese tamiz»<sup>145</sup>.

Antes de la primera guerra del golfo, así pues, Cardín se muestra preocupado por la entropización creciente del mundo cultural que había entronizado la *guía turística* como género literario, de manera que solo resta «esperar al continuo mediático-viajero de la aldea global para ver el mundo convertido en un puro espectáculo, en el que los documentales televisivos, los viajes deseados, los ya consumados, las guías y las diapositivas que guardan el recuerdo de los recorridos, y las fotos por hacer, pero ya canónicamente preformadas, forman una misma secuencia deseante-excepcional que encuentra su perfecta plasmación y guía en esos planes turísticos denominados Mundicolor o Mundirama, donde lo exótico sirve como consuelo exterior del presente laboral y a la vez como confirmación del confort que proporciona nuestra civilización tecnológica»<sup>146</sup> En este mundo no habría diferencia entre el turismo con riesgo, el *trekking* en la jungla indonesia y el alpinismo casero. El Rally Paris-Dakar sería el ejemplo de que la diferencia estriba en los kilómetros de distancia medidos por los precios de las agencias. De ahí que el conflicto del golfo pérsico (y después los atentados contra intereses turísticos y, por último, la caída de las cimbreantes torres de *World Trade Center* el 11 S de 2001, que Cardín ya no vio) le alertasen de forma dramática y anticipada sobre la ruptura definitiva en el seno mismo del binomio imagen/información acerca de su no-homologación. Cardín atisbó una recuperación del valor del relato contenido en los libros de viajes. La complejidad de los procesos implicados venía a desmentir no sólo la hiperbólica apreciación axiológica de que «una imagen vale más que mil palabras», sino la supuesta fidelidad y neutralidad de las imágenes y, sobre todo, el indiscutible dogma positivista de que la visión directa de los hechos suplanta el poder de las palabras, la pregnancia de las interpretaciones, el sutil entramado de la lógica de los razonamientos, de la retórica, de las expectativas y de las especulaciones. La palabra dicha parecía recuperar así una parte sustancial del espacio perdido y, en este sentido, paradójicamente, los artistas de la palabra, los poetas y literatos parecían estar de enhorabuena.

Con este mensaje optimista Cardín intentaba recuperar el concepto y el sentido del *viaje etnológico* en sus rasgos decimonónicos a lo Burton, volviendo a la ruptura estructuralista de Lévi-Strauss entre *ser* y *pensar*. ¿En qué se diferencia un

<sup>145</sup> *Ibid.* p. 147

<sup>146</sup> «El supermercado turístico», *Lo próximo y lo ajeno*, op. cit. pp 149-150

relato de viajes literario de un viaje etnológico propiamente dicho? ¿No hay en ambos una mezcla de conocimiento y aventura? En su segundo tomo sobre Richard Burton intenta diferenciar entre *los libros de viajes como aventura* de la labor *reconstructiva* del estudioso que viaja. ¿Será esa la diferencia entre Lawrence de Arabia y Richard Burton? Cardín califica a Lawrence de «Condottiero, impostor y asceta», lo primero por haber sabido organizar su propia guardia de corps de 90 miembros jóvenes de tribus diversas, dirigida por los experimentados guerreros, Abdulla y Zaagi, lo segundo porque tiene la sensación de que mientras pretende conformar su propio proyecto ascético fundado en la fraternidad de las armas en realidad está drenando las energías árabes hacia metas arteras, lo que «le parece un vil entrenamiento para la impostura» y lo tercero por su obsesión por librarse de lo corpóreo y por sus planes minuciosos para dominar el cuerpo mediante la anulación de su personalidad a través de la obediencia militar (una suerte de laminación del yo), que lo arrastra al nihilismo<sup>147</sup>. Pero *Los siete pilares* no pasa de ser una *aventura real* que se limita a recapturar literariamente mediante avatares y anécdotas cuyo significado se agota en «una especie de anamnesis plástica»<sup>148</sup>

En cambio, el texto de Burton sí consigue una penetración intelectual, una auténtica *Verstehen* del Islam, por lo que alias Hayi Abdulllah sí logra que sus notas crítico-eruditas y etnológicas merezcan el calificativo de antropológicas, pese al carácter híbrido de su experiencia literaria. Para Cardín la escritura etnográfica «es reconstructiva, casi constitutiva en el sentido kantiano de la palabra, a pesar de su proclamación de neutralidad teórica y de las declaraciones, no pocas veces de pretensión “fotográfica”, de algunos de los viejos etnógrafos funcionalistas». Burton tiene una facilidad extraordinaria para los idiomas y una voluntad decidida de hacer antropología de modo que sus «notas, los dibujos tomados al natural, los apuntes de las más insignificantes minucias (precios de las mercancías en cada lugar, jornadas de caravana, cambios de moneda, etc...) los consejos prácticos de viaje, y una minuciosidad en el desglose de cada uno de los ritos que asombra por su capacidad memorística (...), aparecen desperdigados a lo largo del libro como parte misma del relato: son información, pero a la vez anécdota que le da viveza»<sup>149</sup>. En suma, para Cardín los trabajos de Burton forman parte de la historia de la antropología porque comparte con todas las tradiciones posteriores la voluntad de hacerse invisible para observar mejor su objeto, porque metodológicamente prevé una estancia limitada en el territorio exótico y, aunque se diferencia del misionero en cuanto no pretende convertir infieles, ejerce sobre los nativos la misma dialéctica hegeliana de superación

<sup>147</sup>Para Cardín toda la vida y la obra de Lawrence es la de un «cuerpo personificado como espejo de la verdad o la impostura, como incluso en permanentes lazos fraternos o en azarosos lazos de dominación. Lawrence eligió como mesa de pruebas de este dilema el ejército y la guerra, y como tristemente concluye: “La práctica de la rebelión no hizo sino fortalecer en mí la actitud nihilista», *Lo próximo y lo ajeno*, op. cit. p 107. La lectura de Cardín no logra hacer del escritor Lawrence, arqueólogo de formación, militar y diplomático de carrera, un verdadero antropólogo.

<sup>148</sup> *Ibid.* p. 92

<sup>149</sup> *Ibid.* p. 93

conservación. Frente al viaje turístico no comprometido y puramente disipativo, el etnógrafo reitera Cardín «carga sobre sí el sentido de una misión laica, que se le impone con la fuerza del superyo científico: debe observar objetivamente y transcribir desapasionadamente»<sup>150</sup>. Pero ¿por qué asumir tan ingrata disciplina, si la Antropología ya no es una ciencia? La respuesta de Cardín, al final de sus días no parece diferir de la que asumió cuando decidió dedicarse a la antropología: «Sólo su fortaleza personal, su vocación, y ese componente indudablemente *perverso* que lo lleva a exiliarse para atisbar lo “otro”, lo ayudan en su soledad»<sup>151</sup> ¿En qué consiste esa perversión? No voy a repetir el análisis que efectúa sobre el nexo que ya comentamos entre «literatura de viajes y homosexualidad» en memoria de Bruce Chatwin, por más que ese es el nexo que busca entre Lawrence, Burton; Wilfred Thesiger, Gide, Goytisolo o Barthes, etc.

Aquejado de SIDA, esta última reflexión sobre los viajes en el contexto del conflicto del golfo había frenado en seco la compulsividad visitadora y la visión propia del turismo de siglo XX. Quienes se arriesgaban a emprender el viaje en aquellos momentos aciagos (y Cardín visitó cuatro veces Túnez, fascinándose cada vez por detalles etnográficos) se enfrentaban además al reto de la *ordalía*, sin que el espectáculo, a pesar del despliegue de la CNN estuviese garantizado de antemano. Cardín no dejó nunca de manifestar una valentía intelectual inmensa. Pensamiento y cuerpo obedecían a la misma lógica en él. La experiencia individual del reportero, más que en las imágenes dosificadas a que podía tener acceso, se traducían entonces en forma de interpretaciones y narraciones que debían trasladarse a través de la palabra dicha y escrita, por un lado, oída, leída y descifrada, por otro. Uno de esos últimos textos narra la experiencia tunecina de un tal monseñor Álvarez, que trabajaba en el Vaticano (en 1989 había publicado en *Ábaco* «El obispo sidoso»), pero por lo que a mí se me alcanza el proyecto que acariciaba con más mimo y lamentaba no poder ejecutar en aquel año en que se iba a celebrar el Vº Centenario, era una novela sobre la transformación de la Malinche en la Virgen de Guadalupe, una rocambolesca historia mexicana, que le venía rondando desde que en 1976 le dedicó a Ramón Valdés un enigmático poema titulado «Fray Marcos de Niza».

---

<sup>150</sup> Ibid. p. 156

<sup>151</sup> Ibidem. P. 156